

Schönwälder-Kuntze, Tatjana

Working Paper

Die Figur des 'Wetteifers' und ihre Funktion in Kants Ethik

Diskussionspapier, No. 2011-11

Provided in Cooperation with:

Martin Luther University of Halle-Wittenberg, Chair of Economic Ethics

Suggested Citation: Schönwälder-Kuntze, Tatjana (2011) : Die Figur des 'Wetteifers' und ihre Funktion in Kants Ethik, Diskussionspapier, No. 2011-11, ISBN 978-3-86829-404-0, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Lehrstuhl für Wirtschaftsethik, Halle (Saale), <https://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:gbv:3:2-17498>

This Version is available at:

<https://hdl.handle.net/10419/170348>

Standard-Nutzungsbedingungen:

Die Dokumente auf EconStor dürfen zu eigenen wissenschaftlichen Zwecken und zum Privatgebrauch gespeichert und kopiert werden.

Sie dürfen die Dokumente nicht für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, öffentlich zugänglich machen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Sofern die Verfasser die Dokumente unter Open-Content-Lizenzen (insbesondere CC-Lizenzen) zur Verfügung gestellt haben sollten, gelten abweichend von diesen Nutzungsbedingungen die in der dort genannten Lizenz gewährten Nutzungsrechte.

Terms of use:

Documents in EconStor may be saved and copied for your personal and scholarly purposes.

You are not to copy documents for public or commercial purposes, to exhibit the documents publicly, to make them publicly available on the internet, or to distribute or otherwise use the documents in public.

If the documents have been made available under an Open Content Licence (especially Creative Commons Licences), you may exercise further usage rights as specified in the indicated licence.

Tatjana Schönwälder-Kuntze

Die Figur des ‚Wetteifers‘ und ihre Funktion in
Kants Ethik

Diskussionspapier Nr. 2011-11

des Lehrstuhls für Wirtschaftsethik
an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg,
hrsg. von Ingo Pies,
Halle 2011

Haftungsausschluss

Diese Diskussionspapiere schaffen eine Plattform, um Diskurse und Lernen zu fördern. Der Herausgeber teilt daher nicht notwendigerweise die in diesen Diskussionspapieren geäußerten Ideen und Ansichten. Die Autoren selbst sind und bleiben verantwortlich für ihre Aussagen.

ISBN 978-3-86829-403-3 (gedruckte Form)
ISBN 978-3-86829-404-0 (elektronische Form)
ISSN 1861-3594 (Printausgabe)
ISSN 1861-3608 (Internetausgabe)

Autorenanschrift

PD Dr. Tatjana Schönwälder-Kuntze
Heisenberg-Stipendiatin am Institut für Sozialforschung
an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt
Senckenberganlage 26
60325 Frankfurt am Main

Korrespondenzanschrift

Prof. Dr. Ingo Pies
Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg
Juristische und Wirtschaftswissenschaftliche Fakultät
Wirtschaftswissenschaftlicher Bereich
Lehrstuhl für Wirtschaftsethik
Große Steinstraße 73
06108 Halle
Tel.: +49 (0) 345 55-23420
Fax: +49 (0) 345 55 27385
Email: ingo.pies@wiwi.uni-halle.de

Kurzfassung

Im Zentrum des Aufsatzes steht die systematische Funktion des ‚Wetteifers‘ in der praktischen Philosophie Kants. Zwar taucht der ‚Wetteifer‘ in vielfältigem Zusammenhang in Kants Anthropologischen Schriften auf, dennoch wird er in Bezug auf ethische Fragen selten in Betracht gezogen. Auch wenn es richtig ist, dass ‚Wetteifer‘ dort nicht im Sinne des marktwirtschaftlichen Wettbewerbs verwendet wird, handelt es sich doch *strukturell* um die gleiche interaktionsbasierte Figur – wie wir sie auch in Smith’s ‚unsichtbarer Hand‘ oder Hegels ‚List der Vernunft‘ finden. Daher lässt sich die *Figur* und *Funktion* des ‚Wetteifers‘ in Bezug auf die Erreichung weltlicher Moralität bei Kant diskutieren – auch wenn er keine Analyse wirtschaftlichen Handelns vorgelegt hat. Um die systematische Funktion des ‚Wetteifers‘ sichtbar zu machen, muss – im Einklang mit Kant – strikt zwischen dem moralphilosophischen ‚Begründungsdiskurs‘ und den gegebenen ‚Anwendungsbedingungen‘ unterschieden werden. Dabei zeigt sich, dass Kant nicht nur ein prinzipienorientierter Denker, sondern auch ein pragmatischer Denker war, wenn es um konkrete (politische) Situationen ging oder um die Frage, was tatsächlich zu tun sei. Diese Perspektive wird in drei Schritten entwickelt: Zunächst wird die theoretische Differenz zwischen dem apriorischen Begründungsdiskurs und dem Anwendungsdiskurs, der die gegebenen Bedingungen ins Kalkül ziehen muss, deutlich gemacht. Im zweiten Schritt wird der ‚Wetteifer‘ als Konsequenz unserer ‚natürlichen Anlagen‘ rekonstruiert: Kant betrachtet ihn als ‚Mittel der Natur‘, durch das sie Kunst und Kultur hervorbringt, aber auch Recht zu etablieren hilft. Vor diesem Hintergrund kann im dritten Schritt ein Entwicklungsmodell in Anlehnung an Kant vorgestellt werden, das als dynamisches Paradigma für Anwendungsfragen dienen kann. Den Schluss bilden ein paar kurze Hinweise, welche Bedeutung dieses Modell für die wirtschaftsethische Debatte haben könnte.

Schlüsselwörter: Kantische Ethik, Wetteifer, Begründungsdiskurs

Abstract

This essay focuses on the figure of ‚rivalry‘ in Kantian anthropological writings, which are mostly not considered in ethical concerns. Even if it is right that for Kant ‚rivalry‘ has not the meaning of market competition, it is still *structurally* the same interaction-based figure – comparable to Smith’s ‚invisible hand‘ or Hegel’s ‚cunning of reason‘. Thus, although one cannot find in Kant an analysis of economic acting or doing business, it is possible to discuss the *figure* and *function* of ‚rivalry‘ or competition in relation to the achievement of earthly morality. To make its systematic role visible this essay distinguishes strictly – and in accordance with Kant – between the moral ‚discourse of reason‘ and the given ‚conditions of application‘. Thus one can see that Kant was, apart from being a thinker led by principles, also a pragmatic thinker when it came to concrete (political) situations and the question of what to do and what to let. The present paper develops this perspective in three steps: First, it will outline the theoretical difference between the apriori justification discourse and the application discourse which has to consider empirical conditions. Second it reconstructs the definition of ‚rivalry‘ as a consequence of a natural characteristic: it is seen to be a means of nature by which she promotes arts and culture but also co-establishes right. Against this background it provides a development model which can serve as a dynamic paradigm for application questions. The paper ends up with some comments for the business ethics discourse.

Key Words: Kantian ethics, rivalry, discourse of reason

Die Figur des ‚Wetteifers‘ und ihre Funktion in Kants Ethik

Tatjana Schönwälder-Kuntze*

1. Einleitung

((1)) Immanuel Kant (1724-1804), wohl einer der größten Theoretiker der Aufklärung, hat sich zu Fragen der Realwirtschaft so gut wie nicht geäußert. Sie spielt weder eine Rolle in seiner kritischen Philosophie – das sind vor allem die *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1787; *KrV*), die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1783; *GMS*), die *Kritik der praktischen Vernunft* (1785) und die *Kritik der Urteilskraft* (1799) – noch in den nicht-kritischen Schriften, in denen Kant zu zeitgenössischen politischen und anthropologischen Themen Stellung bezogen hat. Von den sogen. *Kleinen Schriften*, die zum großen Teil in der *Berlinischen Monatsschrift* ab 1784 erschienen sind, sind neben der berühmtesten *Zur Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung* (1784; *WA*) auch *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784; *IaG*) und *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht in der Praxis* (1793; *TP*) sowie *Zum ewigen Frieden* (1795; *ZeF*) zu nennen. Dazu kommen noch die größer angelegten nach-kritischen Studien *Die Religion in den Grenzen der reinen Vernunft* (1792; *RGV*), *Die Metaphysik der Sitten* (1997; *MS*) und die *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798; *Anth*).¹ In all diesen Schriften findet sich keine philosophisch-systematische Auseinandersetzung mit der Tätigkeit oder den Strukturen des Wirtschaftens, wenn man von den substantiellen Einlassungen zum Status des Eigentums in den ‚*Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre*‘ aus der *Metaphysik der Sitten* einmal absieht. Folglich findet sich bei Kant selbst so gut wie nichts, was heute unter ‚Wirtschaftsethik‘ firmiert.

((2)) Dennoch wird Kant in der gegenwärtigen Diskussion zur Wirtschaftsethik eine eindeutige Position zugeschrieben. Sie lässt sich dahingehend zusammenfassen, dass mit der Kantischen Ethik – handlungstheoretisch argumentiert – eindeutig die ökonomische Rationalität einzuschränken sei, weil jene in jedem Fall die Einhaltung des *kategorischen Imperativs* der Verfolgung der eigenen Interessen übergeordnet habe (vgl. [3], 1-38; [21]). In Bezug auf globale wirtschaftsethische Ziele wie Umweltschutz, Abschaffung von Armut und Kinderarbeit wird dieser Argumentation folgend an die einzelnen Akteure aus der Wirtschaft appelliert, in ihrem konkreten Agieren (auch) diese Ziele zu verfolgen bzw. durchzusetzen – auch wenn sie dadurch möglicherweise im Wettbewerb unterliegen. Die Kantische praktische Philosophie dient mithin als Instrument, um Unternehmen und ‚global player‘ dazu zu bringen, an den gemeinsamen ethischen Zielen der Menschheit mitzuwirken.

((3)) Die Theoriestrategie solcher Ansätze besteht darin, Teile des ethischen *Begründungsdiskurses* Kants auf empirische *Anwendungsprobleme* zu transferieren, um unter

* Für Hinweise und Kommentare danke ich Galia Assadi, Lisa Herzog und Ingo Pies.

¹ Die Schriften Kants werden nach der Akademie Ausgabe (1900 ff.) der Berliner Akademie der Wissenschaften und den üblichen Siglen, die hinter dem Erscheinungsjahr angegeben sind, zitiert. Alle Hervorhebungen in Form von Kursiv- oder Gesperrt-Setzung entsprechen dem Originaltext. Eigene Hervorhebungen in Form von Unterstreichungen sind gesondert gekennzeichnet.

Verweis auf sein Modell konkrete Vorschriften für das unternehmerische Handeln zu generieren (vgl. [1]). Offenbar soll der Rekurs auf Kant – *den* Verfechter des modernen Liberalismus *und* einer modernen Ethik, die auf Vernunft gegründet ist – helfen, die so gewonnenen Vorschriften unüberbietbar zu legitimieren. Problematisch ist diese Strategie meines Erachtens aus wenigstens zwei Gründen: Zum einen ist es umstritten, ob Kant selbst den *begründungstheoretischen* kategorischen Imperativ für ein Schema hielt, aus dem sich für jede beliebige Situation und Konstellation unmittelbar *Handlungsvorschriften* ableiten lassen sollten. Hier scheint Skepsis angebracht, denn Kant selbst wollte dem Begründungsdiskurs noch eine Analyse *allgemeiner* empirischer, d.h. auch *struktureller* Bedingungen zur Seite gestellt wissen, wenn es um die Frage nach *konkreten* Handlungsdirektiven geht (vgl. [6], [18], [19]). Darüber hinaus gibt es keine einheitlichen Interpretationen dazu, in welcher Weise der kategorische Imperativ überhaupt auf Anwendungsfälle transferiert werden kann – gibt es doch verschiedene Formulierungen, die alle gemeinsam haben, rein *formal* gehalten zu sein. Zudem scheint nicht immer ganz klar, welche Funktion er selbst inne hat, d.h. was er überhaupt begründen kann: Geht es um konkrete Vorschriften, oder ist er nicht vielmehr ein Modell dafür, welche Form Vorschriften haben müssen, *um* universelle Gültigkeit beanspruchen zu können?

((4)) In jedem Fall waren wirtschaftliche Handlungsweisen *kein* Gegenstand Kantischer Kritik – weder in den sogen. kritischen Grundlegungsschriften der praktischen Philosophie oder Ethik noch in den anthropologischen oder politischen Analysen. Obwohl Kant an einigen Stellen beispielhaft auf das Verhalten des ‚ehrbaren Kaufmanns‘ oder einfach auf ‚Geschäftsmänner‘ verweist, gibt es keine Textstellen, in denen Kant den ‚Handelsgeist‘ oder die ‚kaufmännische Vernunft‘ als unmoralisch ablehnen würde. In der *Grundlegung* unterscheidet er anhand des Kaufmanns das pflichtgemäße Handeln vom Handeln aus Pflicht (vgl. *GMS* AA Bd. 4, 397), womit er den Unterschied der Bestimmungsgründe der Handlung, nicht aber eine Unterscheidung in der beobachtbaren Praxis einführt. Im Gegenteil heißt es an anderer Stelle durch und durch positiv konnotiert: „In der Qualität eines Menschen, als eines durch seine eigene Vernunft gewissen Pflichten unterworfenen Wesens, ist [...] jedermann ein Geschäftsmann“ (*TP* AA Bd. 8, 288). Insgesamt hat Kant das Wirtschaften als Handlungsweise bzw. als gesellschaftsformierende Praxis wohl nicht interessiert, weil es ihm weder als gesellschafts- noch als moralzerstörender vorschwebte – auch oder vielleicht gerade weil er das zur gleichen Zeit publizierte Werk von Adam Smith‘ *Wohlstand der Nationen* (1776) wohl kannte (vgl. [20]).

((5)) Will man also nicht im Sinne der oben skizzierten ‚angewandten Ethik‘ das Kantische *Begründungsmodell* auf empirische Sachverhalte einfach transferieren und damit unterstellen, was Kant hier von einem rein vernunftgeleiteten Standpunkt empfehlen würde, muss man den Anwendungsdiskurs um die Analyse der empirischen Bedingungen erweitern. In Bezug auf die *ökonomischen* Diskussionen der Gegenwart bedeutet das aber, der Wettbewerbssituation der Marktwirtschaft Rechnung tragen zu müssen. Denn die einfache Transferstrategie erscheint nicht nur theorieimmanent problematisch, sondern auch aus einem zweiten Grund: nämlich dann, wenn aus moralischen Gründen konkrete Handlungen eingefordert werden, deren Ausführung unter den heutigen Wirtschaftsbedingungen zum Teil *kontraproduktive Wirkungen* erzeugt. So können bspw. aufgrund der Wettbewerbssituation Marktteilnehmer, die zugunsten des Umweltschutzes agieren, wegen ihrer erhöhten Kosten aus dem Markt gedrängt werden. Der positive Effekt wäre dann aber nur von kurzer Dauer bzw. verkehrte sich langfristig sogar in sein Gegenteil, weil der umweltschützende Akteur im schlimmsten Fall handlungsunfähig geworden ist (vgl. [10]).

((6)) Es stellt sich demnach die Frage, ob in *ökonomischen* Zusammenhängen der Rekurs auf die unbedingte Einhaltung bestimmter Imperative durch einzelne Akteure tatsächlich zielführend ist. Und ob es nicht – *in the long run* – viel angemessener ist, um gemeinsame positive Ziele auch Wirklichkeit werden zu lassen, sie *nicht* unmittelbar zur handlungsleitenden Maxime zu machen, sondern stattdessen ein differenzierteres Modell zu Grunde zu legen. Differenzierter, indem *gegenwärtige* empirische Bedingungen, obwohl oder gerade weil sie (noch) nicht dem denkbaren Idealzustand entsprechen, *systematisch* mit einbezogen werden. Und hier lassen sich im Kantischen Œuvre mehr Anleihen finden, als vermutlich gemeinhin gedacht wird. Dazu darf es nicht nur als Begründungsethik befragt werden, sondern auch als Gesellschaftstheorie, die die empirischen Bedingungen der Anwendung und Durchsetzung ethischer Grundsätze in den Blick nimmt. Zu unterscheiden sind dabei Bedingungen, die die Menschheit in der Hand hat – das sind im weitesten Sinne ordnungspolitische – und solche, denen wir aufgrund unserer *allgemeinen* Natur ausgesetzt sind, wie beispielsweise die ‚natürlichen Anlagen im Menschen‘. Wobei diese Natur nach Kant prinzipiell niemals das Denken und folglich die Handlungs*bestimmungen* vollständig determinieren kann; es gibt immer einen Freiraum des Denkens, durch den sich der Mensch *denkend* der Naturkausalität entziehen kann.

((7)) Geht es nun um die empirische Menschheitsentwicklung, lässt Kant der Natur in Form des ‚Wetteifers‘ zwischen Menschen und zwischen Staaten die Funktion zukommen, eine – wenn nicht *die* – wesentliche Rolle zu spielen.² Auch wenn es richtig ist, dass für Kant der ‚Wetteifer‘ nicht die Bedeutung des marktwirtschaftlichen Wettbewerbs hatte, handelt es sich doch *strukturell* um die gleiche interaktionsbasierte Figur – die bspw. auch in Adam Smiths ‚unsichtbarer Hand‘ und in Hegels ‚List der Vernunft‘ steckt [vgl. [5]]. So lassen sich zwar keine Kantischen Analysen der Weisen des Wirtschaftens diskutieren; wohl aber die *Figur* und *Funktion* des *Wettbewerbs* in Bezug auf die Verwirklichung irdischer, auf Freiheit gegründeter Sittlichkeit. Diese Figur findet sich in unterschiedlichen Kontexten, denen aber gemeinsam ist, dass sie durchgehend als Interaktionsstruktur analysiert wird. So ist sie zum einen die Folge allgemeiner ‚Naturanlagen im Menschen‘, die zu mehr oder weniger allgemein anzutreffenden Verhaltensmustern der Einzelnen im Zusammenspiel mit den anderen führen. Zum anderen taucht sie im Zusammenhang mit möglichen oder bereits eingetroffenen sozio-historischen Veränderungen auf, die die ganze Menschheit betreffen. Diese Veränderungen interpretiert Kant als positive Entwicklung, als Fortschritt, dessen ‚natürlichen‘ Motor er eben gerade in dem Interaktionsmuster sieht, das er ‚Wetteifer‘ nennt.

((8)) Die hier vorgestellte Interpretation will aus Kant keinen Wirtschaftstheoretiker oder gar Wirtschaftsethiker machen, wie das bspw. in jüngerer Zeit in US-amerikanischen Publikationen vor allem mit Bezug auf Adam Smith zu finden ist (vgl. [7]; [12]; [20]). Allerdings scheint mir dennoch die Idee, Kant auch unter einer ordnungspolitischen Perspektive zu lesen, sinnvoll (vgl. [16]). Ohne dies also in Abrede stellen zu wollen, soll stattdessen auf die Nähe zur grundlegenden Hegelschen Entwicklungsidee hingewiesen und Kant wenigstens zum Teil aus einer rein ahistorisch verstandenen ethischen Position entlassen werden. Zudem macht so eine Interpretation deutlich, warum es notwendig ist, sich gerade mit Kants anthropologischen Schriften in (wirtschafts)ethischen Fragen auseinander zu setzen – und nicht nur mit den sogenannten Grundlegungsschriften für die reine Moralphilosophie. Durch die Fokussierung auf den empirisch argumentierenden Gesellschaftstheoretiker

² Der wörtlichere lateinisch-französische Ausdruck *concursum* findet sich in seinen Schriften lediglich als „Beitritt oder Mitwirkung zu einer Wirkung in der Sinnenwelt“ (*ZeF* AA Bd. 8: 361 Anm.).

Kant rückt die rein individuell ausgelegte handlungsethische Perspektive in den Hintergrund, um einer erweiterten, differenzierteren Perspektive, die auch Interaktionsstrukturen mit einbezieht, Platz zu machen. Das bedeutet nicht, der theorieleitenden Prämisse zuzustimmen, nach der mögliche Handlungsoptionen immer schon durch die gesellschaftlich-wirtschaftliche Realität determiniert und daher unausweichlich festgelegt seien. Stattdessen soll mit dieser Perspektive die kritisch-pragmatische Herangehensweise Kants in Bezug auf Fragen ‚empirischer Umsetzungsstrategien‘ für eine sittliche Welt, die seiner Idee verwirklichter Freiheit immer näher kommt bzw. immer ähnlicher wird, deutlich werden. Sie kann auch in Bezug auf wirtschaftsethische Fragestellungen fruchtbar gemacht werden.

((9)) Der Essay entwickelt diese Perspektive in drei Schritten, denen ein paar knapp gehaltene Anregungen für die wirtschaftsethische Diskussion folgen: Zunächst wird unter 2 *Apriorische Begründung versus empirische Anwendungsbedingungen* die theoretische Differenz zwischen apriorischem Begründungsdiskurs und einem Anwendungsdiskurs, der die empirischen Bedingungen mit einbeziehen muss, skizziert. In Abschnitt 3 ‚Wetteifer‘ in *Kants nicht-kritischen Schriften* wird die Bestimmung des ‚Wetteifers‘ als Folge einer natürlichen Eigenschaft des Menschen rekonstruiert: Er ist bei Kant ein Mittel der Natur, mit dem sie Kunst und Kultur fördert, aber auch zur Etablierung des Rechts beiträgt. Vor diesem Hintergrund wird unter 4 *Die Freiheitsidee als begründende Orientierung, Einschränkung und Bedingung* ein Entwicklungsmodell gewonnen, das als dynamisches Denkmuster für Anwendungsfragen dienen kann. Den Schluss bilden einige *Anregungen für den wirtschaftsethischen Diskurs*.

2. Apriorische Begründung versus empirische Anwendungsbedingungen

((10)) Kant unterscheidet streng zwischen einer Moralphilosophie, deren *Begründung* theologisch oder empirisch erfolgt, und seiner eigenen, die er apriorisch, rein aus Begriffen der Vernunft für möglich hält. Das heißt, dass die Argumente dafür, warum ein Handeln oder das Einrichten der gesellschaftlichen Ordnung eine bestimmte Form oder Struktur haben sollte, nicht dogmatisch, empirisch oder pragmatisch sein dürfen, sondern einzig und allein mit dem Begriff der Freiheit oder der praktischen Vernunft selbst begründet werden dürfen (vgl. [19]). Das impliziert auch eine strenge Unterscheidung zwischen empirisch gewonnenen Erkenntnissen als Ausgangspunkt moralischer Begründung – die Kant ausnahmslos ablehnt – und der empirischen, je gegenwärtigen Wirklichkeit als Anwendungsgebiet moralischer Grundsätze.

((11)) Die faktische sozio-kulturelle historische Realität ist für Kant vollkommen unerheblich, wenn es um die reine Moralphilosophie geht, in der Moralität und Sittlichkeit dadurch begründet werden, dass sie konsistent denkmöglich sind. In der ‚Methodenlehre‘ am Ende der *Kritik der reinen Vernunft* heißt es, dass die Philosophie der reinen Vernunft erstens Kritik sei, d.h. die Untersuchung der Vernunft „in Ansehung aller reinen Erkenntnis a priori“, und zweitens Metaphysik als „philosophische Erkenntnis aus reiner Vernunft im systematischen Zusammenhange“ (*KrV* A 841 / B 869) heiße. Unter ‚Metaphysik‘, so Kant weiter, könne aber auch alles zusammen gefasst werden, „was jemals a priori erkannt werden kann“ (ebd.), und was vom mathematischen und empirischen Vernunftgebrauch *verschieden* sei. Die Metaphysik der Sitten, so fährt er fort, enthalte „die Prinzipien, welche das Tun und Lassen a priori bestimmen und notwendig machen. Nun ist die Moralität die einzige Gesetzmäßigkeit der Handlungen, die völlig a priori aus Prinzipien abgeleitet wer-

den kann. Daher ist die Metaphysik der Sitten eigentlich die reine Moral, in welcher keine Anthropologie (keine empirische Bedingung) zum Grunde gelegt wird.“ (ebd.).

((12)) Kant zwingt uns also, die reine, a priori ableitbare Moralphilosophie und die empirisch gewonnene Anthropologie bzw. Gesellschaftstheorie *theoretisch* strikt von einander zu unterscheiden. Die erste fragt aus einer theoretisch-logischen Perspektive nach der *Begründung* und der theoretisch konsistenten *Ableitung* der reinen Moralphilosophie aus dem a prioriischen *Freiheitsbegriff*. Die zweite fragt aus einer empirisch-praktischen Perspektive nach den faktischen *Anwendungsbedingungen* dieser Moralphilosophie angesichts konkreter empirischer Situationen. Kant verbittet sich demnach jegliche Einmischung von ‚Außen‘, wenn es um die *Begründung* der Moral(philosophie) geht. Alle Arten von Gesetzen, die nicht aus der Vernunft selbst stammen, die nicht *autonom* hervorgebracht werden, nennt er heteronom und erklärt sie schon deswegen für den ethischen Begründungsdiskurs für ungültig. So heißt es in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) zur Erläuterung des *Pflichtbegriffes*, der nur durch einen *kategorischen Imperativ* ausgedrückt werden könne:

„Hier sehen wir nun die Philosophie in der Tat auf einen mißlichen Standpunkt gestellt, der fest sein soll, unerachtet er weder im Himmel noch auf der Erde an etwas gehängt oder woran gestützt wird. Hier soll sie ihre Lauterkeit beweisen als Selbsterhalterin ihrer Gesetze, nicht als Herold derjenigen, welche ihr ein eingepflanzter Sinn oder wer weiß welche vormundschaftliche Natur einflüstert, die insgesamt, sie mögen immer besser sein als gar nichts, doch niemals Grundsätze abgeben können, die die Vernunft diktiert, und die durchaus völlig *a priori* ihren Quell und hiermit zugleich ihr gebietendes Ansehen haben müssen: nichts von der Neigung des Menschen, sondern alles von der Obergewalt des Gesetzes und der schuldigen Achtung für dasselbe zu erwarten, oder den Menschen widrigenfalls zur Selbstverachtung und innerem Abscheu zu verurteilen.“ (GMS AA Bd. 4, 425f.).

((13)) Nun ließe sich gegen das Pochen auf apriorische Reinheit einwenden, dass der Pflichtbegriff selbst ja eigentlich nur dadurch relevant wird, dass die Menschen ihren Willen nicht nur aus freier praktischer Vernunft bestimmen, sondern eben auch aus partikularen konkreten Interessen, d.h. ‚aus Neigung‘. Richtig – aber hierbei handelt es sich immer noch um ein *Gedankenexperiment* (vgl. [6], 17), in dem Kant auslotet, ob und wie die freie Selbstbestimmung des allgemeinen vernünftigen Willens, die er im Pflichtbegriff konstruiert, denkbar ist! Und dies gänzlich unabhängig von den immer auch vorhandenen, anderen ‚Bestimmungsgründen‘ des Willens. Die kategorischen Imperative

„schlossen zwar von ihrem gebietendem Ansehen alle Beimischung irgendeines Interesses als Triebfeder aus, ebendadurch[,] daß sie als kategorisch vorgestellt wurden; sie wurden aber nur kategorisch *angenommen*, weil man dergleichen annehmen musste, wenn man den Begriff von Pflicht erklären wollte. Daß es aber praktische Sätze gäbe, die kategorisch geböten, könnte für sich nicht bewiesen werden“ (GMS AA Bd. 4: 431).

Letzteres ist aus der Perspektive Kants auch gar nicht notwendig – denn es geht ihm darum zu zeigen, wie praktische Sätze *widerspruchsfrei* allein auf der Grundlage der Idee praktischer Freiheit *denkmöglich sind* und sich konstruieren lassen.

((14)) In Bezug auf die Möglichkeit, individuelle Moralität und gesellschaftliche Sittlichkeit zu *begründen*, spielen also die Erkenntnisse aus der empirisch gewonnenen Anthropologie keine Rolle. Abbildung 1 zeigt, welche Schriften Kants welchen Erkenntnisarten und welchem Diskurstypus zugeordnet werden können. Damit verdeutlicht sie, dass der Anwendungsdiskurs sowohl die Moralphilosophie als auch die Anwendungsbedingungen gleichermaßen in den Blick nehmen muss. Wenn es um die Begründung geht, ist die Vernunft die einzige, die befragt werden darf. Denn nur so ist garantiert, dass ihre Gesetze auch tatsächlich autonom gewonnen, d.h. aus dem apriorischen Begriff reiner Freiheit abgeleitet werden, dass die Menschheit selbst die Gesetze entwirft, denen sie sich wollend ‚unterwirft‘. Deshalb interessiert zunächst auch nicht, inwiefern der apriorische, begründende

Freiheitsbegriff wie auch die aus ihm autonom ableitbaren apriorischen (Rechts-)Gesetze angesichts der historisch verorteten Menschen bzw. Menschheit wenigstens annäherungsweise Wirklichkeit werden könnten. Kants Problem war an dieser Stelle ein anderes: nämlich wie sich gegen die Ansprüche der Kirche und der Empiristen *Moral allein* aus menschlicher *Vernunft begründen* lasse. Der Gegner ist nicht die Empirie selbst – sondern eine empiristische oder theologische Begründungsstrategie.

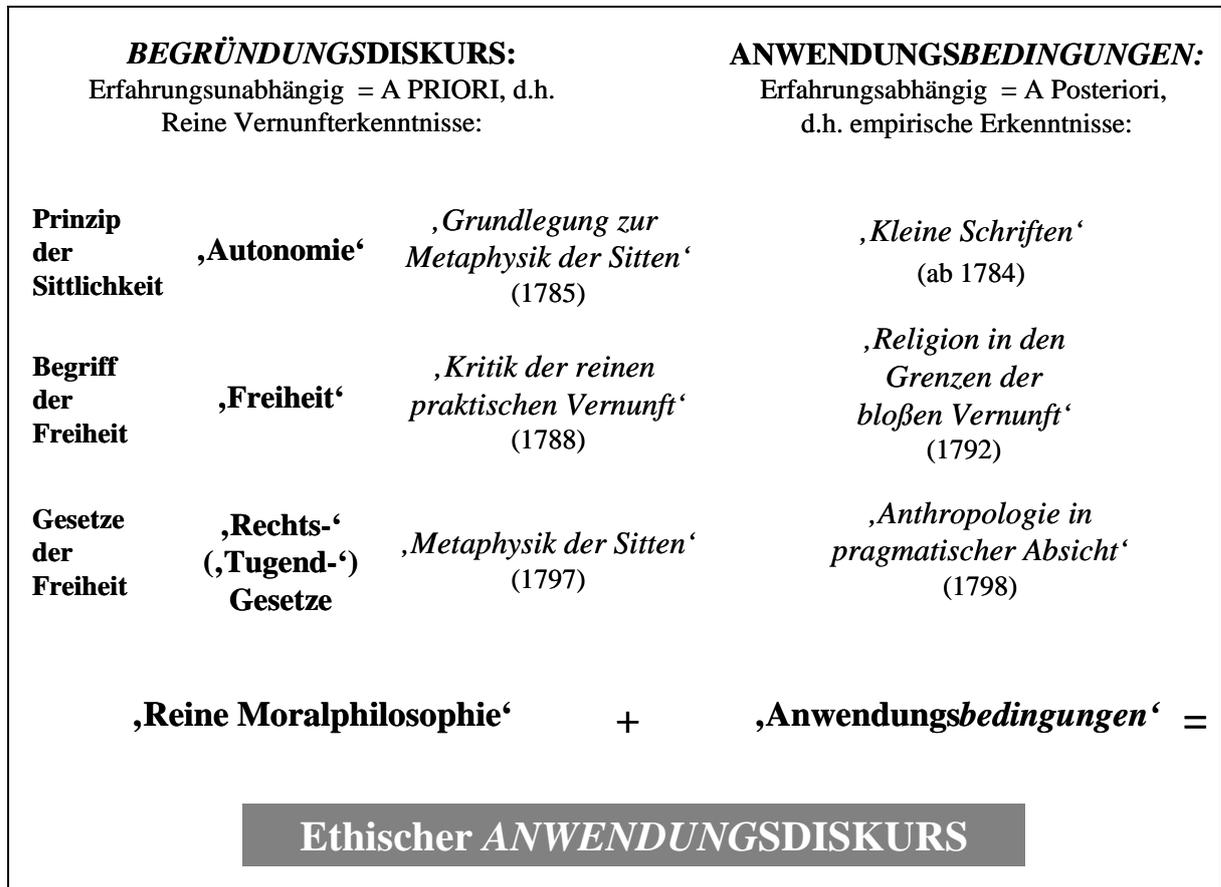


Abb. 1: Die Komponenten des ethischen Anwendungsdiskurses

((15)) Mit seiner Unterscheidung von reiner Moralphilosophie und Analyse der Anwendungsbedingungen insistiert Kant aber weder auf der Macht des Apriorischen über das Empirische, noch vertritt er eine bloße Umkehrung dieses Verhältnisses, so dass man auch nicht davon sprechen könnte, die Implementierungsbedingungen schlugen auf die Geltung durch (vgl. [11], 111). Stattdessen insistiert er auf deren Differenz und auf der begründenden wie orientierenden Funktion der Ersteren (vgl. *GMS* AA Bd. 4, 410). Die Schriften, in denen die reine Moralthorie entworfen wird, haben daher einen anderen Theoriestatus als die anthropologisch-politischen Schriften: Sie erlauben *in der Begründungsargumentation* keinerlei Rekurs auf die Empirie. D.h. nicht, dass sie wichtiger wären, sondern nur, dass der theoretische Begründungsdiskurs und die Analyse der empirischen Anwendungsbedingungen zwei verschiedene Diskurse darstellen, die in einem angemessenen Anwendungsdiskurs aufeinander bezogen werden müssen. Die Aufgabe besteht demnach darin, das *Wie* dieses Verhältnisses zu bestimmen.

((16)) Auch entspricht die Differenz zwischen Begründungs- und Anwendungsdiskurs nicht etwa der Differenz zwischen Theorie und Praxis – das betont Kant immer wieder. Stattdessen ist ein weiterer konstruktiver Schritt erforderlich, wie sich die reine Lehre des Denkmöglichen auch mit der empirischen Wirklichkeit zusammen bringen lässt:

„Also unterscheiden sich die moralischen Gesetze samt ihren Prinzipien [...] von allem übrigen, darin etwas Empirisches ist [...] und auf den Menschen angewandt, entlehnt sie nicht das Mindeste von der Kenntnis desselben (Anthropologie), sondern gibt ihm als vernünftigem Wesen Gesetze *a priori*, die freilich noch durch Erfahrung geschärfte Urteilskraft erfordern, um teils zu unterscheiden, in welchen Fällen sie ihre Anwendung haben, teils ihnen Eingang in den Willen des Menschen und Nachdruck zur Ausübung zu verschaffen, da dieser, als selbst mit so vielen Neigungen affiziert, der Idee einer reinen praktischen Vernunft zwar fähig, aber nicht so leicht vermögend ist, sie in seinem Lebenswandel *in concreto* wirksam zu machen.“ (GMS AA Bd. 4, 389, T.S.-K.).

Erfahrung schließt aber eine Analyse der sozio-historischen empirischen Bedingungen ein, will man wissen, wie Moralität und Sittlichkeit realisiert werden. Es ist also unumgebar, in praktischen Anwendungsfragen immer auch die Gegenwart empirisch-anthropologisch zu konsultieren: Beide müssen in das Modell moralischer Orientierung einfließen, aufgrund dessen der Anwendungsdiskurs geführt werden kann, der sich an Kant anlehnen will. Dafür bietet es sich an zu skizzieren, welche empirischen Bedingungen Kant selbst beobachtet und wie er sie bewertet hat. Denn in die empirischen Anwendungsbedingungen fließen auch die Mechanismen ein, die sich die Natur ‚hat einfallen lassen‘, um dem, was vernünftig ist, auch in der Wirklichkeit nahe zu kommen. Und hier kommt Kant zufolge dem ‚Wetteifer‘ als Interaktionsmuster eine bedeutende Rolle zu: Er ist an der Etablierung der empirisch-gesellschaftlichen Voraussetzungen dafür, vernünftig, d.h. in Freiheit, die eigenen Zwecke verfolgen zu dürfen und zu können, maßgeblich beteiligt. Das gilt es im Folgenden zu zeigen, um in Anschluss unter Berücksichtigung dieses empirischen Befundes das Entwicklungsmodell skizzieren zu können.

3. *Wetteifer‘ in den nicht-kritischen Schriften*

((17)) Der Blick in das etymologische Wörterbuch der Gebrüder Grimm verrät, dass der Wettbewerb ein Wort jüngeren Alters ist: ‚Wettbewerb‘ tauche erst im späten 19. Jhd. als Übersetzung des franz. ‚concurrency‘ auf, und zwar als Schlagwort der liberalen Wirtschafts- und Soziallehre. In der Ausgabe von 1911 definiert der *Grimm* ihn als: „Leistungskampf in Handel und Wirtschaft, [...] als das Verhältnis solcher Personen zueinander, die mit Aufwand irgendwelcher Mittel einen Zweck erstreben, den sie nicht alle erreichen können.“ ([9]). In den folgenden Jahren habe der Wettbewerb als soziale Praxis auch Eingang in andere, nicht primär wirtschaftliche gesellschaftliche Zusammenhänge erhalten, wie etwa in künstlerischen, wissenschaftlichen und sportlichen Leistungsvergleichen oder Innovationen. Derzeit bedeutet ‚Wettbewerb‘ im Allgemeinen das Erreichen eines bestimmten Zwecks oder Ziels, *indem mehrere Personen, Ideen oder Gegenstände* in vergleichender Weise gegeneinander antreten, sich einer oder wenige als Gewinner durchsetzen und die übrigen in Bezug auf die Realisierung dieses Zweck hinter sich lassen. Der Wettbewerb ist also keinesfalls auf die wirtschaftliche Praxis beschränkt und bildet so auch nicht ihr Alleinstellungsmerkmal. Im Gegenteil: Es scheint, als sei der Vergleich mit anderen eine der häufigsten sozialen Interaktionsformen. Fast jeder konkurriert mit vielen anderen um die Erreichung bestimmter Zwecke in ganz verschiedenen Gebieten und Zusammenhängen. Wobei das, worum konkurriert wird, nicht bloß selbst erbrachte Leistungen sind: Denn es geht auch um Aussehen, Herkunft, Geschlecht etc.

3.1 ‚Wetteifer‘ als empirische ‚Anlage zum Guten‘ im Menschen

((18)) Auch in den anthropologischen Schriften Kants kommen dem ‚Wetteifer‘ sowohl Bedeutungsvielfalt als auch unterschiedliche Wertungen zu, wenn auch nicht in der heutigen Bandbreite. Die prinzipiell positive, aber auch mögliche negative Bewertung richtet sich nach der *quantitativen Ausprägung*, in der er zu Tage tritt, und nicht etwa nach den Gebieten, auf denen er erlaubt und gewünscht wäre. ‚Wetteifer‘ zählt für Kant zu den angeborenen Anlagen, die den Menschen als Einzelexemplaren der Menschengattung grundsätzlich mitgegeben sind. So führt Kant in der *Religion in den Grenzen der bloßen Vernunft* (1792) unter der Zwischenüberschrift ‚Von der ursprünglichen Anlage zum Guten in der menschlichen Natur‘ drei ‚Klassen‘ oder ‚Elemente‘ der Bestimmung des Menschen an: Die erste ist die ‚Anlage für die Thierheit des Menschen‘ als eines lebenden; die zweite die ‚Anlage zur Menschheit des Menschen‘ als eines lebenden *und* zugleich vernünftigen, und die dritte ist die ‚Anlage zur Persönlichkeit‘ als eines vernünftigen und zugleich zur Zurechnung fähigen Wesens (vgl. hier und für das Folgende *RGV AA Bd. 6, 26 ff.*).

((19)) Unter den ‚Anlagen zur Thierheit‘ versteht Kant eine ‚bloß mechanische Selbstliebe‘, die in drei Ausprägungen vorkommt: als Selbsterhaltungstrieb, als Fortpflanzungs- und Aufzuchtstrieb zur Arterhaltung sowie als Trieb zur Gemeinschaft mit anderen Menschen; sie erfordere keine Vernunft. Die ‚Anlagen für die Menschheit des Menschen‘, womit Kant die Anlagen meint, die der Gattungsentwicklung zugute kommen, erscheinen als ‚vergleichende Selbstliebe‘ und zwar sowohl in physischer als auch vernünftiger Hinsicht. Hier sei praktische Vernunft notwendig, aber nicht als Triebfeder (zur moralischen Willensbestimmung), sondern weil das Vergleichen Vernunft erfordere. Die Anlage für die Persönlichkeit ist als ‚Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz, als einer für sich hinreichenden Triebfeder‘ des Willens definiert. Sie braucht also praktische Vernunft, und zwar auch und vor allem als Ursprung und Triebfeder der Selbstbestimmung.

„Wenn wir die drei genannten Anlagen nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit betrachten, so finden wir, daß die erste keine Vernunft, die zweite zwar praktische, aber nur andern Triebfedern dienstbare, die dritte aber allein für sich selbst praktische, d.i. unbedingt gesetzgebende, Vernunft zur Wurzel habe.“ (*RGV AA Bd. 6, 28*)

Auf die ersten beiden Anlagen können nach Kant ‚allerlei Laster aufgepfropft werden‘, allerdings ohne dass diese in den Anlagen bereits angelegt seien! Auf die dritte aber könne „schlechterdings nichts Böses gepfropft werden“ (*RGV AA Bd. 6, 27*), weil sie eigentlich die Idee des moralischen Gesetzes sei und damit die eigentliche Persönlichkeit selbst – die somit einen ganz universellen Charakter hat.

((20)) Da der ‚Wetteifer‘ eine Ausprägung der zweiten Anlage, also der ‚vergleichenden Selbstliebe‘ ist, kann er in einer guten Ausprägung als Neigung oder in einer schlechten Ausprägung als Laster vorkommen. *Vergleichende* Selbstliebe bestehe darin,

„sich nämlich nur in Vergleichung mit andern als glücklich oder unglücklich zu beurtheilen. Von ihr rührt die Neigung her, sich in der Meinung anderer einen Werth zu verschaffen; und zwar ursprünglich bloß den der Gleichheit: keinem über sich Überlegenheit zu verstatten ...“ (*RGV AA Bd. 6, 27*).

Allerdings sei dieser auf Gleichheit sinnende Vergleich ‚mit der beständigen Besorgnis verbunden‘, daß Andere nach Überlegenheit strebten, woraus sich die ungerechte Begierde ergebe, selbst den Anderen überlegen sein zu wollen. Auf diese erst durch die Interaktion *entstandene* ‚ungerechte Begierde pfpfen sich‘ dann weitere ‚Feindseligkeiten‘. Es lässt sich philologisch an dieser Stelle nicht klar ermitteln, ob Kant die ursprünglich positiv kon-

notierte Neigung zum ‚Wetteifer‘ durch präventive Gegenmaßnahmen zunächst als ‚Eifersucht‘ und ‚Nebenbuhlerei‘ denkt, oder ob der ‚Wetteifer‘ selbst bereits das Ergebnis der präventiven, antizipierenden Re-Aktion ist:

„Hierauf, nämlich auf Eifersucht und Nebenbuhlerei, können die größten Laster geheimer und offenbarer Feindseligkeiten gegen Alle, die wir als für uns Fremde ansehen, gepropft werden: die eigentlich doch nicht aus der Natur ihrer Wurzel selbst entsprossen; sondern bei der besorgten Bewerbung Anderer zu einer uns verhaßten Überlegenheit über uns Neigungen sind, sich der Sicherheit halber diese über Andere als Vorbauungsmittel selbst zu verschaffen: da die Natur doch die Idee eines solchen Wetteifers (der an sich Wechselliebe nicht ausschließt) nur als Triebfeder zur Cultur brauchen wollte. Die Laster, die auf diese Neigungen gepropft werden, können daher auch Laster der Cultur heißen und werden im höchsten Grade ihrer Bösartigkeit [...] z.B. im Neide, in der Undankbarkeit, der Schadenfreude u. s. w., teuflische Laster genannt.“ (ebd.)

((21)) Klarheit wäre hier aber insofern von Bedeutung, als sie es zuließe zu entscheiden, auf welcher theoretischen Ebene Kant den ‚Wetteifer‘ ansiedelt und welche Struktur er folglich positiv konnotiert: Die ‚Wechselliebe‘ deutet darauf hin, dass der ‚Wetteifer‘ auf der Ebene der ‚vergleichenden Selbstliebe‘ zu finden ist, die lediglich auf die Anerkennung der *Gleichwertigkeit* durch Andere abzielt. Die Stellung im Satz und die Wendung ‚eines solchen‘ deuten hingegen darauf hin, dass der ‚Wetteifer‘ bereits als das Resultat der präventiven Gegenmaßnahme interpretiert wird, die aus Sorge vor dem Überlegenheitsstreben Anderer auf die eigene *Überlegenheit* abzielt. Dies entspräche spieltheoretisch dem Modell des *prisoners' dilemma*, in dem Defektieren aus Präventionsüberlegungen die rational dominante Strategie darstellt (vgl. [15]).

((22)) Sucht man zur Klärung dieser Frage in anderen Schriften, so wird man wiederum auf beide Lesarten verwiesen: Im § 71 der *Anthropologie* etwa geht es um den ‚Wetteifer in Modedingen‘, der nach Kant ohne Zweifel ein ‚Übertreffen des Anderen‘ meint. Auch im § 72, der von der ‚Üppigkeit‘ handelt – ist er geschmackvoll, heißt er ‚Luxus‘, ist er es nicht, ‚Schwelgerei‘ – scheint Kant zunächst beide für überflüssig bzw. für gesellschaftlich schlecht zu erachten. Anschließend wägt er aber deren Wirkungen für die ‚Wohlfahrt‘ erneut ab, um festzustellen, dass Luxus „mit der fortschreitenden Cultur des Volks (in Kunst und Wissenschaft) vereinbar“ (*Anth AA 7*, 249f.) sei – im Gegensatz zur ‚Schwelgerei‘. Auch deutet er an, dass einer Regierung das Regieren ihres Volkes leichter falle, wenn sie Luxus weder reglementierte (‚Aufwandsgesetze‘) noch verböte,

„da Üppigkeit eigentlich nicht dem häuslichen, sondern nur dem öffentlichen Leben vorgerückt werden kann, das Verhältniß des Staatsbürgers zum gemeinen Wesen, was die Freiheit im Wetteifer betrifft, um in Verschönerung seiner Person oder Sachen (in Festen, Hochzeiten und Leichenbegängnissen und so herab bis zu dem guten Ton des gemeinen Umgangs) dem Nutzen allenfalls vorzugreifen, schwerlich mit Aufwandsverboten belästigt werden dürfe: weil sie doch den Vortheil schafft, die Künste zu beleben, und so dem gemeinen Wesen die Kosten wieder erstattet, welche ihm ein solcher Aufwand verursacht haben möchte.“ (*Anth AA Bd. 7*, 250)

Wiederum erscheint der ‚Wetteifer‘ im Zusammenhang mit der Kultur – hier spezifisch in Bezug auf die schönen Künste – und er ist es, der sie ‚belebt‘, auch wenn der Preis dafür die staatliche Gewährung des Luxus ist. Schließlich nennt Kant in der *Anthropologie* eine weitere Art des ‚Wetteifers‘: die ‚des weiblichen Geschlechts, um Gunst und Vorteil bei den Männern zu gewinnen‘ (*Anth AA Bd. 7*, 305). Wenn es um den Charakter der Frauen geht, erscheint die Eigenschaft, dass ‚dieses Geschlecht ständig miteinander stritte, während es sich mit dem anderen Geschlecht, den Männern, gut verstünde, als bloße natürliche Folge des genannten Wetteifers‘. Da aber die Neigung zu Herrschen das eigentliche Ziel aller Menschen sei, sei diese Art weiblichen ‚Wetteifers‘ nur das Mittel zur Erreichung dieses Ziels.

((23)) All diese Ziele sind aber für Kant subjektive Ziele der konkreten Menschen – und nicht etwa objektive Zwecke der Menschheit bzw. der Vernunft –, deren Verfolgung die Natur sinnvoller Weise eingerichtet hat. Denn das weibliche Geschlecht erfüllt auf diese Weise zweierlei Aufgaben: die Arterhaltung und die Kultivierung und Verfeinerung der Gesellschaft, „wenn gleich dadurch eben nicht zur Moralität selbst, doch zu dem, was ihr Kleid ist, dem gesitteten Anstande, der zu jener die Vorbereitung und Empfehlung ist“ (*Anth AA Bd. 7, 306*). Demnach stört die Verfolgung dieser Ziele die Moralität nicht – im Gegenteil scheint Kant anzunehmen, dass durch sie wenigstens schon einmal der moralische Schein gewahrt wird, was echte Moralität wenigstens vorbereite (*Anth AA Bd. 7, 151f*).³

((24)) Auch wenn sich aus den zitierten Textstellen nicht eindeutig entscheiden lässt, ob Kant ein gutes und ein schlechtes *Ziel* beim ‚Wetteifer‘ unterscheidet – den Wunsch nach Gleichwertigkeit versus dem nach Besserstellung gegenüber anderen –, so lässt sich in jedem Fall festhalten, dass der ‚Wetteifer‘ im anthropologischen Zusammenhang von ihm an sich *positiv konnotiert* wird. ‚Wetteifer‘ wird vornehmlich als Idee und als Interaktionsweise bestimmt, dessen sich die *menschliche* Natur zur fortschreitenden Kultivierung ihrer selbst bedient. Zwar gelte es, Maß zu halten, weil im Zuge des ‚Wetteifers‘ Laster entstehen und verfestigt werden könnten. Nichtsdestotrotz fungiert er als Entwicklungs- und Fortschrittsmotor, der zur Realisierung des Guten schlechthin dient. Denn alle drei Anlagen werden in der *Religionsschrift* als Anlagen zum Guten (Selbsterhalt, Selbstvergleich und die Anlage zur moralischen Persönlichkeit) bezeichnet, die *zur Beförderung des Guten* dienen:

„Alle diese Anlagen sind nicht allein (negativ) gut (sie widerstreiten nicht dem moralischen Gesetze), sondern sind auch Anlagen zum Guten (sie befördern die Befolgung desselben). Sie sind ursprünglich, denn sie gehören zur Möglichkeit der menschlichen Natur.“ (*RGV AA Bd. 6, 28*)

Dass sie ‚nicht allein negativ gut sind‘ bedeutet erstens, dass diese Anlagen dem moralischen Gesetz *nicht* widersprechen, nicht gegen es agieren. Dies aber zweitens nicht etwa, weil sie ihm alle indifferent gegenüber stünden, sondern indem sie ihm, jede auf ihre Weise, sogar dienen, indem sie ‚seine Einhaltung befördern‘ – wenn sie ‚zweckdienlich gebraucht‘ werden: Die ersten, die ‚Anlagen zur Thierheit‘, sorgen für den Erhalt der Menschheit und stellen damit trivialer Weise eine notwendige Bedingung für die historische Entwicklungsmöglichkeit der Moralität dar. Die zweiten, die ‚Anlagen für die Menschheit des Menschen‘, dienen dem Gesetz, weil sie, wie noch genauer gezeigt wird, durch den ‚Wetteifer‘ zur Etablierung einer konstitutiven Ordnung der Gesellschaft beitragen. Und schließlich die dritte, die ‚Anlage zur Persönlichkeit‘, dient dem Gesetz, weil hier die Idee und Grundvoraussetzung jeder Moralität – die freie Vernunft – praktisch werden kann, indem sie als freier Wille die Handlungen im Sinne der Freiheit orientiert und folglich mitbestimmt.

((25)) Der ‚Wetteifer‘ als empirisches Konkurrenzverhalten scheint also für Kant nicht nur unproblematisch, sondern sogar zweckdienlich zu sein, wenn es um die Hervorbringung des ‚Guten‘ geht. In der *Kritik der reinen Vernunft* unterscheidet Kant terminologisch zwischen dem ‚Guten‘ und dem ‚sinnlich Angenehmen‘, wobei ersteres ein Gegenstand der reinen Vernunft sei (vgl. *KrV A 548 / B 576*). Wenn er hingegen vom ‚höchsten Gut‘ spricht, bringt er beide wieder zusammen. Denn das ‚höchste Gut‘ entspricht dem Gedanken, dass ein Mensch im gleichen Maße glücklich wird, in dem er sein Handeln moralisch, d.h. aus reiner praktischer Vernunft, bestimmt (vgl. *KrV A 801 / B 837* sowie [19], 72-76). Das ‚Gute‘ steht mithin für die widerspruchsfrei *denkbare* Verwirklichung von Moralität

³ Der hier aus pragmatischen Gründen gut geheiene ‚moralische Schein‘ darf wiederum nicht als Argument im Begründungsdiskurs oder gar als Rechtfertigung verwendet werden! Vgl. *KrV A 747/ B 775*.

und ‚Glückseligkeit‘, d.h. dafür, dass Sittlichkeit aus Freiheit *und* die Befriedigung all unserer Neigungen (vgl. *KrV* A 806 / B 834) *gleichermaßen* möglich sind. Aus anthropologischer Perspektive ist der ‚Wetteifer‘ ein in den Menschen angelegtes Interaktionsmuster, das es nach Kant nicht zu unterbinden gilt, weil es zweckdienlich ist.

((26)) Die funktionale Rolle des ‚Wetteifers‘ im Verwirklichungsprozess der Freiheit wird noch deutlicher, wenn man sich die übrigen Vorkommnisse von ‚Wetteifer‘ in den nicht-kritischen, die Menschheitsentwicklung betreffenden ‚Kleinen Schriften‘ ansieht. Allerdings trägt er hier nicht mehr bloß zu den privaten Glücksmomenten der Einzelnen bei, sondern ist maßgeblich beteiligt an der Etablierung einer gesellschaftlichen Ordnung auf der Grundlage praktischer Freiheitsgesetze. Dies ist natürlich immer auch für die Einzelnen von Bedeutung, weil die gesellschaftliche Ordnung zugleich eine der konkreten Bedingungen für ihr Leben und Agieren darstellt und es dadurch zu weiten Teilen – sei es positiv oder negativ – bestimmt.

3.2 ‚Wetteifer‘ als Motor der progressiven Menschheitsentwicklung

((27)) In *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* von 1784 schlägt Kant vor, den geschichtlichen Verlauf der Menschheit als vernünftig, zweckgerichtet und daher progressiv zu interpretieren. Mit einem solchen ‚Leitfaden *a priori*‘ – wie er seinen Vorschlag nennt – könne

„eine tröstende Aussicht in die Zukunft eröffnet werden, in welcher die Menschengattung in weiter Ferne vorgestellt wird, wie sie sich endlich doch zu dem Zustande emporarbeitet, in welchem alle Keime, die die Natur in sie legte, völlig können entwickelt und ihre Bestimmung hier auf Erden kann erfüllt werden. Eine solche *Rechtfertigung* der Natur – oder besser der Vorsehung – ist kein unwichtiger Bewegungsgrund, einen besonderen Gesichtspunkt der Weltbetrachtung zu wählen.“ (*IaG* AA Bd. 8, 30)⁴.

Wiederum ist es der ‚Wetteifer‘, dem die systematische Funktion zukommt, an diesem Fortschritt notwendig, weil ursächlich, beteiligt zu sein. Zunächst setzt Kant den möglicherweise unvernünftigen handlungsbestimmenden partikularen Absichten eine allgemeine vernünftige Naturabsicht entgegen. Denn das Mittel, dessen sich die Natur bei der Entwicklungsarbeit bediene, sei „der Antagonismus in der Gesellschaft, sofern dieser doch am Ende die Ursache [!] einer gesetzmäßigen Ordnung derselben wird“ (*IaG* AA Bd. 8, 20). Das Problem des Menschen sei, dass er in Gesellschaft ‚alles bloß nach seinem Sinne richten‘ wolle und sich daher überall Widerstand erwarte – so wie er selbst auch zum ‚Widerstand gegen andere geneigt sei‘.

„Dieser Widerstand ist es nun, welcher alle Kräfte des Menschen erweckt, ihn dahin bringt, seinen Hang zur Faulheit zu überwinden, und getrieben durch Ehrsucht, Herrschsucht oder Habsucht, sich einen Rang unter seinen Mitgenossen zu verschaffen [...]. Da geschehen wohl die ersten Schritte aus der Rohigkeit zur Kultur.“ (*IaG* AA Bd. 8, 21)

((28)) Auf eine kurze Polemik gegen Rousseau folgt als Resümee: „Dank sei also der Natur für die Unvertragsamkeit, für die mißgünstig wetteifernde Eitelkeit, für die nicht zu befrie-

⁴ Wie eine solche Geschichtsinterpretation aussehen könnte, zeigt er in einem anderen kurzen Aufsatz *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* von 1786, in dem er die biblische Vertreibung aus dem Paradies nicht als Verfallsgeschichte, sondern als Entwicklungsfortschritt der Vernunft rekonstruiert. Dabei ist es systematisch unerheblich, ob Kants teleologische Vorschläge theologisch interpretiert werden müssen, da er jegliche Prädeterminationslehre für nicht beweisbar hält und ihr daher auch keinen Begründungsstatus zuschreiben kann (vgl. hierzu seine eher ablehnende Stellungnahme in *ZeF* AA Bd. 8, 362)

digende Begierde zum Haben, oder auch zum Herrschen! Ohne sie würden alle vortrefflichen Naturanlagen in der Menschheit ewig unentwickelt schlummern. Der Mensch will Eintracht; aber die Natur weiß besser, was für seine Gattung gut ist; sie will Zwietracht.“ (IaG AA Bd. 8, 21). Kant *dankt* also der ‚Natur des Menschen‘, die er hier als natürliche Disposition bestimmter, empirisch beobachtbarer Verhaltensweisen, wie Wetteifer, Zwietracht und Antagonismus auffasst, die daraus erwachsen, andere übertreffen und beherrschen zu wollen. Und er dankt ihr, weil er diese Verhaltensweisen *für unabdingbar hält*, wenn es um den Fortschritt der gesamten Menschheit geht. Die *empirische* Zielgerade dieses Fortschritts besteht für Kant in der Etablierung einer auf Freiheit gegründeten gesellschaftlichen Ordnung. So sieht Kant die größte Herausforderung für die Menschen darin, Gesellschaft so zu formieren, dass sie die Bedingungen für soviel Freiheit wie möglich – auch für den Antagonismus! – bereit stellt und dennoch so rigide, d.h. rechtsstaatlich wie nötig verfährt:

„Da nur in der Gesellschaft und zwar derjenigen, die die größte Freiheit, mithin einen durchgängigen Antagonismus ihrer Glieder, und doch die genaueste Bestimmung und Sicherung der Grenzen dieser Freiheit hat, damit sie mit der Freiheit des anderen bestehen könne, – da nur in ihr die höchste Absicht der Natur, nämlich die Entwicklung aller ihrer Anlagen, in der Menschheit erreicht werden kann [...]: so muß eine Gesellschaft, in welcher *Freiheit unter äußeren Gesetzen* im größtmöglichen Grade, d.i. eine vollkommen *gerechte bürgerliche Verfassung* die höchste Aufgabe der Natur für die Menschengattung sein. [...] Alle Kultur und Kunst, welche die Menschheit zieret, die schönste gesellschaftliche Ordnung, sind Früchte der Ungeselligkeit, die durch sich selbst genötigt wird, sich zu disziplinieren und so durch abgedrungene Kunst die Keime der Natur vollständig zu entwickeln.“ (IaG AA Bd. 8, 22).

((29)) Der ‚Wetteifer‘ ist also für Kant nicht nur maßgeblich an der Hervorbringung von Kultur und Kunst beteiligt, sondern er dient auch der Entwicklung der Menschheit, weil eine seiner ‚Früchte‘ die gesellschaftliche Ordnung selbst ist. So erscheinen die Bürgerliche Verfassung und der ‚Wetteifer‘ nicht etwa als Gegenspieler, sondern die aus dem Wissen um die eigenen Widerstände oder die der Anderen entstandene ‚Ungeselligkeit‘ ist zugleich die ‚Ursache‘, die sich selbst zur bürgerlichen Verfassung ‚nötigt‘, diese also um ihrer selbst Willen hervorbringt! Für Kant verwirklichen die gerechte bürgerliche Verfassung und der ‚Wetteifer‘ nicht nur *Hand in Hand* das Telos der Menschheit, d.i. praktische Freiheit, sondern erstere scheint als Effekt des ‚Wetteifers‘ sogar auf ihn angewiesen. Denn wenn es um die Staatserrichtung geht, beugen sich auch die größten Wetteiferer oder Widersacher letztlich der Einsicht, sich *im je nur eigenen Interesse* einer gemeinsamen Gesetzgebung zu beugen:

„Das Problem der Staatserrichtung ist, so hart wie es auch klingt, selbst für ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben) auflösbar und lautet so »Eine Menge von vernünftigen Wesen, die insgesamt allgemeine Gesetze für ihre Erhaltung verlangen, deren jedes aber insgeheim davon auszunehmen geneigt ist; so zu ordnen und ihre Verfassung einzurichten, daß, obgleich sie in ihren Privatgesinnungen einander entgegenstreben, diese einander doch so aufhalten, daß in ihrem öffentlichen Verhalten der Erfolg ebenderselbe ist, als ob sie keine solche bösen Gesinnungen hätten.« Ein solches Problem muß auflöslich sein. Denn es ist nicht die moralische Besserung der Menschen, sondern nur der Mechanismus der Natur, von dem die Aufgabe zu wissen verlangt, wie man ihn an Menschen benutzen könne, um den Widerstreit ihrer unfriedlichen Gesinnungen in einem Volk so zu richten, daß sie sich unter Zwangsgesetze zu begeben einander selbst nötigen und so den Friedenszustand, in welchem Gesetze Kraft haben, herbeiführen müssen.“ (ZeF AA Bd. 8, 366).

Natürlich spricht Kant hier nicht von einer notwendigen Bedingung. Er macht keine Angaben darüber, ob er sich auch andere Verwirklichungswege vorstellen könne. Darum geht es aber auch gar nicht, da das Thema hier die empirische Wirklichkeit ist, die er beobachten zu können glaubt und die er mit Bezug auf den Fortschritt beurteilt.

((30)) In Kants Analysen zwischenstaatlicher Politik, in denen es um die Möglichkeiten und Bedingungen des für Kant durchaus realisierbaren Friedens geht, findet sich wiederum die gleiche Figur des ursächlichen ‚Wetteifers‘. Wobei er hier sogar ‚notwendig‘ genannt wird. In *Zum ewigen Frieden* (1795) erscheint der ‚Wetteifer‘ in Form des Krieges zwar als faktisches Übel, dennoch wird ihm auch hier eine eindeutig positive Funktion zugeschrieben. Im ersten Zusatz fragt Kant nach einer Garantie für den ‚ewigen Frieden‘ – und findet diese erneut in der ‚Künstlerin Natur‘, die fähig ist, „durch Zwietracht der Menschen Eintracht selbst wider ihren Willen emporkommen zu lassen“ (*ZeF* AA Bd. 8, 360). Es wird gegen die Vorstellung argumentiert, der Weltfrieden könne durch *eine* herrschende Regierung, mit einem despotischen Monarchen an der Spitze, gesichert werden. Stattdessen setzt Kant wiederum auf die menschliche Natur, die ‚es anders wolle‘. Zwar sei ihr der Hang zum Krieg und Hass eigen, dennoch bringe sie den Frieden nicht durch despotische Unterdrückung, d.h. „durch Schwächung aller Kräfte, sondern durch ihr Gleichgewicht im lebhaftesten Wetteifer derselben“ (*ZeF* AA Bd. 8, 367) hervor und sichere ihn auch so! Genauer vereinigen sie die Völker im Laufe der Menschheitsentwicklung „durch den wechselseitigen Eigennutz. [...] Auf die Art garantiert die Natur durch den Mechanismus in der menschlichen Natur selbst den ewigen Frieden“ (*ZeF* AA Bd. 8, 368). Zwar nicht mit hinreichender Sicherheit, aber doch so, dass sie zur *Mitwirkung* verpflichtet, wie Kant hinzufügt.

((31)) Daher fordert er keinesfalls einen einheitlichen Willen – der deshalb auch nicht durch einen ‚guten Diktator‘ repräsentiert werden könnte – oder ein gemeinsames Ziel der *Menschen* als konkrete Einzelpersonen: Um das Ziel oder den Zweck der *Menschheit* zu erreichen, müssen und sollten nicht alle Menschen dieses Ziel zu ihrem eigenen Zweck machen, sondern im Gegenteil daran festhalten, ihre je eigenen Ziele zu verfolgen, auch gegeneinander, um *auf diese Weise* dem allgemeinen Zweck ‚Frieden‘ (durch ‚Freiheit‘) immer mehr Gestalt zu geben. Für Kant ist also noch nicht einmal ein gemeinsamer konkreter Friedens- noch Freiheitswille nötig, um Frieden praktisch zu etablieren. Im Gegenteil: nicht dadurch, dass wir alle den gleichen vernünftigen Zweck eines guten Willens verfolgen, stellt sich der Fortschritt der Menschheit in jeglicher Hinsicht ein, sondern offenbar dadurch, dass wir miteinander wetteifern und in Streit geraten.

„[N]un kommt die Natur dem verehrten, aber zur Praxis ohnmächtigen allgemeinen, in der Vernunft gegründeten Willen, und zwar gerade durch jene selbstsüchtigen Neigungen zu Hilfe, so daß es nur auf eine gute Organisation des Staates ankommt (die allerdings im Vermögen des Menschen ist), jener ihre Kräfte so gegeneinander zu richten, daß eine die anderen in ihrer zerstörerischen Wirkung aufhält oder diese aufhebt: so daß der Erfolg für die Vernunft so ausfällt, als wenn beide gar nicht da wären, und so der Mensch, wenngleich nicht ein moralisch-guter Mensch, dennoch ein guter Bürger zu sein gezwungen wird.“ (*ZeF* AA Bd. 8, 366; Hvb. T.S.-K.).

Das lässt sich so interpretieren, dass der Staat institutionell dafür zu sorgen hat, dass die Wetteiferer gegeneinander antreten können – und ihre Kräfte nicht gegen andere richten. Im Ergebnis sieht das dann so aus, als habe sich die Vernunft allein durchgesetzt – auch wenn sie dafür faktisch den Wetteifer in den Dienst genommen hat.

((32)) Dem ‚Wetteifer‘ kommt so in zweierlei Hinsicht praktische Bedeutung zu: Zum einen als Ausprägung einer der zweiten ‚Anlagen zum Guten‘, die zu den Charakterstrukturen der Einzelnen zählen, welche in der vergleichenden zwischenmenschlichen Interaktion sichtbar werden. Hier trägt der ‚Wetteifer‘ wesentlich zur Entfaltung von Kunst und Kultur bei, die somit ein Effekt dieser empirisch beobachtbaren Naturanlagen genannt werden können. Ein weiterer Effekt des ‚Wetteifers‘ liegt aber auch in seinem Beitrag in Bezug auf die Verwirklichung von staatlicher Ordnung. Denn es ist diese Interaktionsstruktur, die die Menschen dazu zwingt, sich den rechtlichen Gesetzen der Freiheit zu unterwerfen, weil sie

nur dadurch an ihren partikularen Zielen festhalten sowie dadurch indirekt gegenseitig voneinander profitieren können. So bringt der ‚Wetteifer‘ in Form des Rechts und des Friedens ein gesellschaftliches Resultat mit sich, das die Einzelnen in der Interaktionssituation nicht intendiert hatten. Damit bringt er nicht nur indirekt Kunst und Kultur hervor, sondern dient auch der Etablierung einer gesellschaftlichen Ordnung nach den Gesetzen der Freiheit.

((33)) Kant sieht also zweifelsfrei im ‚Wetteifer‘ den Entwicklungsmotor der Menschheit auf dem Weg zu einer in seinen Augen besseren Welt. Der ‚Wetteifer‘ ist ein Interaktionsmuster, in dem sich die Einzelnen in ihren konkreten Zielsetzungen wenig nach dem apriorisch Gebotenen richten, weil sie sich vergleichend vor allem ihren eigenen Vorteil im Auge haben – und sei es nur, nicht hintan zu stehen. Dadurch tragen sie aber indirekt wesentlich dazu bei, gesellschaftliche Sittlichkeit als Teilaspekt des letzten Zwecks faktisch zu verwirklichen. Die Menschheit entwickelt sich demnach deshalb in eine positive Richtung, weil die einzelnen, konkreten Menschen – oder Staaten, die Kant hier analog entwirft – ihre je antagonistischen Zwecke verfolgend in Wettbewerb zueinander treten. Und nur indem sie um Gleichstellung bzw. Überlegenheit buhlen, gelangen sie zu der pragmatischen Einsicht, dass sie das am besten (weiterhin) können, wenn sie sich vernünftige Rechts- bzw. Friedensgesetze geben. *Faktisch* beruht also deren Etablierung auf Handlungsstrukturen, die wenig mit der handlungsleitenden Form des kategorischen Imperativs zu tun haben.

Wie lässt sich demnach das Verhältnis von ‚Wetteifer‘ und reinem Freiheitsbegriff auf der einen Seite und dessen Verwirklichung als rechtsstaatlicher Ordnung auf der anderen Seite auffassen?

3.3 Rechtsstaatliche Ordnung als Effekt und Bedingung des ‚Wetteifers‘

((34)) Das der Natur der Menschheit unterstellte Ziel der Vernunft- oder Freiheitsrealisation ist für Kant empirisch gar nicht auf direktem Wege erreichbar, sondern erweist sich vielmehr als nicht-intendiertes Resultat eines antagonistischen Interaktionsmusters. In *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793) erwähnt Kant explizit diese Differenz zwischen den Lebensentwürfen (und Zielen) des Einzelnen und dem der Menschheit:

„Fragen wir nun: durch welche Mittel dieser immerwährende Fortschritt zum Besseren dürfte erhalten und auch wohl beschleunigt werden, so sieht man bald, daß dieser Erfolg nicht sowohl davon abhängen werde, was wir tun [...], sondern von dem, was die menschliche Natur in und mit uns tun wird, um uns in ein Gleis zu nötigen, in welches wir uns nicht von allein fügen würden. Denn von ihr [...] alleine können wir einen Erfolg erwarten, der aufs Ganze und von da auf die Teile geht, da im Gegenteil die Menschen mit ihren Entwürfen nur von den Teilen ausgehen, wohl gar nur bei ihnen stehenbleiben, und aufs Ganze als ein solches [...] zwar ihre Ideen, aber nicht ihren Einfluß erstrecken können: vornehmlich, da sie, in ihren Entwürfen einander widerwärtig, sich aus eigenem Vorsatze schwerlich dazu vereinigen würden.“ (TP AA Bd. 8, 310)

Der ‚Wetteifer‘ oder Antagonismus führt dazu, dass sich die Menschen Gesetze geben, wobei die Diskrepanz zwischen dem, was sie unmittelbar wollen und der Selbstgesetzgebung bestehen bleibt: Die Menschen wollen sich unmittelbar nicht an Gesetze halten, aber sie tun es schließlich, weil sie einsehen, dass sie nur so ihre Ziele verfolgen können. Die vernünftige Einsicht besteht demnach darin, dass sich die Menschen unter Gesetze zwingen, *um* besser die eigenen Zwecke verfolgen zu können – hier argumentiert Kant pragmatisch, nicht moralphilosophisch!

((35)) Die Menschen geben sich also pragmatischer Weise selbst das Recht in Form des Rechtsgrundsatzes. Dieser regelt den ‚äußeren Gebrauch der Freiheit‘, d.h. er formuliert den obersten Grundsatz, unter dem der maximale Freiheitsgebrauch des Einzelnen im Zusammenleben mit den Anderen möglich ist. Aus einer pragmatischen Perspektive unterwerfen sich ihm die Menschen, *um* den ‚äußeren Gebrauch‘ ihrer eigenen Freiheit zu ermöglichen und zu schützen. Denn das Recht ist „der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann“ (MS AA Bd. 6, 230; vgl. ebenso GMS AA Bd. 4, 430f.). Mit anderen Worten bedarf es nach Kant dieses Grundsatzes, damit die Menschen ihre Freiheit auch gebrauchen können, sie geben sich das Recht und unterwerfen sich ihm, *um* sich maximal unter der Bedingung ihrer Pluralität jeder für sich frei entfalten zu können. Das meint im Sinne des Rechts „Unabhängigkeit von eines Anderen nöthiger Willkür“ (MS AA Bd. 6, 237).

((36)) Pragmatisch ist diese empirisch unterfütterte Erklärung auch, weil sie vom *allgemeinen*, zu erreichenden Zweck her gedacht wird. Das impliziert die pragmatische Frage, wie sich dieser am schnellsten und nachhaltigsten einstellt, auch wenn die Etablierung des Rechts zunächst *gegen die je eigenen partikularen Zielsetzungen verstößt*. Zur Etablierung des Rechts erscheint aber ‚Wetteifer‘ als bestes Mittel und damit auch zur Erreichung des allgemeinen Ziels oder Zwecks. So lässt sich – wiederum pragmatischer Weise – die Erreichung dieses Ziels dadurch rechtfertigen, dass es selbst eine Bedingung dafür darstellt, die je eigenen Ziele in größtmöglichem Maße verwirklichen zu können. Die Menschen stellen sich so selbst ‚unter Zwangsgesetze‘ (der Freiheit), um die je eigenen Ziele besser realisieren zu können. Denn Freiheit bedeutet gerade, jedem seinen Willen zuzugestehen, solange er dem Rechtsgrundsatz, *der eine Bedingung der Verwirklichung der je konkreten Partikularentwürfe ist*, nicht entgegen steht:

„Niemand kann mich zwingen, auf seine Art [...] glücklich zu sein, sondern ein jeder darf seine Glückseligkeit auf dem Wege suchen, welcher ihm selbst gut dünkt, wenn er nur der Freiheit anderer, einem ähnlichem Zwecke nachzustreben, die mit der Freiheit von jedermann nach einem möglichen allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann [...], nicht Abbruch tut.“ (TP AA Bd. 8, 290; vgl. auch ebd., 298 sowie als *locus classicus* MS AA Bd. 6, 230).

((37)) Da aber die im ‚Wetteifer‘ zum Ausdruck kommenden antagonistischen Kräfte den Nutzen haben, an der progressiven Entwicklung der Menschheit mitzuarbeiten, erscheint die institutionelle Etablierung des Rechts *zugleich* als sein Resultat *und* als seine Bedingung – soll er weiterhin seine Produktivität in Sachen Entwicklung entfalten können. Damit beschränkt *und* bedingt das Recht den Wetteifer, der sich innerhalb der Grenzen des Rechtsgrundsatzes bewegen muss, darf und soll, um so an der fortschreitenden Entwicklung von Freiheit mitzuwirken. Der ‚Wetteifer‘ ist demnach eine Figur, die einerseits faktisch zur Etablierung des vernünftigen Rechts beiträgt und andererseits auf dieses Recht empirisch angewiesen ist. Darüber hinaus stehen die einzelnen Akteure zum Recht auch noch deshalb in einem eher skeptischen Verhältnis, weil im Wetteifer die Einzelnen andere Ziele verfolgen als gerade *Gleichheit*, die aber den Kern der Rechtsstaatlichkeit ausmacht. Denn Recht heißt, allen *das gleiche zu gewähren* bzw. ihnen auf der Ebene der *Handlungsbedingungen* formale Gleichheit zuzusprechen:

„Der bürgerliche Zustand also, bloß als rechtlicher Zustand betrachtet, ist auf folgende Prinzipien *a priori* gegründet: 1. Die Freiheit jedes Gliedes der Sozietät, als Menschen. 2. Die Gleichheit desselben mit jedem Anderen, als Untertan. [...] Diese Prinzipien sind nicht sowohl Gesetze, die der schon errichtete Staat giebt, sondern nach denen allein eine Staatserrichtung reinen Vernunftprinzipien des äußeren Menschenrechts überhaupt gemäß möglich ist.“ (TP AA Bd. 8, 290).

Das Recht und der Wetteifer unterhalten also eine recht merkwürdige Beziehung zueinander: Empirisch betrachtet, sind sie gegenseitig als Etablierungshilfen aufeinander angewiesen; von ihren Zwecken und Zielen her gesehen, widersprechen diese sich vehement; moraltheoretisch betrachtet, hat der ‚Wetteifer‘ keinerlei Funktion; und dennoch verwirklichen sie gemeinsam die Möglichkeiten praktischer Vernunft als Freiheit.

((38)) Freiheit und Gleichheit erweisen sich aber eben nicht nur als Resultat und Bedingung des empirischen Wetteifers – und damit der empirischen Zielsetzungen der in ihm verwickelten Menschen –, sondern parallel dazu stellen sie die einzig mögliche apriorische *Begründung* des Rechts dar. Die apriorische praktische Vernunft der Menschheit tritt wiederum als erste und letzte Instanz in den Diskurs ein: Sie allein legitimiert die bürgerlichen Rechte, d.h. sie begründet die gesellschaftliche Ordnung, die sich aus sich heraus konsistent zu denken vermag.⁵ Es gibt also im Kantischen Denken eine apriorische *und* eine rechtlich-empirische Freiheit und Gleichheit: Die einen als reine Begriffe, die anderen als empirische Resultate und Bedingungen. Zur moralphilosophischen Begründung dürfen die empirischen Beobachtungen nicht gebraucht werden; aber als pragmatische Begründung werden sie zur Etablierungshilfe. So steht der ‚Wetteifer‘ für Kant systematisch jenseits der moralphilosophischen Begründung, aber im Zentrum der praktischen Etablierung des Vernünftigen: sie ist sein Effekt und bildet seine beste Voraussetzung. Die praktische Vernunft dient den Menschen wie auch der Entwicklung der Menschheit, indem sie (sich als) die Idee der Freiheit *denkt, entwirft* und *konstruiert*, daraus bestimmte Gesetze ableitet und *begründet*, durch die sie sich selbst orientiert. Geht es aber um die Etablierung, hat der antagonistische Wetteifer ‚die Nase vorn‘: Der Wetteifer erscheint als das empirische, d.h. von der Natur eingerichtete Verwirklichungsinstrument der Freiheit. Das bedeutet aber für Kant nicht, dass deshalb zu irgendeinem Zeitpunkt die praktische Vernunft als alleinige die Macht ergriffe, sich also die Idee der Freiheit empirisch ‚vollenden‘ könnte. Stattdessen entwirft er ein asymptotisches Modell, in dem sich die Wirklichkeit dem ‚Zweck der Menschheit‘ immer weiter annähert, ohne ihn – aus systematischen Gründen – erreichen zu können.

((39)) Dass die je konkreten Menschen durch ihr Interaktionsverhalten gemeinsam am vernünftigen Fortschritt der gesamten Menschheit arbeiten, könnte man als einen von allen gemeinsam erzeugten, aber von keinem intendierten positiven Nebeneffekt interpretieren. Deshalb handelt es sich auch um einem nicht erkennbaren, aber dennoch denkbaren ‚Naturzweck‘ der *Menschheit*, der hinter den diesem oft entgegen gesetzten Einzelhandlungen liege (vgl. *IaG, TP, ZeF, AA* Bd. 8, 18, 310, 371, 378). So beantwortet Kant die Frage, wie sich das, was idealer Weise für die Menschheit denkmöglich ist, unter Einbeziehung der konkreten empirischen anthropologischen ‚Fakten‘ auch einstellt, eindeutig: das beobachtbare Mittel ist der ‚Wetteifer‘. Das bedeutet aber eben auch, dass Kant den Fortschritt der Menschheit *nicht* an die *Intention* der Weltverbesserung koppelt, ihn also nicht notwendig mit einer individuellen guten Absicht verbindet. Stattdessen weist er dem Streben nach Herrschaft und Ehrsucht eine funktionale Aufgabe im Weltgeschehen zu, die er ihnen gleichwohl im Begründungsdiskurs abspricht.

((40)) Zu Beginn war auf die Parallelität zum Hegelschen System hingewiesen worden, die nun deutlicher skizziert werden kann. Kant denkt eindeutig teleologisch, wenn er anthropologisch interessiert über die Veränderungen, Entwicklungen und zukünftigen Möglichkeiten der Menschheit nachdenkt. Diese stuft er als einen Prozess zunehmender Freiheits-

⁵ Die Gesetze der Freiheit wie den Rechtsgrundsatz leitet Kant aus dem unbedingten und apriorischen Begriff der freien Vernunft *logisch* ab – sie stellen denkbare, vernünftige, ordnende Grundlagen dar, die keinesfalls einer empirischen Begründung bedürfen (vgl. [15, 195-215]).

verwirklichung ein (vgl. [17]), den er fast wie Hegel als sich ‚von selbst‘ vollziehend betrachtet – allein weil die Natur dem Menschen entsprechende Anlagen mitgegeben hat. Dennoch hält er an einem Vernunftpotential fest, das der Natur die unerreichbare Zielgerade in Form des letzten Zwecks vorgibt. Hegel ist derjenige, der Kant an dieser Stelle erwidert, dass eben dieses Vernunftpotential auch in der empirischen Entwicklung am Werke ist und daher keine Differenz zwischen Natur und Vernunft zu konstatieren sei. Zudem habe Kant das Apriorische nur denken können, weil seine Vernunft zu diesem historischen Zeitpunkt eben gerade dafür angemessen entwickelt war. Im Gegensatz zu Hegel aber war Kant der Meinung, dass wir *nicht wissen können*, ob die fortschreitende Entwicklung notwendig ganz von allein die richtige Richtung nimmt. Er ist also kein Vertreter der sogenannten *doux commerce*-These. Deshalb stellt er der Empirie bzw. der Natur des Menschen die Vernunft nicht nur beiseite, sondern auch entgegen: Sie hat die Aufgabe, dem Gang Orientierung zu bieten und darf ihn nicht nur im Fluge der Abenddämmerung als immer schon vernünftig reflektieren bzw. rekonstruieren. Aber Kant muss eine (andere) Antwort geben können auf die Frage, wie sich die beiden Komponenten des Anwendungsdiskurses – Vernunftideal und Verwirklichungsgeschichte – zu einem Modell für konkrete Anwendungsfragen zusammenfügen lassen.

4. Die Freiheitsidee als begründende Orientierung und einschränkende Bedingung ihrer unendlichen Verwirklichung

((41)) Wenn Kant über die *empirischen Verwirklichungschancen* von Freiheit, Gleichheit und Frieden nachdenkt, unterscheidet er die konkreten Zielsetzungen der Einzelnen und die Zwecke der gesamten Menschheit und siedelt sie so auf zwei unterschiedlichen theoretischen Ebenen an. Letztere werden institutionell wirklich – wie eben im Rechtsgrundsatz, in der Staatsverfassung oder im Völkerrecht, die alle aus den Vernunftgesetzen der Freiheit ableitbar sind –, *indem* sie durch erstere im interaktiven Spiel des ‚Wetteifers‘ hervorgebracht werden. Zugleich sichern die Institutionen aber auch, dass sich die Einzelnen weiterhin ihre partikularen Ziele setzen und verfolgen können, so dass sie auch etabliert werden, *um* den ‚Wetteifer‘ und viele weitere Zielverfolgungen zu ermöglichen. *Empirisch* verursacht der ‚Wetteifer‘ als Interaktionsmuster aufgrund der Natur der Menschen die Entwicklung des Zweckes der Menschheit im Ganzen. Auf diese Weise vermittelt er zwischen den partikularen und den allgemeinen Zielsetzungen und verwirklicht damit auch die ‚Idee der Freiheit‘ – quasi ganz von allein und ohne das Ganze im Blick zu haben. Ist das nicht zynisch? Für Kant nicht, wenn man genauestens die Rahmenbedingungen betrachtet, unter denen das antagonistische Spiel der Kräfte stattfindet. Dazu müssen die vorgetragenen Ergebnisse in ein angemessenes Verhältnis gesetzt werden.

4.1 Die Differenz zwischen Wirklichkeit und denkbarem Vernunftideal

((42)) Die Frage nach dem Verhältnis von empirischer Natur und Sittlichkeit in Bezug auf die Verwirklichung von gesellschaftlicher Freiheit und Frieden formuliert Kant wie folgt:

Das „Verhältnis und [die] Zusammenstimmung [der Natur] aber zu dem Zwecke, den uns die Vernunft unmittelbar vorschreibt (dem moralischen), sich vorzustellen, [ist] eine Idee [...], die zwar in theoretischer Absicht überschwänglich, in praktischer aber (z.B. in Ansehung des Pflichtbegriffs vom ewigen Frieden um jenen Mechanismus der Natur dazu zu benutzen) dogmatisch und ihrer Realität nach wohl begründet ist.“ (*ZeF* AA Bd. 8, 362)

Hier erscheint die ‚Zusammenstimmung von Natur und Vernunft‘ selbst wiederum als ‚Idee‘, die in praktischer Hinsicht, was hier soviel bedeutet wie: in Bezug auf die Wirklichkeit, ‚dogmatisch‘ genannt wird. Dogmatisch heißt „aus sicheren Prinzipien a priori strenge [sic.] beweisend“ (*KrV* B XXXV) sowie wohlbegründet, d.i. empirisch nachweisbar. Die ursprünglich aus der theoretischen Vernunft stammenden ‚Ideen‘ dienen nach Kant letztlich alle der „Vollendung des empirischen Vernunftgebrauchs“ (*KrV* A 565/B 593). Sie beschreiben das, was gedachter Weise der Fall sein *könnte*, wenn die Menschen ihre Vernunft in optimaler Weise gebrauchen würden, sich also nur von ihr in ihren Handlungen leiten lassen würden. Da dies aber nie gänzlich der Fall sein wird, weil die Menschen faktisch ihr Handeln nicht nur aus Vernunftgründen bestimmen, bleibt für Kant auch der ‚vollendete Vernunftgebrauch‘ selbst „eine nie auszuführende, aber dennoch zu befolgende Idee“ (ebd.). Auch die Vorstellung eines konsistenten Zusammenspiels zwischen Naturzweck und Vernunftidee gehört für Kant zu dieser Art Ideen; sie kann *Distanzidee* genannt werden.

((43)) Die asymptotische Differenz zwischen Ideal und Wirklichkeit wird aber von Kant nicht nur mit dem Hinweis auf den empirischen mangelhaften Vernunftgebrauch der Menschen begründet, sondern auch systematisch. Und hier erhält sie nochmals eine ganz andere Qualität: Unter Rekurs auf Platons *Politeia* heißt es in der *Kritik der reinen Vernunft*:

„Eine Verfassung von der größten menschlichen Freiheit nach Gesetzen, welche machen, daß jedes Freiheit mit der anderen ihrer zusammen bestehen kann [...] ist doch wenigstens eine notwendige Idee, die man nicht bloß im ersten Entwurfe einer Staatsverfassung, sondern auch bei allen Gesetzen zum Grunde legen muss [...]. Je übereinstimmender die Gesetzgebung und Regierung mit dieser Idee eingerichtet wären, desto seltener würden Strafen werden, und da ist es dann ganz vernünftig, (wie Plato behauptet), daß bei einer vollkommenen Anordnung derselben gar keine dergleichen nötig sein würden. Ob nun gleich das letztere niemals zustande kommen mag, so ist die Idee doch ganz richtig, welches dieses Maximum zum Urbilde aufstellt, um nach demselben die gesetzliche Verfassung der Menschen der möglichen größten Vollkommenheit immer näher zu bringen. Denn welches der höchste Grad sein mag, bei welchem die Menschheit stehenbleiben müsse, und wie groß also die Kluft, die zwischen Idee und ihrer Ausführung notwendig übrigbleibt, sein möge, das kann und soll niemand bestimmen, eben darum, weil es Freiheit ist, welche jede angegebene Grenze übersteigen kann.“ (*KrV* A 316f./ B 373f.).

((44)) So müssen wir mit Kant eine unüberbrückbare Distanz zwischen dem, was konsistent denkmöglich ist, und dem, was wirklich wird, denken, auch wenn diese Distanz keinem fixierbaren Abstand entspricht. Aber dieser unendlich klein werdende Abstand ist auch deshalb unüberwindbar, weil sich verwirklichte Freiheit *per definitionem* nicht definieren lässt. Freiheit ist kein Zustand, der erreicht werden könnte, der durch eine definitorische Grenze beschreibbar und fixierbar wäre, sondern das Werden selbst, ‚das jede angegebene Grenze übersteigen kann‘! So zeichnet das Verhältnis zwischen Idee und Wirklichkeit keine auf ewig festgeschriebene Distanz, sondern eine im Laufe der Geschichte sich vollziehende, asymptotische Annäherung des Realen an das vernünftig Denkbare und damit an eine Freiheit, die sich gerade nicht vorhersehen, begrenzen, einfangen lässt. Aus diesem Grund kann Kant das Befolgen der Idee als Imperativ formulieren: Sie orientiert die empirischen Menschen der Gegenwart auf dem immer währenden Annäherungsprozess als ‚regulative Idee‘, als Richtungsanzeiger, aber als uneinholbarer Fluchtpunkt. Die je gegebene sittliche Realität ist Ausdruck einer prozessualen Annäherung an die moralische Freiheitsidee, die sich ihrerseits *nicht* aus der Empirie ableitet oder speist, sondern der Menschheit nur ihre zu keinem Zeitpunkt festschreibbaren Möglichkeiten im und durch das vernünftige, d.h. im praktischen Zusammenhang: freie, Denken anzeigt.

((45)) Die soziale und individuelle Freiheit findet aber eben nach Kant ihre Grenzen in den anderen Menschen, die im werdenden Veränderungsprozess menschlichen Daseins

weder sich selbst noch die anderen als reine Mittel betrachten dürfen. Stattdessen gilt es, sich den ‚Gesetzen der Freiheit‘ zu unterwerfen, *um an dem fortschreitenden Prozess teil zu nehmen und ihn mit zu gestalten*. So gilt es, ein Modell des Zusammenspiels zu entwerfen, das der Dynamik Ausdruck verleiht, durch die sich angesichts der sozio-historischen Bedingungen gerade die ‚größte menschliche Freiheit nach Gesetzen‘ verwirklicht. Dieses Modell des Zusammenspiels darf aber gerade *nicht* als einfacher Transfer fixer moralphilosophischer Regeln auf gegenwärtige Situationen verstanden werden, als ob der kategorische Imperativ bloß die Regel formulierte, unter die dann alle konkreten Fragen subsumiert werden müssten.⁶ Der Unterschied zwischen idealer orientierender Begründung und den konkreten Anwendungsbedingungen kann und soll nicht durch Subsumierung ‚überwunden werden‘. Vielmehr gilt es, die Distanz im Modell aufrecht zu erhalten, so dass die Begründung zugleich die Richtung anzeigt, in die die Entwicklung gehen soll. Daher ist die Analyse allgemeiner, struktureller, empirischer Bedingungen als Erweiterung zu interpretieren, und ein *Entwicklungsmodell* zu entwerfen, das gerade nicht versucht, beide Seiten – gegenwärtige Wirklichkeit und denkmögliches Ideal – unmittelbar identisch zu setzen. Auf diese Weise erhält die Frage nach der Anwendung der Kantischen Moralphilosophie eine ganz andere Qualität als eingangs skizziert. Wie kann so ein Modell aussehen?

4.2 Ein dynamisierendes Entwicklungsmodell

((46)) Die der Freiheitsidee konforme Verwirklichung war oben selbst eine *Idee* genannt worden, die in Form des ‚Guten‘ eine regulative und orientierende Idee darstellt. Zudem stellt die Freiheitsverwirklichung für Kant einen niemals endenden Prozess dar, der der unendlichen Geschichte der Menschheit gedachter Weise zugrunde gelegt werden kann. Es scheint also erforderlich, das Verhältnis von Freiheitsidee und faktischer Wirklichkeit noch einmal in den Blick zu nehmen, um den *regulativen* und *orientierenden Charakter* der Freiheitsidee deutlich werden zu lassen. Denn die Freiheitsidee fungiert zugleich als wenigstens denkbarer allgemeiner Natur-Zweck der Menschheit, der im Wettbewerb wie nebenbei verwirklicht wird, und als orientierende Einschränkung für die Bestimmung der Handlungen aller Menschen. Letzteres meint z.B. die Orientierung an der grundsätzlichen strukturellen Gleichheit aller Menschen bzw. „dem Achtungsanspruch des Anderen“ ([6], 286), an dem sich das Handeln grundsätzlich zu orientieren hat. Als Rechtsgrundsatz beschreibt sie zudem formal die Bedingungen, aufgrund und anhand deren die Interaktionen als konkrete Mittel in diesem Realisierungsprozesses stattfinden können und dürfen. Auf diese Weise regelt das Recht erstens die Interaktionen zwischen den Menschen; zweitens stellt es die institutionelle Bedingung freier Selbstbestimmung bereit und formuliert sie.

((47)) Das Verhältnis von Empirie und apriorischem Freiheitsbegriff betrifft somit wenigstens zwei unterschiedliche Anwendungsbereiche: ‚Freiheit‘ bildet erstens sowohl den ideellen wie idealen Wert, dem sich der empirische Fortschritt der einzelnen Menschen (ontogenetisch) und zweitens der Menschheit (phylogenetisch) asymptotisch annähert. Die notwendige, unüberbrückbare Distanz zwischen der Idee der Freiheit und der Wirklichkeit findet sich offenbar in beiden Bereichen, insofern jeder einen Raum aufmacht zwischen der Idee der Freiheit, deren Realisierung unter den Bedingungen reiner Vernunft *denkbar* ist, und ihrer *faktischen* Verwirklichung, die sich dieser Möglichkeit empirisch unaufhörlich

⁶ Verena Mayer hat gezeigt, dass schon Kant das Wittgensteinsche ‚Regelbefolgungsparadox‘ klar gesehen hat. Schon aus diesem Grund muss das Transfermodell als höchst problematisch eingestuft werden (vgl. [13]).

annähert. Anders gesagt, gilt es nach und mit Kant, die Lücke zwischen dem, was die praktische Vernunft als Aufgabe aufgibt, nämlich *frei* zu denken, weil darin ihre genuine Möglichkeit besteht, und dem empirischen Werden als ein konvergierendes Distanzverhältnis zu denken. Dies aber dergestalt, dass zum einen das Empirische durch das Denkmögliche zugleich bedingt, begrenzt und orientiert wird. Und zum anderen ein fortwährender Abstand beibehalten wird, der keinesfalls Verschmelzung impliziert. In diesem Sinne lässt sich von einem Distanzmodell sprechen, das an der Unüberbrückbarkeit von Idee/Ideal und Wirklichkeit festhält (siehe Abbildung 2).

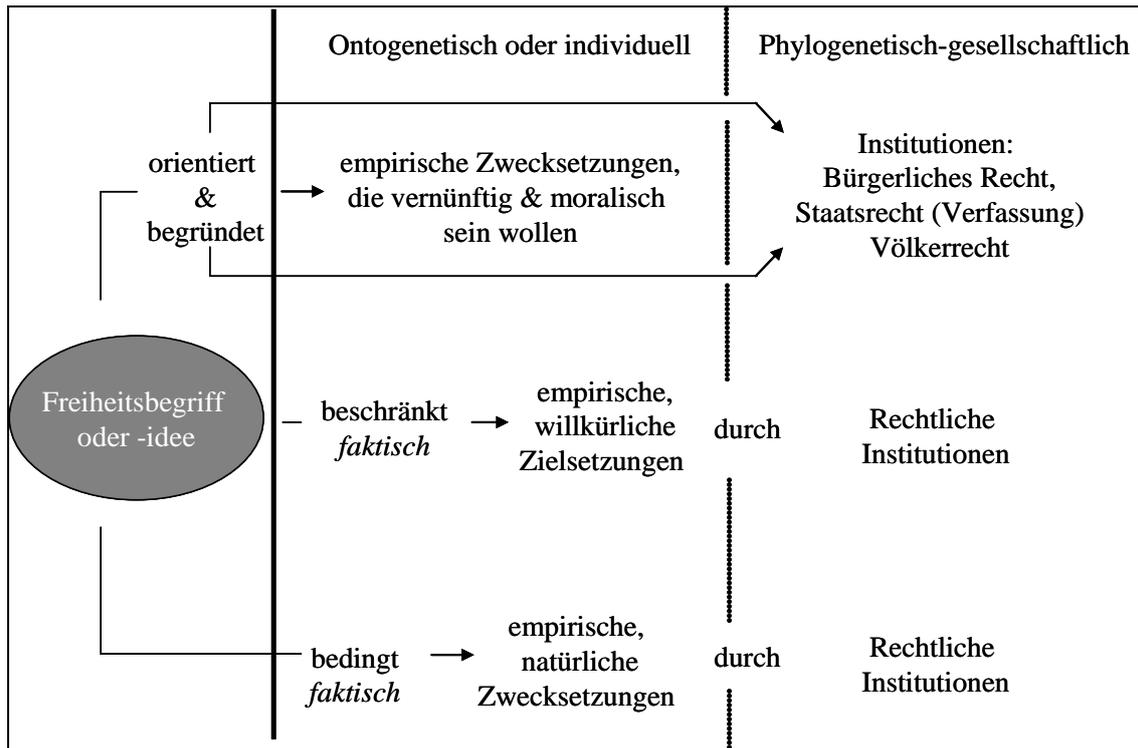


Abb. 2: Das Distanzmodell

((48)) Beide Seiten – Idee und Wirklichkeit – werden in beiden Beziehungen – ontogenetisch und phylogenetisch – konvergierend, aber nicht kongruent gedacht, weil das systematisch der Idee der Freiheit widerspräche. Und dies eben nicht nur, weil die Menschen sich immer auch anders als vernünftig bestimmen, sondern weil es *per definitionem* keinen Zustand geben kann, in dem die maximale Freiheit ‚erreicht‘ wäre, der deshalb keine Veränderung mehr zuließe. Genau in diesem Sinne ist Freiheit kein Verstandesbegriff, sondern eine Vernunftidee, die das menschliche, ungestüme und unbegrenzbare Denkpotehtial, das in der Vernunft liegt, bestmöglich bezeichnet, ohne es damit abschließend definieren bzw. fixieren zu wollen oder zu können. Soll der Terminus ‚Freiheit‘ einen offenen Prozess bezeichnen, muss er selbst prozessual aufgefasst werden – eine ‚Eigenschaft‘, die die Sprache normalerweise invisibilisiert. Die Bedingungen für seine maximale Entfaltung, d.h. sein maximales Bestimmungspotential für die Gestaltung menschlichen Daseins liegen allerdings in Bezug auf die Gesellschaft im Recht und in Bezug auf die Handlungen des Einzelnen in der Orientierung an dieser Idee selbst.

((49)) Abbildung 3 versucht, oben angegebenes Modell zu dynamisieren, indem sie die zeitliche Dimension und den Wetteifer als Mittel zur Verwirklichung mit einbezieht. Die

Freiheitsidee orientiert das Handeln und die Interaktionen, indem sie deren obersten Bestimmungsgrund abgibt, so dass in letzter Konsequenz das Handeln ihrer Verwirklichung dienen kann. Das gilt für den ‚Wetteifer‘, weil er die Künste befördert und zur Kultivierung der Sitten beiträgt, und sogar dann, wenn er in Form von kriegerischem Kräftenessen auftritt, denn hier trägt er zur institutionellen Etablierung der Freiheitsidee als Recht bei. Wobei das nicht bedeuten soll, dass Krieg prinzipiell als Mittel im Sinne des Fortschritts oder gar als einziges Mittel für den Fortschritt zu rechtfertigen sei. Aber es zeigt, dass Kant sogar dem schlechtesten ‚Zusammenspiel‘ der Kräfte aus einer anthropologischen Perspektive wenigstens den guten, wenngleich von niemandem intendierten, Effekt nicht absprechen wollte.

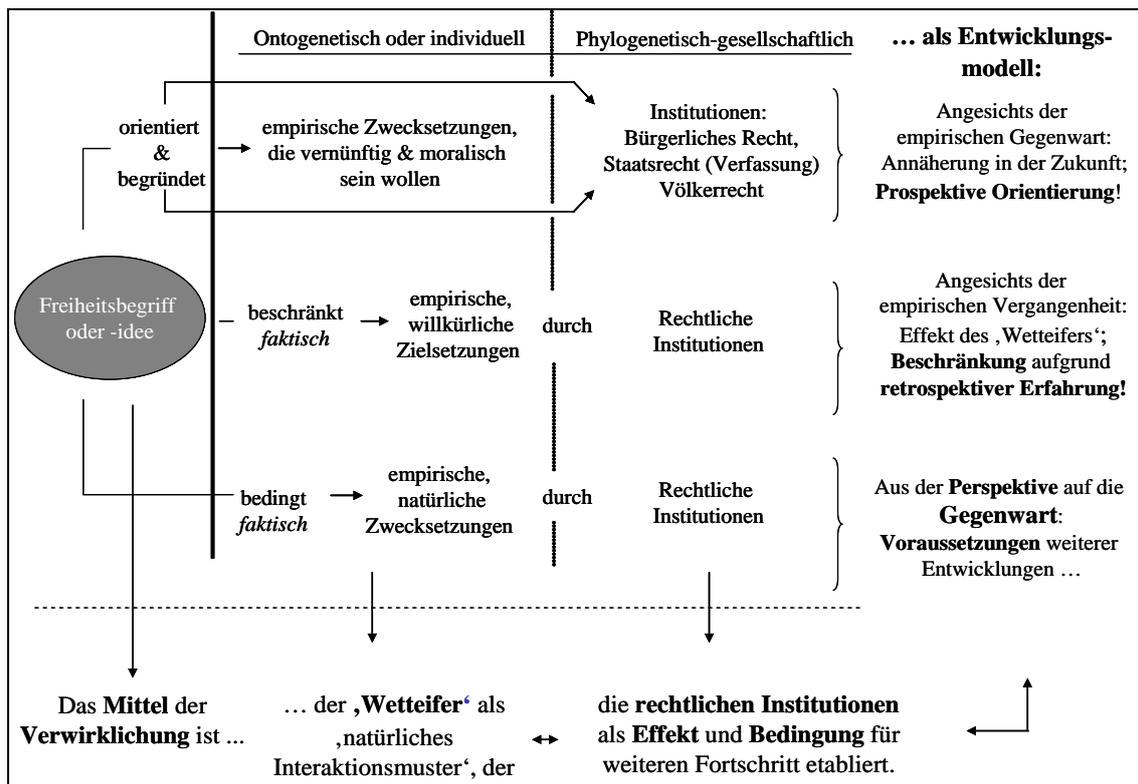


Abb. 3: Das dynamisierte Distanzmodell

((50)) Zeitlich betrachtet, orientiert die Freiheitsidee aus einer denkbaren idealen Zukunft, der sich die Menschheit asymptotisch annähert. Sie ist jedoch nur insofern ‚erreichbar‘, als die Freiheit sich allein dadurch verwirklicht, der Gegenwart immer wieder zu entweichen und entweichen zu müssen:

„Ein Zeitalter kann sich nicht verbünden und darauf verschwören, das folgende in einen Zustand zu setzen, darin es ihm unmöglich werden muß, seine [...] Erkenntnisse zu erweitern, von Irrtümern zu reinigen und überhaupt in Aufklärung weiterzuschreiten. Das wäre ein Verbrechen wider die menschliche Natur, deren ursprüngliche Bestimmung gerade in diesem Fortschreiten besteht; und die Nachkommen sind also vollkommen dazu berechtigt, jene Beschlüsse, als unbefugter und frevelhafter Weise genommen, zu verwerfen.“ (WA AA Bd. 8, 39)

So lässt sich sagen, dass nur eine Gesellschaft, die es gelernt hat, ihre institutionellen Errungenschaften nicht zu zementieren, sondern diese immer wieder überbietend abzulösen, eine Freiheit verwirklichende Gesellschaft nach Kant ist. In diesem Sinne nennt Kant seine

Epoche auch in einer Partizipialkonstruktion das „Zeitalter der Aufklärung“ und nicht ein „aufgeklärtes Zeitalter“ (vgl. WA AA Bd. 8, 40). Aber die Freiheitsidee orientiert nicht nur, sie begründet auch die Ausgestaltung der Institutionen, die ihrer Verwirklichung dienen, indem sie Einschränkungen formuliert, um größtmögliche individuelle und soziale Freiheit zu ermöglichen. Als Etablierungshilfe sieht Kant hier vor allem den ‚Wetteifer‘ am Werk, weshalb sich in Bezug auf den Krieg von einer Beschränkung sprechen lässt, die aus der Retrospektive auf bereits gewonnene Erfahrungen blickt. Schließlich bilden die institutionalisierten Gesetze der Freiheit die Bedingungen für die weitere Entwicklung, die aufgrund weiterer Erfindungen und damit Freiheitsverwirklichungen zu neuen Erfahrungen führen wird.

((51)) Vielleicht wollte Kant zum Ausdruck bringen, dass sich das Zusammenspiel der Menschen als unendliches Potential und als Chance verstehen lässt und weniger als lästige Beschränkung der vermeintlichen eigenen Möglichkeiten. Es ist auch daran zu erinnern, dass die ‚vergleichende Selbstliebe‘, die im Wetteifer zum Ausdruck kommt, auf die anderen angewiesen ist: Denn ohne Gegenüber lässt es sich schwerlich vergleichen. Zudem liegt die ‚wahre Freiheit‘ in ihrer Unerreichbarkeit, im ständigen Aufschub, in der Ermöglichung des Neuen durch Institutionen, aber nicht in ihrer Festschreibung und im Festhalten an möglicherweise überkommenen Denkweisen und Gesetzen. Kant kann also auch so gelesen werden, als habe er einen Imperativ zur Ermöglichung von vernünftiger Freiheit formuliert, die die Tatsache impliziert, Teil einer sich unaufhörlich weiter entwickelnden Menschheit zu sein. Deren Telos besteht aber eben darin, durch die Freiheit des Denkens immer freier zu werden, und das bedeutet, die Differenz zwischen Ideal und Wirklichkeit zu *suchen* und den Weg durch den Raum, den diese Distanz erst eröffnet, zu erfinden. Unaufhörlich.

Um eine Vorstellung davon zu gewinnen, welche Bedeutung dieses Distanzmodell für die konkrete Praxis hat, lässt sich ein Beispiel Kants aus *Zum ewigen Frieden* heranziehen.

4.3 Modell und Praxis

((52)) In Anhang I werden zwei theoretische Sätze unterschieden: ‚Ehrlich ist die beste Politik‘ und ‚Ehrlichkeit ist besser denn alle Politik‘, wobei der zweite „über allen Einwurf unendlich erhaben“ (*ZeF* AA Bd. 8, 370) sei. Die Ehrlichkeit sei deshalb besser als alle Politik, weil sie das Ideal darstellt, an dem es sich zu orientieren gilt; während die Politik bloß das Instrument darstellt, dessen es sich zu bedienen gilt, um dem Denkbaren näher zu kommen. Weiter heißt es:

„Der Grenzgott der Moral weicht nicht dem Jupiter (dem Grenzgott der Gewalt); denn dieser steht noch unter dem Schicksal, d.i. die Vernunft ist nicht erleuchtet genug, die Reihe der vorherbestimmten Ursachen zu übersehen, die den schlimmen oder glücklichen Erfolg aus dem Tun und Lassen der Menschen nach den Mechanismen der Natur mit Sicherheit vorhervorkündigen.“ (*ZeF* AA Bd. 8, 370)

((53)) Weil die Vernunft *nicht wissen kann*, was faktisch passieren wird, soll sie sich an dem orientieren, was sie sicher weiß: Und das ist das, was sie nur aus sich selbst heraus wissen kann, *ohne* auf die Empirie angewiesen zu sein. Falsch wäre es – so Kant – wenn man sich an der Empirie orientierte, *weil man dann das Denkmögliche* aus den Augen verliert, gleichsam das freie Denken zur Sklavin der Natur macht und gar nicht mehr daran glaubt, dass es den Menschen möglich ist, friedlich und frei miteinander zu leben. Damit verspielte man aber auch die Chance auf eine Annäherung – eine Art fatalistischer Sieg eines begründenden Pragmatismus, der sich keine Ideale mehr zu denken erlaubt, und da-

durch nicht mehr die Grenzen der Wirklichkeit übersteigt. Auch wenn „die Ausführung jener Idee (in der Praxis) auf keinen Anfang des rechtlichen Zustandes zu rechnen [...] als eben durch Gewalt, auf deren Zwang nachher das öffentliche Recht gegründet wird; welches dann freilich [...] große Abweichungen von jener Idee (der Theorie) in der wirklichen Erfahrung schon zum voraus erwarten lässt“ (*ZeF* AA Bd. 8, 371), sei es dennoch besser, sich an den Ideen der Freiheit zu orientieren, als sich den Gesetzen der Empirie zu unterwerfen.

((54)) Der Unterschied zwischen den beiden Figuren wird philologisch deutlich gemacht, indem die eine ‚moralischer Politiker‘ oder ‚despotierender Moralist‘ und die andere ‚moralisierender Politiker‘ oder ‚politischer Moralist‘ genannt wird: Der moralische Politiker habe die Pflicht, wenn es unvermeidbare ‚Gebrechen in der Staatsverfassung‘ gebe, „dahin bedacht zu sein, wie sie sobald wie möglich gebessert und dem Naturrecht, so wie es in der Idee der Vernunft uns zum Muster vor Augen steht, angemessen gemacht werden könne: sollte es auch [seiner] Selbstsucht Aufopferung kosten.“ (*ZeF* AA Bd. 8, 372). Keinesfalls aber dürfe er darauf bestehen, *alles sofort zu ändern*, weil das ‚aller hierin mit der Moral einhelligen Staatsklugheit zuwider‘ wäre, dass „aber [...] wenigstens die Maxime der Notwendigkeit einer solchen Abänderung dem Machthabenden innigst beiwohne, um in beständiger Annäherung zu dem Zwecke [...] zu bleiben, das kann doch von ihm gefordert werden.“ (*ZeF* AA Bd. 8, 372). In der Anmerkung erläutert Kant sogenannte ‚Erlaubnisgesetze der Vernunft‘, nach denen es erlaubt sei, mit einer gebotenen Veränderung auf den richtigen Zeitpunkt zu warten. Das gilt insbesondere dann, wenn das Beenden des institutionellen Status quo zur (Selbst-)Vernichtung führen könnte. Dennoch ist der Aufschub nur legitim, wenn das anzustrebende Ideal nicht aus den Augen verloren wird, d.h. die Richtung bestimmt und die Veränderung festlegt, die erreicht werden soll. Kluges Handeln bedeutet demnach angesichts der Situation zu entscheiden, mit welchen Mitteln der Weg zum konkreten und idealen Ziel eingeschlagen werden kann – das könnte man die kantische Auffassung von Nachhaltigkeit nennen. Zugleich wird damit auch deutlich, warum Kant ein Verfechter von Reformen und weniger von Revolutionen war: Tatsächliche Veränderungen im sozialen Gefüge und im (reflektierenden) Denken benötigen Zeit und erfolgen daher mit reduzierter Geschwindigkeit. Das erfordert Geduld, vermeidet aber womöglich viel Leid.

((55)) Auf der anderen Seite steht für Kant der ‚moralisierende Politiker‘, der den rechts- und damit idealwidrigen Status quo schön redet, indem er behauptet, die Menschen seien gar nicht in der Lage dazu, sich dem vernünftigen Ideal zu nähern: Denn damit mache er „das Besserwerden unmöglich [...] und [verewigt] die Rechtsverletzung“ (*ZeF* AA Bd. 8, 373). Nicht nur das, er stehe mit dieser Haltung auch noch seiner eigenen Absicht im Weg, die Moral mit der Politik in Einklang zu bringen. Auch an diesem Beispiel zeigt sich, dass Kant weder ein idealistischer Revolutionär war, der an unmittelbare und sofortige Veränderungen glaubte, die es aufgrund möglicher Vernunfteseinsichten herzustellen dachte; noch, dass er den Status quo als beste aller möglichen Welten zementieren wollte. Kant wählt nicht zwischen Ganz oder Gar nicht, sondern formuliert die Notwendigkeit eines Sowohl als auch: das Ideal freien Vernunftgebrauchs ist *immer* als orientierende Zielgerade für jede Art von Gesetz und Handlungsmaxime im Auge zu behalten – auch wenn es sich bloß um eine ‚ins Unendliche fortschreitende Annäherung bzw. Entwicklung‘ handeln kann.

((56)) In der Praxis heißt das also, sich nicht der Wirklichkeit zu ergeben, sondern sie ständig zum Ausgangspunkt für Erneuerung und Entwicklung zu machen, aber ohne dabei die Orientierung zu verlieren. Damit sind hier aber die gesellschaftlichen *Bedingungen* gemeint und nicht (nur) die Vervollkommnung der eigenen Person. Kant ist und bleibt freilich einer der apologetischen Vertreter einer Moderne, die sich dadurch auszeichnet, ihre eigene

fortschrittliche Dynamisierung zur Notwendigkeit und den ‚Wetteifer‘ zum natürlichen Mittel dieses Prozesses erhoben zu haben. Und hier ging es ihm darum klar zu machen, woran sich alle institutionellen Gesetze und konkreten Handlungen unaufhörlich zu orientieren haben: Tragen sie letztlich bei zur Verwirklichung von mehr Freiheit für alle Menschen oder nicht? Die Berücksichtigung des gegenwärtigen Status quo und unserer Erfahrung ist eine notwendige Bedingung, wenn es um den Entwurf konkreter Gesetze im fortwährenden und nie endenden Veränderungsprozess geht.

Welche Anregungen lassen sich aus diesem aus Kants Schriften gewonnenen Modell für den spezifisch wirtschaftsethischen Anwendungsdiskurs formulieren? Lässt sich diese Idee fortwährender Entwicklung aufgrund der und unter Bezug auf die Freiheitsidee hier fruchtbar machen? Und hat das noch etwas mit einem populären ethischen Selbstverständnis zu tun, das vor allem auf Bestandserhalt und Zügelung freier Kräfte setzt?

5. Anregungen für den wirtschaftsethischen Diskurs: *Do not mind the Gap– develop it!*

Was, meinst du, ändert sich leichter: Ein Stein oder deine Ansicht darüber?

Bertolt Brecht

((57)) In Bezug auf die Diskussionen im wirtschaftsethischen Zusammenhang scheint mir das skizzierte dynamisierte Distanzmodell auf einer ganz grundlegenden Ebene adaptierbar: Es kann verwendet werden, um die relativ junge Idee und folglich den noch zu bestimmenden Begriff der *Nachhaltigkeit* zu strukturieren. Bevor aber eine Verknüpfung des vorgestellten Modells mit dem Nachhaltigkeitsbegriff vorgenommen werden kann, bedarf es einiger Vorbemerkungen: Eingangs wurden als wirtschaftsethische Problemstellungen die Armut, die damit verbundene Kinderarbeit sowie der Umweltschutz genannt. Spätestens seit Karl Marx reagiert die Wirtschaftstheorie in je aktualisierter Form auf diese Fragen. Sie stellt Konzepte vor, die zur Beseitigung von sozialen Problemen dieser Art beitragen sollen. Dabei stellt sich in der Regel unter Ethikern unterschiedlichster Profession nicht die Frage, ob sie grundsätzlich den Zielsetzungen zustimmen können, sondern vielmehr, *welche Mittel zu ihrer Erreichung* eingesetzt werden sollen. Als je erfolgversprechend, die Ökonomie grundsätzlich gestaltende Mittel, deren sich die Weltbevölkerung im Sinne dieser Ziele bedienen soll, werden beispielsweise so unterschiedliche Maßnahmen wie eine wettbewerblich orientierte Marktwirtschaft ohne staatliche oder mit staatlicher Regulierung oder inner- oder interstaatliche Umverteilung, Globalisierung vs. Regionalisierung der Wirtschaftskreisläufe und ähnliches genannt. Obwohl sich durch die Erfahrungen des 20. Jahrhunderts das Spektrum unter Ökonomen ernsthaft diskutierter Modelle verengt hat – Planwirtschaft erscheint nicht mehr wirklich als Option –, findet sich auf einer sehr grundsätzlichen Ebene ein großer Dissens, wenn es um die Mittel zur Erreichung gemeinsamer Ziele geht.

((58)) Dieser Dissens beruht meines Erachtens aber *auch* auf einer gegensätzlichen, noch viel grundlegenden, vielleicht zuweilen metaphysisch induzierten Bewertung der zurückliegenden Entwicklung bis zur Gegenwart. So lässt sich neben der Mittel-Frage noch eine zweite, grundsätzlichere Frage identifizieren: Sie lautet, ob die Entwicklung der Menschheit *in Bezug auf diese Ziele* als Progressions- oder als Verfallsgeschichte rekonstruiert werden sollte. Oder ob sogar – als Kontraposition zu den ersten beiden – überhaupt keine Entwicklung gedacht werden sollte, sondern bloß permanente, ungerichtete Verände-

rungen. Letztere seien zwar immer auch in Bezug auf ihre unmittelbaren Vorgänger zu verstehen, aber nicht als einem einheitlichen Prinzip folgend (vgl. [8], 7-16). Hätte man Kant gemäß der vorgetragenen Rekonstruktion die zweite Frage gestellt, so hätte er sie wohl am Ende des 18. Jahrhunderts ohne Zögern so beantwortet: Es ist sinnvoll, den Gang der Geschichte als Progression *anzunehmen* – auch wenn wir letztlich nicht wirklich wissen können, ob der Weltenlauf teleologisch ausgerichtet ist.

((59)) In Bezug auf die erste Frage findet sich bei Kant nur, dass die uns zur Verfügung stehenden Mittel zur Erreichung einer besseren Welt die menschliche Vernunft *und* die natürlichen Anlagen im Menschen sind – wobei letztere eben auch zum Interaktionsmuster des ‚Wetteifers‘ führen. Die Ökonomik als ‚Staatswissenschaft‘ ist nicht Teil seiner Analysen, wohl aber der Hinweis, dass Frieden empirisch nicht nur auf Kriege folge, sondern auch dem Wunsch nach Handel geschuldet sei: „Es ist der Handelsgeist, der mit dem Kriege nicht zusammen bestehen kann, und der früher oder später sich jedes Volks bemächtigt.“ (ZeF AA Bd. 8, 278 auch 364). Das lässt die Vermutung zu, dass Kant auch im ‚Handelsgeist‘ ein empirisches Mittel zur Verbesserung des Weltzustandes gesehen hat, wobei er dabei nicht den Wettbewerb unter den Kaufleuten ins Auge fasst. Denn Krieg meint hier den Krieg zwischen zwei Staaten, der den Handel einschränkt bzw. aussetzt.

((60)) Beide dem Werden gegenüber grundsätzlich positiv eingestellten Einschätzungen werden für die folgenden Überlegungen als Prämissen vorausgesetzt. Das bedeutet aber nicht, dass sie nicht ihrerseits im philosophischen Diskurs in Frage gestellt werden können und müssen – auch im Sinne Kants, der es abgelehnt hätte, empirische Erkenntnisse und metaphysische Interpretationen als *unabänderbar* zu propagieren. Es bedeutet aber ebenso wenig, diesen Prämissen den Status willkürlich gesetzter Prämissen zuzusprechen, weil es gute *empirische* Gründe gibt, die für sie sprechen: wenn man etwa die Anzahl der Menschen, die heute in relativem Wohlstand leben, mit der Anzahl von vor 100 oder 150 Jahren vergleicht. Mit Kant müsste man sagen, dass diese Prämissen mit Blick auf die Erfahrung ihre Berechtigung haben und so lange haben werden, bis die Menschheit bessere Mittel zur Erreichung ihrer Ziele hervorbringt und/oder bis sich andere Geschichtsinterpretationen durchsetzen. In diesem Sinne muss das Kantische Modell im philosophischen Diskurs auch auf sich selbst angewendet werden, indem es auch seine eigenen Effekte kritisch hinterfragt [vgl. 19]. In wirtschaftsethischen Fragen ist es hingegen zweckdienlich, den Status quo als eine derjenigen Bedingungen Ernst zu nehmen, worauf sich Denken und Handeln immer auch beziehen müssen. Deshalb wird hier davon ausgegangen, dass die wettbewerbsorientierte Marktwirtschaft als Mittel der Erreichung gemeinsamer grundsätzlich ethischer Zielsetzungen *dient* und sie nicht etwa verhindert. Nach der Offenlegung der Prämissen kann die allseits geforderte ‚Nachhaltigkeit‘ begrifflich mit dem an Kant angelehnten dynamisierten Distanzmodell verknüpft werden (vgl. zur ‚Nachhaltigkeit‘ in Bezug auf ökonomische Fragen [4]; [14]; [16]).

((61)) Der Begriff ‚Nachhaltigkeit‘ impliziert eine zeitliche dynamische Dimension, weil er das Heute vor dem Hintergrund eines durch es miterzeugten Morgen betrachten und bewerten will. Es handelt sich also um eine selbstreferentielle Prozessualität, in der die Denk- und Handlungsbedingungen der Zukunft die Effekte der Gegenwart sein werden. Als solche werden sie antizipiert, womit sie zugleich zu einem Teil der gegenwärtigen Bedingungen werden. In diesem Rückverweisungsspiel zwischen Gegenwart und Zukunft stellt sich die Frage, woran sich ‚Nachhaltigkeit‘ messen soll: Ist ihr wichtigstes Kriterium die maximale Konservierung dessen, was sich noch konservieren lässt, von dem, was heute der Fall ist; oder ist ‚Nachhaltigkeit‘ eine Aufforderung dazu, das, was kommen wird, mit zu gestalten? Betrachtet man das Verb *to sustain*, das im englischen ‚sustainability‘ steckt, so

fällt zunächst seine im Deutschen Begriff der ‚Nachhaltigkeit‘ unterschlagene Bedeutungs-
vielfalt auf. Neben ‚Kraft geben‘, ‚(unter)stützen‘ und ‚absichern‘ meint es auch ‚aufrecht
erhalten‘, ‚stand halten‘, ‚fundieren‘ sowie ‚aushalten‘ und ‚(einen Verlust) erleiden‘. Auf
den ersten Blick zeigt sich als ein gemeinsamer Nenner dieser Vielfalt, dass das englische
Verb auf die Fähigkeit hinzuweisen scheint, etwas oder jemanden auf Dauer zu stellen, *in-*
dem er, sie oder es gegen Angriffe oder Unbill geschützt wird. So betrachtet liegt der Fokus
auf dem Andauern *von etwas* oder *jemandem*, es scheint um die Möglichkeiten der Konser-
vierung zu gehen, um das Festhalten an dem, was *ist*, das gegen Veränderungen geschützt
werden muss. Das lässt sich als Versuch deuten, substantielle Dauerhaftigkeit durch die
Ablehnung von Veränderungen herzustellen. Damit erhielte ‚sustainability‘ die Bedeutung
von Erhaltung durch Stillstellung, ihr Kriterium wäre ihr Konservierungsvermögen.

((62)) Interpretiert man allerdings Dauerhaftigkeit nicht als das Andauern *von etwas*, das
an sich selbst keiner Veränderung unterworfen ist, sondern als Veränderung schlechthin,
dann erfolgte der Erhalt nicht durch Stillstellung, sondern läge gerade im dauerhaften *Wan-*
del. ‚Nachhaltigkeit‘ erhält aus dieser Perspektive die Bedeutung, die auch in der paradoxen
Aufforderung: *Nur wer sich wandelt, bleibt sich treu*, steckt, die gemeinhin Hermann Hesse
zugeschrieben wird. Angesichts der Erfahrung, dass unsere Welt unaufhörlichen Verände-
rungen unterliegt, erscheint es naheliegender, ‚Nachhaltigkeit‘ in diesem zweiten Sinne zu
interpretieren. In Bezug auf die Wirtschaft – aber auch auf gesellschaftliche Institutionen
und philosophische Konzepte – bedeutet das, *Innovation auf Dauer zu stellen*. In Anleh-
nung an Kant darf der Nachhaltigkeitsbegriff aber nicht nur reine Prozessualität implizieren,
die bloß als Entwicklung und Erneuerung um ihrer selbst Willen zu fassen wäre, sondern sie
muss als freiheitsorientierte Entwicklung aufgefasst werden, die sich am ‚Zweck der
Menschheit‘ orientiert: Ermöglichung von Freiheit im Sinne tatsächlicher Gestaltungsmög-
lichkeiten und Anerkennung für alle Menschen. Das bedeutet den Wandel danach auszu-
richten – und die Gegenwart danach zu beurteilen –, ob er der Verbesserung der *Bedingun-*
gen der Menschen bzw. der Erweiterung vielfältiger Möglichkeiten des Menschseins *dienen*
oder *schaden* wird.

((63)) Damit ist die Aufforderung impliziert, *permanent* auf das Hier und Heute vom
Standpunkt des antizipierten Morgen zu reflektieren und zu fragen, ob die Richtung (noch)
stimmt. In diesem Sinne ist ‚Nachhaltigkeit‘ weniger als normierend zu verstehen, sondern
vielmehr als Aufforderung zur Konstruktivität, da es immer gilt, die Lücke zwischen dem
Ideal und der empirischen Gegenwart konstruktiv im Sinne des Ideals zu gestalten. Dazu
braucht das Denken Zeit und nach Kant auch den Ansporn, um die besten Ideen konkurrie-
ren zu können und müssen. Hierbei handelt es sich um eine Kooperation *durch* ‚Wetteifer‘,
da er indirekt zur Erreichung der letztlich allen gemeinsamen Ziele beitragen kann. Die
Aufforderung zur permanenten Reflexion impliziert aber auch eine *Folgenabschätzung* –
sei es von Theorien, technischen oder gesellschaftlichen Errungenschaften – und kann da-
mit auch zur Entschleunigung beitragen: Innovationen müssen dann in Bezug auf ihren Bei-
trag zur Verwirklichung des Ideals hin zunächst geprüft werden, bevor sie – wie auch im-
mer – in Serie gehen bzw. etabliert werden.

((64)) Eine unternehmensethische Deutung könnte dann in folgende Richtung gehen:
Wenn die handlungsleitende *Maxime* darin besteht, den unaufhörlichen Prozess der Verbes-
serung niemals aufzugeben, gibt es prinzipiell keinen Moment, in dem Erfindungen ausge-
reift wären. Dies gilt, so lange nicht von ihnen gesagt werden kann, dass sie *problemlos* von
allen Weltbewohnern benutzt werden könnten. Nachhaltigkeit, die auf Innovation setzt, ist
auf diese Weise eine Aufforderung zur permanenten Reflexion auf die Qualität einer Idee
unter dem prinzipiellen Gesichtspunkt allgemeiner Dienstbarkeit. Bezogen auf die Herstel-

lungsprozesse – im weitesten Sinne – impliziert so ein Nachhaltigkeitskonzept auch, dass sie zu keinem Zeitpunkt die an ihnen beteiligten Mitarbeiter zum bloßen Mittel degradieren dürfen. Arbeitsprozesse müssen daher idealer Weise immer so gestaltet werden, dass jede/r auch als Zweck an sich selbst betrachtet werden kann; ist das nicht unmittelbar möglich, muss daran unaufhörlich und mit dem möglichen Nachdruck gearbeitet werden. Konkret bedeutet das etwa in Schulen, Krankenhäuser und Autonomiemöglichkeiten der Angestellten zu investieren und damit dauerhaft in den Wandel. Ein Wandel, der im besten Fall die Lücke zwischen der gegenwärtigen Wirklichkeit und dem Ideal gestaltend kleiner werden lässt.

((65)) Aus dieser Perspektive erhalten Unternehmen die Rolle, die sich ohnehin vollziehenden Veränderungen im Hinblick auf die Zukunft der Welt *aktiv* durch *Innovation* mit zu gestalten. Als Institutionen werden sie selbst zum Teil der sich realisierenden ‚Freiheit‘ und tragen aus diesem Grunde Verantwortung für die Zukunft auf der Grundlage der Gegenwart. Es handelt sich also um eine Aufforderung zur *Kooperation* mit staatlichen und nicht-staatlichen Organisationen zur innovativen Gestaltung einer zu keinem Zeitpunkt festgelegten Zukunft – auch wenn die teilweise begrenzten Bedingungen oder Ressourcen den Spielraum begrenzen können. Das impliziert einen Beurteilungswandel, durch den weder staatliche Regulierungen weiterhin als reines Beschränkungsinstrumentarium noch die Unternehmen oder der Wettbewerb als zu zügelnde wahrgenommen werden – weil sie nur *zusammen* gewollte Innovationen ermöglichen und hervorbringen können. Mithin geht es darum, ein aufgeklärtes Verhältnis zu den funktionalen Zusammenhängen aller Akteure zu gewinnen und von dort aus die offene Zukunft gestalten zu *wollen*. Die Frage, der sich Unternehmen wie alle anderen Institutionen stellen müssen, ist, ob sie Teil des Problems bleiben oder Teil der Lösung werden wollen.

((66)) Um diese Zukunftsfragen immer wieder neu zu denken, stellt die Kenntnis der Kantischen im weitesten Sinne moralphilosophischen Schriften ein sinnvolles Rüstzeug dar. Nicht nur, weil hier – auch – eine Idee von Freiheit postuliert wird, die gerade darin besteht, ständig über sich hinaus zu weisen, sondern auch, weil die gegenseitigen Abhängigkeiten der Menschen theoretisch erfasst werden. Menschliche Freiheit existiert faktisch vielfältig – der Imperativ lautet: Etabliert immer wieder die je angemessenen Bedingungen, die die spezifische Pluralität und Diversität der Freiheit möglich machen.

Literatur

- [1] Norman E. Bowie (1999). *Business Ethics. A Kantian Perspective*. Massachusetts USA / Cambridge UK
- [2] Sören Buttkereit / Ingo Pies (2008). ‚Social Dilemmas and the Social Contract‘. In: Jesús Conill, Christoph Lütge, Tatjana Schönwälder-Kuntze (eds) (2008). *Corporate Citizenship, Contractarianism and Ethical Theory. On Philosophical Foundations of Business Ethics*. Ashgate: Farnham UK / Burlington USA, p. 135-147
- [3] Tom L Beauchamp, Norman E Bowie (ed) (2001⁶). *Ethical Theory and Business*. New Jersey: Prentice-Hall Inc.
- [4] Markus Beckmann / Ingo Pies (2008). ‚Sustainability by Corporate Citizenship. The Moral Dimension of Sustainability‘. In: *The Journal of Corporate Citizenship*, issue 31, autumn 2008, pp 45-57.
- [5] John B Davis (1989). ‚Adam Smith’s invisible hand and Hegel’s cunning of reason‘. In: *International Journal of Social Economics* 16, pp. 50-60.
- [6] Andrea M Esser (2004). *Eine Ethik für Endliche. Kants Tugendlehre in der Gegenwart*. Stuttgart: frommann-holzboog
- [7] Samuel Fleischacker (1999). *A Third Concept of Liberty*. Princeton: Princeton University Press.
- [8] Michel Foucault (1966). *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard
- [9] *Jacob Grimm / Wilhelm Grimm* (1854-1971). *Deutsches Wörterbuch in 33 Bänden*. München: Deutscher Taschenbuchverlag, 1984. (Elektronische Ausgabe des Kompetenzzentrum für elektronische Erschließungs- und Publikationsverfahren in den Geisteswissenschaften an der Universität Trier 1998-2010:
http://www.woerterbuchnetz.de/DWB/wbgui_py?lemid=GA00001)
- [10] Karl Homann / Franz Blome-Drees (1992). *Wirtschafts- und Unternehmensethik*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht
- [11] Karl Homann (1997/2002). ‚Sinn und Grenze der ökonomischen Methode in der Wirtschaftsethik‘. In: Christoph Lütge (ed). *Vorteile und Anreize*. Tübingen: Mohr Siebek, pp. 107-135
- [12] Harold B. Jr. Jones (2006). ‚The Kantian Ethic of Capitalism‘. In: *Journal of Private Enterprise*. Fall 2006. Online-Publication:
http://findarticles.com/p/articles/mi_qa5477/is_200610/ai_n21406381/
- [13] Verena Mayer (2006). ‚Das Paradox des Regelbefolgens in Kants Moralphilosophie‘. In: *Kant-Studien* 97. Jahrg., S. 343-368
- [14] Julian Nida-Rümelin / Tatjana Schönwälder-Kuntze / Galia Assadi (2011). *Kulturen des Wirtschaftens. Eine dreiteilige Veranstaltungsreihe der Kulturstiftung des Bundes in Kooperation mit der Ludwig-Maximilians-Universität München*. Berlin: 7.5. / 4.6. / 25.6.2010. München: <http://epub.ub.uni-muenchen.de/12118/1/index.html> (In Bezug auf ‚Nachhaltigkeit‘ insbesondere die Vorträge von Adelheid Biesecker und Ingo Pies, beide gehalten am 7. Mai sowie von Elena Esposito, gehalten am 25. Juni).
- [15] Ingo Pies, Stefan Hielscher, Markus Beckmann (2009). ‚Moral Commitments and the Societal Role of Business: An Ordonomic Approach‘. In: *Business Ethics Quarterly* 19:3 (July 2009) pp. 375-401

- [16] Ingo Pies, Stefan Hielscher (2009): The Role of Corporate Citizens in Fighting Poverty: An Ordonomic Approach to Global Justice, in: Elke Mack, Michael Schramm, Stephan Klasen und Thomas Pogge (eds): Absolute Poverty and Global Justice, Aldershot und London, pp. 233-247.
- [17] Robert Pippin (2005). 'Die Verwirklichung der Freiheit. Hegels Theorie und die moderne Welt'. In: Ders. Die Verwirklichung der Freiheit. Der Idealismus als Diskurs der Moderne. Frankfurt am Main: Campus, pp. 71-86
- [18] John Rawls (2000). Lectures on the History of Moral Philosophy. Edited by Barbara Hermann. Boston: Harvard University Press
- [19] Tatjana Schönwälder-Kuntze (2010). Freiheit als Norm? Moderne Theoriebildung und der Effekt Kantischer Moralphilosophie. Bielefeld: transcript
- [20] Mark D. White (2009). 'On Markets, Duties; and Moral Sentiments'.
<http://www.springerlink.com/content/f564652102442u36/>
- [21] Walther Zimmerli, Michael Abländer (2005²). 'Wirtschaftsethik' in: Julian Nida-Rümelin (Hrsg.) (2005²). Angewandte Ethik. Stuttgart: Kröner, 302-385

*Diskussionspapiere*⁷

- Nr. 2011-11 **Tatjana Schönwälder-Kuntze**
Die Figur des ‚Wetteifers‘ und ihre Funktion in Kants Ethik
- Nr. 2011-10 **Ingo Pies**
Theoretische Grundlagen demokratischer Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik: Der Beitrag von Edmund Phelps
- Nr. 2011-9 **Ingo Pies, Matthias Georg Will**
Coase-Theorem und Organ-Transplantation: Was spricht für die Widerspruchslösung?
- Nr. 2011-8 **Matthias Georg Will**
A New Empirical Approach to Explain the Stock Market Yield: A Combination of Dynamic Panel Estimation and Factor Analysis
- Nr. 2011-7 **Ingo Pies**
Der wirtschaftsethische Imperativ lautet: Denkfehler vermeiden! – Sieben Lektionen des ordonomischen Forschungsprogramms
- Nr. 2011-6 **Ingo Pies**
System und Lebenswelt können sich wechselseitig „kolonisieren“! – Eine ordonomische Diagnose der Moderne
- Nr. 2011-5 **Ingo Pies**
Wachstum durch Wissen: Lektionen der neueren Welt(wirtschafts)geschichte
- Nr. 2011-4 **Ingo Pies, Peter Sass**
Haftung und Innovation – Ordonomische Überlegungen zur Aktualisierung der ordnungspolitischen Konzeption
- Nr. 2011-3 **Ingo Pies**
Walter Eucken als Klassiker der Ordnungsethik – Eine ordonomische Rekonstruktion
- Nr. 2011-2 **Ingo Pies, Peter Sass**
Wie sollte die Managementvergütung (nicht) reguliert werden? – Ordnungspolitische Überlegungen zur Haftungsbeschränkung von und in Organisationen
- Nr. 2011-1 **Ingo Pies**
Karl Homanns Programm einer ökonomischen Ethik – „A View From Inside“ in zehn Thesen
- Nr. 2010-8 **Ingo Pies**
Moderne Ethik – Ethik der Moderne: Fünf Thesen aus ordonomischer Sicht
- Nr. 2010-7 **Ingo Pies**
Theoretische Grundlagen demokratischer Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik – Der Beitrag von William Baumol
- Nr. 2010-6 **Ingo Pies, Stefan Hielscher**
Wirtschaftliches Wachstum durch politische Konstitutionalisierung: Ein ordonomischer Beitrag zur „conceptual history“ der modernen Gesellschaft
- Nr. 2010-5 **Ingo Pies**
Das moralische Anliegen einer nachhaltigen Klimapolitik: Fünf Thesen aus Sicht einer ordonomischen Wirtschaftsethik
- Nr. 2010-4 **Ingo Pies, Peter Sass**
Verdienen Manager, was sie verdienen? – Eine wirtschaftsethische Stellungnahme
- Nr. 2010-3 **Ingo Pies**
Die Banalität des Guten: Lektionen der Wirtschaftsethik

⁷ Als kostenloser Download unter <http://ethik.wiwi.uni-halle.de/forschung>. Hier finden sich auch die Diskussionspapiere der Jahrgänge 2003-2008.

- Nr. 2010-2 **Walter Reese-Schäfer**
Von den Diagnosen der Moderne zu deren Überbietung: Die Postsäkularisierungsthese von Jürgen Habermas und der gemäßigte Postmodernismus bei Niklas Luhmann
- Nr. 2010-1 **Ingo Pies**
Diagnosen der Moderne: Weber, Habermas, Hayek und Luhmann im Vergleich
- Nr. 2009-19 **Ingo Pies, Markus Beckmann**
Whistle-Blowing heißt nicht: „verpfeifen“ – Ordonomische Überlegungen zur Korruptionsprävention durch und in Unternehmen
- Nr. 2009-18 **Ingo Pies**
Gier und Größenwahn? – Zur Wirtschaftsethik der Wirtschaftskrise
- Nr. 2009-17 **Christof Wockenfuß**
Demokratie durch Entwicklungskonkurrenz
- Nr. 2009-16 **Markus Beckmann**
Rationale Irrationalität oder “Warum lehnen die Intellektuellen den Kapitalismus ab?” – Mises und Nozick als Impulsgeber für die ordonomische Rational-Choice-Analyse von Sozialstruktur und Semantik
- Nr. 2009-15 **Markus Beckmann**
The Social Case as a Business Case: Making Sense of Social Entrepreneurship from an Ordonomic Perspective
- Nr. 2009-14 **Stefan Hielscher**
Morality as a Factor of Production: Moral Commitments as Strategic Risk Management
- Nr. 2009-13 **Ingo Pies, Markus Beckmann, Stefan Hielscher**
Competitive Markets, Corporate Firms, and New Governance—An Ordonomic Conceptualization
- Nr. 2009-12 **Stefan Hielscher**
Zum Argumentationsmodus von Wissenschaft in der Gesellschaft: Ludwig von Mises und der Liberalismus
- Nr. 2009-11 **Ingo Pies**
Die Entwicklung der Unternehmensethik – Retrospektive und prospektive Betrachtungen aus Sicht der Ordonomik
- Nr. 2009-10 **Ingo Pies**
Ludwig von Mises als Theoretiker des Liberalismus
- Nr. 2009-9 **Ingo Pies**
Theoretische Grundlagen demokratischer Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik – Der Ansatz von Ludwig von Mises
- Nr. 2009-8 **Markus Beckmann**
Diagnosen der Moderne: North, Luhmann und mögliche Folgerungen für das Rational-Choice-Forschungsprogramm
- Nr. 2009-7 **Ingo Pies**
Das ordonomische Forschungsprogramm
- Nr. 2009-6 **Ingo Pies, Markus Beckmann, Stefan Hielscher**
Sozialstruktur und Semantik – Ordonomik als Forschungsprogramm in der modernen (Welt-)Gesellschaft
- Nr. 2009-5 **Ingo Pies**
Hayeks Diagnose der Moderne – Lessons (to be) learnt für das ordonomische Forschungsprogramm
- Nr. 2009-4 **Ingo Pies**
Wirtschaftsethik für die Schule
- Nr. 2009-3 **Stefan Hielscher**
Moral als Produktionsfaktor: ein unternehmerischer Beitrag zum strategischen Risikomanagement am Beispiel des Kruppischen Wohlfahrtsprogramms

- Nr. 2009-2 **Ingo Pies**
Wirtschaftspolitik, soziale Sicherung und ökonomische Ethik: drei ordonomische
Kurzartikel und zwei Grundlagenreflexionen
- Nr. 2009-1 **Ingo Pies**
Wirtschafts- und Unternehmensethik in Halle – ein Interview und zwei Anhänge

*Wirtschaftsethik-Studien*⁸

- Nr. 2010-1 **Ingo Pies, Alexandra von Winning, Markus Sardison, Katrin Girlich**
Sustainability in the Petroleum Industry: Theory and Practice of Voluntary Self-
Commitments
- Nr. 2009-1 **Ingo Pies, Alexandra von Winning, Markus Sardison, Katrin Girlich**
Nachhaltigkeit in der Mineralölindustrie: Theorie und Praxis freiwilliger Selbst-
verpflichtungen
- Nr. 2007-1 **Markus Beckmann**
Corporate Social Responsibility und Corporate Citizenship
- Nr. 2005-3 **Ingo Pies, Peter Sass, Roland Frank**
Anforderungen an eine Politik der Nachhaltigkeit – eine wirtschaftsethische Studie zur
europäischen Abfallpolitik
- Nr. 2005-2 **Ingo Pies, Peter Sass, Henry Meyer zu Schwabedissen**
Prävention von Wirtschaftskriminalität: Zur Theorie und Praxis der Korruptionsbe-
kämpfung
- Nr. 2005-1 **Valerie Schuster**
Corporate Citizenship und die UN Millennium Development Goals: Ein unternehmeri-
scher Lernprozess am Beispiel Brasiliens
- Nr. 2004-1 **Johanna Brinkmann**
Corporate Citizenship und Public-Private Partnerships: Zum Potential der Kooperation
zwischen Privatwirtschaft, Entwicklungszusammenarbeit und Zivilgesellschaft

⁸ Als kostenloser Download unter <http://ethik.wiwi.uni-halle.de/forschung>.