

Pies, Ingo

**Working Paper**

## Wie denkt Kant? Ein Interpretationsvorschlag aus ordonomischer Sicht

Diskussionspapier, No. 2025-09

**Provided in Cooperation with:**

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

*Suggested Citation:* Pies, Ingo (2025) : Wie denkt Kant? Ein Interpretationsvorschlag aus ordonomischer Sicht, Diskussionspapier, No. 2025-09, ISBN 978-3-96670-265-2, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Lehrstuhl für Wirtschaftsethik, Halle (Saale)

This Version is available at:

<https://hdl.handle.net/10419/327135>

**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.*



Ingo Pies

# Wie denkt Kant? – Ein Interpretationsvorschlag aus ordonomischer Sicht

Diskussionspapier Nr. 2025-09

---

des Lehrstuhls für Wirtschaftsethik  
an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg,  
hrsg. von Ingo Pies,  
Halle 2025

### *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 978-3-96670-264-5 (gedruckte Form)  
ISBN 978-3-96670-265-2 (elektronische Form)  
ISSN 1861-3594 (Printausgabe)  
ISSN 1861-3608 (Internetausgabe)

### *Autoranschrift*

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

### *Korrespondenzanschrift*

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

*Kurzfassung*

Dieser Aufsatz interpretiert Kant aus ordonomischer Sicht: *Wie* denkt Kant, und *warum* denkt er so, wie er denkt? – Kant will die Menschenwürde begründen. In dieser Absicht entwickelt er die Idee, den höchsten Grundsatz der Moral als Zweck zu denken, der zugleich Pflicht ist. So identifiziert er eine spezifische *Form*, mit der *jeder* Mensch den kategorischen Imperativ als moralisches Prüfkriterium anwenden kann. An die Allgemeinheit dieser Form knüpft Kant die Allgemeinheit der *Menschenwürde*. Kants Rigorismus, seine Purifizierungsstrategie, bezieht sich deshalb allein aufs Denken, nicht aufs Handeln. Er begrüßte es, wenn ein Handeln *aus Pflicht* von eigenen Interessen, von „Lust und Liebe“ begleitet wird. Für eine zeitgenössische Theoriebildung sind vor allem zwei Aspekte von besonderem Interesse: (a) Kant wusste um die Bedeutung institutioneller Anreize für moralischen Fortschritt; (b) Kants Theoriearchitektur verwendet Zweckmäßigkeit als regulative Idee und zielt darauf ab, Theorie für die Praxis zu betreiben, indem sie Ideen denkt, die ihrer eigenen Verwirklichung vor- und zuarbeiten.

*Schlüsselbegriffe:* Vernunftphilosophie der Freiheit, moralische und politische Autonomie, Menschenwürde, Vorrang des Rechten vor dem Guten, Zweckmäßigkeit als regulative Idee, Konflikt als Motor des Fortschritts

*Abstract*

This article interprets Kant from an ordonomic perspective: *How* does Kant think, and *why* does he think the way he does? – Kant seeks to ground human dignity. To this end, he conceives the idea of thinking the supreme principle of morality as an end that is at the same time a duty. He thus identifies a specific *form* that enables *every* person to apply the categorical imperative as a moral criterion. Kant ties the universality of this form to the universality of *human dignity*. His rigorism—his strategy of purification—thus concerns thinking, not acting. He welcomed actions done from duty, even when they were accompanied by personal interests, by “pleasure and love.” For contemporary theory-building, two aspects are of particular interest: (a) Kant recognized the importance of institutional incentives for moral progress; (b) Kant’s theoretical architecture employs purposiveness as a regulative idea and aims to produce *theory for practice*—by formulating ideas that anticipate and prepare their own realization.

*Keywords:* Liberal philosophy of reason, moral and political autonomy, human dignity, priority of the right over the good, purposiveness as a regulative idea, conflict as a driver of progress



# Wie denkt Kant? – Ein Interpretationsvorschlag aus ordonomischer Sicht

Ingo Pies

Persönliche Vorbemerkung: Ich verstehe mich nicht als Kantianer (und schon gar nicht als Kant-Experte). Meine intellektuellen Wurzeln (und Kompetenzen) liegen woanders. Aber ich habe mich im Laufe der Zeit immer mal wieder mit Kantianern auseinandersetzen dürfen. Dafür erschien es mir nötig, mich zumindest in Grundzügen mit Kants Werk ein wenig vertraut zu machen. Dabei ist eine Lesart entstanden, die ich nunmehr gerne zur Diskussion stellen möchte. Das Thema der folgenden Ausführungen lautet: *Wie denkt Kant? Und: Warum denkt er so?*

(1) Zum inhaltlichen Hintergrund: Seit 1990 wird allgemein der Ordnungsethik – in der Tradition Karl Homanns – und insbesondere auch der Ordonomik kein philosophischer Ansatz so häufig und so vehement als vermeintlich entscheidendes Gegenargument entgegengehalten wie die Moralphilosophie Immanuel Kants (vgl. etwa Aßländer & Nutzinger 2010 sowie die Replik von Pies 2010).

Aber auch ganz generell wird von Seiten mancher Philosophen und insbesondere von einigen Wirtschafts- und Unternehmensethikern, die für sich beanspruchen, einen kantianischen Ansatz zu verfolgen, als Argument vorgebracht, dass gewinnorientierte Handlungen grundsätzlich ungeeignet seien, moralischen Ansprüchen zu genügen. So liest man beispielsweise bei Svanberg & Svanberg (2021; S. 1746):

„Conventional ethics demands unselfishness and is, therefore, incompatible with the self-interested essence of business: the profit motive.“

Für diese Aussage stützen sie sich unter anderem auf die Moralphilosophie Immanuel Kants. Den Grundgedanken ihrer Interpretation geben sie in der folgenden Textpassage wieder, in der sie Kant referieren und zitieren (S. 1737, H.i.O.):

“The purpose of morality is to do our duty as an end in itself; we are to do our duty for duty’s sake ... We may very well act in agreement with duty, but not *from* duty. However, acting »in accord with duty« because we want to do it, feel like doing it, believe that we will gain from doing so, has no »moral worth.«”

Sie rekurren hier auf Kants berühmte Unterscheidung zwischen einem Handeln *gemäß Pflicht* und einem Handeln *aus Pflicht*. Kant interpretierend, ziehen sie die Schlussfolgerung – wohlgemerkt: *ihre* Schlussfolgerung, für die sie allerdings Kant in Anspruch nehmen –, dass die Verfolgung eines eigenen Interesses unvereinbar sei mit einem Handeln *aus Pflicht*.

Ferner sind sie der Meinung, dass insbesondere das unternehmerische Eigeninteresse an Gewinnerzielung als egoistisch und deshalb als unmoralisch einzustufen sei. Sie vertreten die Auffassung, Moral müsse weh tun. Moralisch Handeln müsse mit Schmerz und Opfer einher gehen. Auch hierfür berufen sie sich auf Kant. Sie schreiben (S. 1738 f.):

“Kant supplies examples showing that when it pains us to do our duties, our actions probably have »moral worth.« ... For Kant, ethics generally clashes with the wants, likings, preferences and inclinations of the self—the sum of which is »happiness.« Thus, there is a dichotomy between the duties of morality and the interests of our »beloved self.« For Kant, and duty ethics in general, there is no room for the wants, desires, preferences, interests, or happiness of »the beloved self.« That is, there is no room for egoism.”

Es sind also genaugenommen *zwei* Aussagen, für die Kant hier in Anspruch genommen wird. Sie lauten:

1. Die Verfolgung von Eigeninteresse ist unvereinbar mit einem Handeln *aus Pflicht* und hat deshalb keinen moralischen Wert.
2. Moralischen Wert haben nur Handlungen, die mit einem *Verzicht auf Eigeninteresse* einher gehen.

(2) Mit den nun folgenden Ausführungen versuche ich, auf diese Kant-Interpretation mit einer Erwiderung zu reagieren. Ich stütze mich hierbei auf meine Lektüre der Originalschriften von Immanuel Kant sowie auf die exzellente Interpretation seiner Moralphilosophie durch John Rawls (2000). Für meinen Zugang zu Kants Ästhetik möchte ich meine große Dankesschuld gegenüber Renate Homann (1977), (1986), (1999) anzeigen. Die Interpretation, dass Kants Ästhetik ein Scharnier zur Geschichtsphilosophie darstellt, habe ich erstmals bei Odo Marquard (1962a) und (1962b) gelesen. Meine Auffassung und Einstellung zum Problem der Normativität ist tief geprägt durch meinen akademischen Lehrer Karl Homann (2004) und so vermittelt auch durch die liberale Hegel-Interpretation von Odo Marquard (1964/1973) und Joachim Ritter (2003).

Gedanklich gehe ich in drei Schritten vor, denen jeweils ein Abschnitt gewidmet ist:

1. Erstens skizziere ich das Grundproblem, das Immanuel Kant in seinen drei Kritiken bearbeitet.
2. Zweitens erläutere ich, dass Kants Moralphilosophie nur im Lichte dieses Grundproblems angemessen verstanden werden kann. Das erfordert Kontextualisierung. Auf dieser Basis weise ich die oben zitierten – vermeintlich kantianischen – Aussagen zum Eigeninteresse und Gewinnmotiv als eklatante Fehlinterpretationen zurück.
3. Drittens mache ich geltend, dass die Ordonomik nicht nur weitgehend mit Kants Moral- und Rechtsphilosophie vereinbar ist, sondern darüber hinaus zwei zentrale Impulse aus seiner Politischen Philosophie und insbesondere aus seiner Geschichtsphilosophie forschungsprogrammatisch aufgreift und konstruktiv(istisch) weiterentwickelt. Die erste Anregung betrifft Kants Überlegungen zur *Implementation von Normativität* im Rahmen gesellschaftlicher Lernprozesse. Die zweite Anregung bezieht sich auf seinen methodischen Anspruch, Philosophie als *Theorie für die Praxis* zu betreiben – und zwar ganz präzise in dem Sinn: ein Denken vorzustellen, das *sich selbst* – denkerisch – darauf ausrichtet, die Welt zu verbessern.

(3) Einleitend noch eine weitere Vorbemerkung zur Sache: Immanuel Kant war nicht nur *ein*, sondern gewissermaßen *der* Denker der Aufklärung, ein Philosoph, der *mit* seinem Denken und geradewegs *durch* sein Denken – also *denkerisch* – zum *Selberdenken* ermutigen und befähigen wollte.

Insofern sollten insbesondere Kantianer Kant nicht als Denk-*Autorität* behandeln. Ich will damit sagen: Falls eine moderne Theorie gegen bestimmte Ansichten Kants verstößt, sollte das nicht automatisch als Verdikt gelten. Es könnte ja schließlich sein, dass Kant geirrt hat. Unfehlbar war er jedenfalls nicht. Und er hätte eine solche Unfehlbarkeit für sich wohl auch niemals beansprucht. Das bedeutet: Falls es tatsächlich so ist, dass widersprüchliche Ansichten vertreten werden, ist stets sorgfältig zu prüfen, welche Position denn wohl die besseren Argumente auf ihrer Seite hat.

Dass man Kant nicht als Autorität behandeln sollte heißt auch, dass es per se noch kein Qualitätsbeweis ist, wenn man sich hinsichtlich bestimmter Ansichten mit Kant in Übereinstimmung befindet. Mit Kant einig zu sein ist kein Ritterschlag für die eigene Theorie. Eine solche Einigkeit garantiert nicht, dass die Theorie gut ist; und schon gar nicht schließt sie aus, dass vielleicht ganz andere Theorien besser sein könnten. Wiederrum gilt: All das muss stets sorgfältig geprüft werden und ist nicht durch Verweis auf die Nähe zu Kant vorentschieden.

Wenn ich nun sage, dass es Kant fernelegen hätte, für sich Unfehlbarkeit zu beanspruchen, und dass es Kant widerspricht, wenn man ihn als Autorität behandelt, sei es pro oder contra, dann meine ich damit *nicht*: dass es falsch ist, Kant als Autorität zu behandeln, *weil er selbst* das anders gesehen hätte. Der Hinweis, dass er selbst das anders gesehen hätte, kann hier, wenn man konsequent sein will, nicht ausschlaggebend sein, weil dies darauf hinauslaufen würde, gegen den Wortlaut der eigenen Argumentation Kant als Autorität für Wahrheitsfragen in Anspruch zu nehmen. Mithin lautet meine These: (Nicht-)Übereinstimmung mit Kant ist kein Beweis, sondern allenfalls ein Indiz für die Richtigkeit einer Position. Ob eine Position zutrifft, muss letztlich nach anderen, inhaltlichen Kriterien beurteilt werden – nicht danach, ob sie mit Kant übereinstimmt.

Vor diesem Hintergrund liegt mir die Klarstellung am Herzen, dass die nachfolgenden Ausführungen nur vordergründig die Frage behandeln, wie eine angemessene Kant-Interpretation aussieht. Zwar versuche ich den Nachweis zu führen, dass einige Autoren, die sich auf Kant berufen, ihn grundlegend missverstanden haben. Und ich versuche auszuweisen, dass sich mein eigenes Forschungsprogramm in einigen wichtigen Punkten in voller Übereinstimmung mit Kant befindet und sogar von ihm inspiriert ist.

Aber letztlich – gewissermaßen hintergründig – geht es hier um die weitaus grundsätzlichere Frage, wie man heutzutage gute Theorie macht und inwiefern es sich lohnt, für die Beantwortung *dieser* Frage bei Kant in die Schule zu gehen. *Es geht um Erwägungen zur Zweckmäßigkeit des Theoriedesigns*. Hierfür bieten Kants Schriften reichlich Anschauungsmaterial, und zwar auch und gerade dann, wenn man im zeitgenössischen Wissenschaftsdiskurs Kant nicht als ausschlaggebende Autorität inthronisiert, sondern ihn stattdessen – aus einer ordonomischen Perspektive – als Klassiker ernst nimmt und ihn im Hinblick auf *seine eigene*, die für ihn eigentümliche Fragestellung studiert. Denn dann zeigt sich: Kant war ein Meister darin, öffentlich nachvollziehbar über die Zweckmäßigkeit seines Theoriedesigns nachzudenken.

### 1. Kants Grundproblem und die drei Kritiken

Kant geht es darum, „sich im Denken [zu] orientieren“ (Kant 1786). Er interessiert sich für eine kohärente Weltsicht. Er will den „Streit der Facultäten“ (Kant 1798) führen, um ihn aufzulösen. Mit einem modernen Begriff könnte man sagen: Was Kant umtreibt, ist ‚Konsilienz‘. Sein Grundproblem lautet: Wie passen die Dinge zusammen? Oder noch genauer formuliert: Wie muss man die Dinge denken, damit sie zusammenpassen? Sein Denken ist *Sortierungsdenken*, *Ordnungsdenken*, das die zu ordnenden Elemente widerspruchsfrei *umordnet*, *einordnet* und so *anordnet*, dass sie sich – wie die Teile eines Puzzles – *stimmig* zu einem Ganzen zusammenfügen. Statt von *Aufklärung* könnte man daher auch von *Aufräumung*, von *Schubladisierung* sprechen, um den Grundzug von Kants Denken zu kennzeichnen. Jedenfalls lese ich Kant so, dass es ihm in der Tat primär darum geht, denkerische Unordnungen aufzuräumen und auszuräumen.

Hintergrundfolie dieses Grundproblems sind die atemberaubenden Erfolge der neuzeitlichen Wissenschaften, namentlich der Physik. Sie lassen das traditionelle, auf kirchlicher Autorität fußende Weltbild ins Wanken geraten. Die nun neu aufkommenden Fragen betreffen buchstäblich Gott und die Welt – sowie vor allem: die Stellung des Menschen im Universum, hier verstanden als physische *und* soziale Welt, als Naturordnung und Gesellschaftsordnung.

- Einerseits wird Gott aus den naturwissenschaftlichen Erklärungsversuchen herausgedrängt. Er gilt nicht mehr als Explanans. Das wirft Fragen auf, die Kant der *theoretischen Vernunft* zuordnet.
- Andererseits entsteht eine gesellschaftliche Dynamik, die gesteuert werden muss – und zwar durch Ideen, die sich für eine solche Steuerung eignen. Die Steuerungsmedien sind Recht und Moral. Dies wirft Fragen auf, die Kant der *praktischen Vernunft* zuordnet.
- Diese Trennung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft macht nun ihrerseits eine dritte Frage virulent, nämlich die, wie man hier vermitteln und den Gedanken der *einen* Vernunft denken kann. Diese Frage ordnet Kant der *Urteilkraft* zu.

(1) Für seine *Kritik der reinen Vernunft* entwickelt Kant den Ansatz einer Transzendentalphilosophie. Sie reflektiert auf den Denkraum, innerhalb dessen gedacht wird. Ihr Leitmotiv lautet: *Wie wird gedacht, wenn so gedacht wird, wie hier gedacht wird?* Gibt es vielleicht alternative Denkweisen? Und was wären dann gegebenenfalls deren Vor- und Nachteile? *Kant geht es um ein Denken, bei dem die Folgenabschätzung – ökonomisch: die Analyse der Opportunitätskosten – des eigenen Denkens immer schon mitgedacht ist.*

Mit dieser heuristischen Anleitung zur Selbstreflexion untersucht die Transzendentalphilosophie die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis. Kant bearbeitet so das Problem, dass die auf Naturerkenntnis zielende Vernunft gewissermaßen zu stark ist – dass sie ihre eigenen Grenzen zu überschreiten neigt. *Kants Kritik zielt darauf ab, die reine theoretische Vernunft in ihre Schranken zu verweisen.* Faktisch läuft dies darauf hinaus, das traditionell religiös bestimmte Weltverständnis zu säkularisieren und einzusehen, dass es jenseits des Erfahrungsbereichs keine naturwissenschaftliche Erkenntnis geben kann. Kants Selbstauskunft hierzu lautet: „Ich mußte ... das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen“ (1781/1787; AA III, S. 19, H.i.O.). Worum geht es?

Kant konzeptualisiert die Naturwissenschaften als Vernunftserkenntnis der physischen Welt. Er stellt sich das so vor (Kant 1781/1787; AA III, S. 10):

„Die Vernunft muß mit ihren Principien, nach denen allein übereinstimmende Erscheinungen für Gesetze gelten können, in einer Hand und mit dem Experiment, das sie nach jenen ausdachte, in der anderen an die Natur gehen, zwar um von ihr belehrt zu werden, aber nicht in der Qualität eines Schülers, der sich alles vorsagen läßt, was der Lehrer will, sondern eines bestellten Richters, der die Zeugen nöthigt auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt.“

Folgt man dieser Metaphorik, dann besteht Wissenschaft darin, die Natur vor den Gerichtshof der Vernunft zu zitieren, um sie hier gewissermaßen ins Kreuzverhör zu nehmen. Diese Methode erweist sich als überaus leistungsfähig und führt zu Erkenntnissen über Daten und über die kausalen Zusammenhänge zwischen Daten. Die physischen Erscheinungen erweisen sich als naturgesetzlich determiniert. So lernt die Menschheit, im Buch der Natur zu lesen.

Wendet man diese Methode nun auch auf die Menschen und auf die Formen ihres gesellschaftlichen Zusammenlebens an, dann entsteht unmittelbar der Eindruck, dass

auch sie naturgesetzlich determiniert sind. Folglich sieht es so aus, als würde die theoretische Vernunft das Betätigungsfeld der praktischen Vernunft progressiv einengen: Je besser die Naturordnung erklärt werden kann, desto weniger Raum bleibt (quasi residual) für die Freiheitsordnung, denn wenn die Menschen als Naturwesen den Naturgesetzen und der Kausalität unterworfen sind, dann scheinen sie nicht mehr frei zu sein, ihrem eigenen Willen – genauer: ihrer eigenen Willkür – gemäß handeln zu können, so dass dem Phänomen moralischen Verhaltens der Boden entzogen wäre.

Das ist der Problemkontext, der verständlich werden lässt, warum und mit welcher Stoßrichtung Kant sich daran macht, der theoretischen Naturerkenntnis Grenzen aufzuzeigen: *Die Kritik der reinen theoretischen Vernunft schafft Platz für die Entfaltung der reinen praktischen Vernunft.*

Ordonomisch betrachtet kann man das, was Kant hier vornimmt, als ‚Re-Schubladi-sierung‘ bezeichnen, im Sinne einer kategorialen Neu-Ordnung des Denkens. Kant nimmt Begriffe wie *Gott* und *Freiheit* und sortiert sie um, indem er sie dem Anwendungsbereich der theoretischen Vernunft (also der aktiven Naturerkenntnis) entzieht und stattdessen dem Anwendungsbereich der praktischen Vernunft (also der aktiven Zwecksetzung) zuweist.<sup>1</sup>

(2) Bei dieser ‚Re-Schubladi-sierung‘ ist eine wichtige Asymmetrie zu beachten. Kants erste Kritik heißt *Kritik der reinen Vernunft*, weil sie der zu starken, überschießenden reinen theoretischen Vernunft Grenzen aufzeigen will. Kants zweite Kritik heißt *Kritik der praktischen Vernunft*, weil sie der zu schwachen reinen praktischen Vernunft gewissermaßen auf die Beine helfen will. Hier ist es die „nicht-reine“, nicht auf pures Selbstdenken (a priori) kaprizierte, sondern empirische Beweggründe aufgreifende praktische Vernunft, die Kant in ihre Schranken weisen will. Worum geht es?

Es geht darum, dass Kant zufolge die Menschen nicht nur dem Naturgesetz, sondern auch dem Sittengesetz unterworfen sind. Und dieser Tatbestand wirft aus seiner Sicht nun die Frage auf, wie die Menschen dennoch als frei gedacht werden können, denn für ihn ist klar: *Moral setzt Freiheit dennotwendig voraus*. Man kann es auch so sagen: Als reine Instinktwesen sind Tiere für Kant nicht moralfähig. Menschen hingegen sind aus seiner Sicht moralfähig, weil sie nicht instinktdeterminiert, sondern vernunftbegabt sind. Dies mündet in folgende Problemstellung: Wie lässt sich der (äußere oder innere) Zwang, dem Sittengesetz Folge zu leisten, mit der Freiheit eines Vernunftwesens ohne logischen Widerspruch stimmig in Einklang bringen?

Kants Lösung für dieses Problem besteht darin, transzendentalphilosophisch die Idee einer Vernunftmoral zu konzeptualisieren. Er weist der reinen praktischen Vernunft die Aufgabe zu, das höchste Prinzip der Moral zu formulieren, um auf dieser Basis dann die Erkenntnis verfügbar zu machen, dass es die Menschen *selbst* sind, deren Vernunft dieses Prinzip denkt, so dass sie – dem Sittengesetz folgend – zum Bewusstsein gelangen, dass dieses Gesetz ihre Freiheit nicht einschränkt, sondern dass es geradewegs umgekehrt ihrer Freiheit Ausdruck verleiht, weil sie sich als Vernunftwesen das Sittengesetz letztlich *selbst* geben. Kant argumentiert so: Als moralisches Wesen ist der vernünftige Mensch

---

<sup>1</sup> Noch etwas weiter ins Detail gehend kann man Kants Idee „synthetischer Urteile a priori“ als *orthogonale Positionierung* zum Streit zwischen Empiristen und Rationalisten interpretieren. Die beiden widerstreitenden Positionen werden von Kant nicht einfach destruiert und zurückgewiesen, sondern rekonstruiert und ins Recht gesetzt: Zwar enthalten beide Übertreibungen, die korrekturbedürftig sind. Doch haben beide auch einen wahren Kern. Aus Kants Sicht sind beide sogar aufeinander angewiesen. Er konzeptualisiert ihr Verhältnis als produktives Zusammenspiel von Form und Inhalt, von rationalen Erkenntniskategorien und empirischen Erkenntnisgegenständen, also gewissermaßen als Win-Win.

nicht fremdbestimmt, sondern *selbstbestimmt*. Er handelt *autonom*, nicht heteronom. Er ist nicht Knecht, sondern *Autor* des Sittengesetzes, dessen Verbindlichkeit ihm nicht von außen aufs Auge gedrückt werden muss, weil er ihr innerlich zustimmen kann. Kant verbindet dies eng mit der *Würde* des Menschen.

Mit dieser Entfaltung einer *reinen* praktischen Vernunft, die *a priori* – aus sich selbst heraus, rein *denkerisch* – das Sittengesetz als individuelle Freiheit konstituierend und erweiternd vorstellt, und mit Kants zuvor geleisteter Begrenzung der reinen theoretischen Vernunft, die er darauf aufmerksam macht, dass sie mangels Erfahrungsbasis Gott (und andere metaphysische Ideen wie etwa Freiheit) prinzipiell nicht zu erkennen vermag, kann Kant sich nun der dritten Frage zuwenden, wie Naturordnung und Freiheitsordnung zusammenpassen. Die Antwort entwickelt Kant in seiner *Kritik der Urteilskraft*.

(3) Kant bestimmt die Urteilskraft als das Vermögen, Besonderes im Allgemeinen zu erkennen und umgekehrt Allgemeines aus Besonderem zu abstrahieren. Der so bestimmten Urteilskraft weist er sodann die Aufgabe zu, zwischen dem theoretischen und dem praktischen Teil der Philosophie zu vermitteln. Hier geht es um die Frage, wie man sich sinnvollerweise das Verhältnis vorstellen kann, in dem die theoretische Vernunft der Naturerkenntnis zur praktischen Vernunft zwecksetzenden Handelns steht. Konkret: Wie können die Menschen moralische Zwecke in der physischen Welt realisieren? Wie können sie die Freiheitsordnung in der Naturordnung zur Geltung bringen?

Kant entwickelt seine Antwort konsequent transzendentalphilosophisch. Er untersucht, ob die Urteilskraft ein eigenes Prinzip *a priori* hat, das es ihr erlaubt, die Kluft zwischen Naturgesetzen und Freiheitsgesetzen zu überbrücken.

Wiederum lässt sich sein Bemühen, Ordnung ins Denken zu bringen, als ‚Re-Schubladisierung‘ beschreiben, als schematische Erweiterung von zwei auf nunmehr drei Kategorien: Das neue Schubladensystem sieht dann so aus (vgl. Kant 1790; AA V, S. 198):

- Das Prinzip *a priori* der theoretischen Vernunft ist es, im Reich der Naturerscheinungen *Gesetzmäßigkeiten* zu erkennen.
- Das Prinzip *a priori* der praktischen Vernunft ist es, im Reich der Freiheit einen letzten *Endzweck* zu denken, dem zugleich Gesetzmäßigkeit und mithin Verbindlichkeit zukommt.
- Das Prinzip *a priori* der Urteilskraft ist es, die Idee der *Zweckmäßigkeit* vorzustellen.

Die Zweckmäßigkeit ist für Kant also gewissermaßen die Brücke, über die man vom Reich der Freiheit ins Reich der Notwendigkeit gelangt. Sie ist für ihn ein Mittleres, Vermittelndes, ein „Mittelglied“ (Kant 1790; AA V, S. 168), das er gedanklich ansiedelt zwischen der (theoretischen) Gesetzgebung für das Erkenntnisvermögen und der (praktischen) Gesetzgebung für das Begehungsvermögen.

An anderer Stelle schildert Kant (1790; AA V, S. 294, H.i.O.) mit umgekehrter Reihenfolge und umgekehrter Stoßrichtung, wie er sich das vernünftige Zusammenspiel von Theorie, Urteilskraft und Praxis im Denken vorstellt. Er benennt drei

„Maximen des gemeinen Menschenverstandes...: 1. Selbstdenken; 2. An der Stelle jedes andern denken; 3. Jederzeit mit sich selbst einstimmig denken. Das erste ist die Maxime der *vorurtheilfreien*, die zweite der *erweiterten*, die dritte der *consequenten* Denkungsart.“

Und dann nimmt er folgende Einordnung vor (1790; AA V, S. 294):

„Man kann sagen: die erste dieser Maximen ist die Maxime des Verstandes, die zweite der Urteilskraft, die dritte der Vernunft.“

Bei der ersten Maxime geht es Kant zufolge um aktive Autonomie. Die Vernunft muss selbst denken, anstatt sich auf andere Instanzen zu verlassen, also Vor-Urteile zu übernehmen. Das größte Vorurteil ist der Aberglaube. Und dann formuliert Kant (1790; AA V, S. 294, H.i.O.): „Befreiung vom Aberglauben heißt *Aufklärung*“.

Bei der zweiten Maxime geht es Kant zufolge um einen zweckmäßigen Gebrauch des Erkenntnisvermögens durch kognitive Empathie. Kant (1790; AA V, S. 295, H.i.O.) spricht von einer erweiterten Denkungsart, wenn ein Mensch „sich über die subjectiven Privatbedingungen des Urtheils, wozwischen so viele andere wie eingeklammert sind, wegsetzt und aus einem *allgemeinen Standpunkte* (den er dadurch nur bestimmen kann, daß er sich in den Standpunkt anderer versetzt) über sein eigenes Urtheil reflectirt.“

Die dritte Maxime ist aus Kants (1790; AA V, S. 295) Sicht „am schwersten zu erreichen und kann auch nur durch die Verbindung beider ersten und nach einer zur Fertigkeit gewordenen öfteren Befolgung derselben erreicht werden.“ Sie ist also voraussetzungs- voll und trainingsbedürftig. Man erreicht sie gewissermaßen nur als Ende einer Stufenleiter. Hier erscheint die Urteilskraft als eine mittlere Leitersprosse, über die man durch Übung vom (theoretischen) Verstand zur (praktischen) Vernunft gelangt.

(4) In der Gesamtbetrachtung der drei Kritiken (vgl. Abb. 1) zeigt sich ein Muster der Theoriearchitektur, dessen Kenntnis die Interpretation strittiger Detailfragen wesentlich erleichtert:

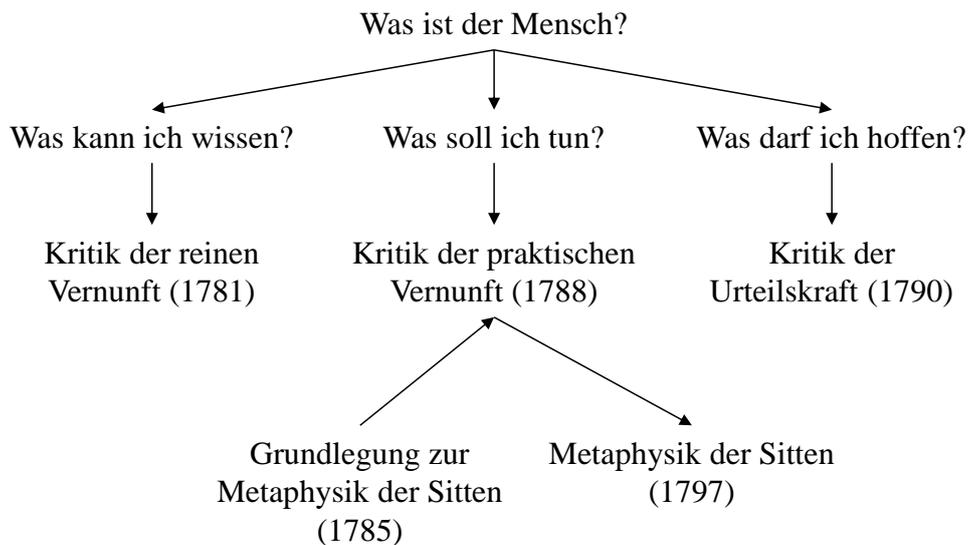


Abbildung 1: Kants drei Kritiken im Überblick – Quelle: eigene Darstellung

Kant spaltet seine Grundfrage („Was ist der Mensch?“) in drei Teilfragen auf (1781/1787; AA III, S. 522):

- „1. Was kann ich wissen?
2. Was soll ich tun?
3. Was darf ich hoffen?“

Die erste Teilfrage bearbeitet Kant in seiner erstmals 1781 publizierten *Kritik der reinen Vernunft*. Hier geht es ums Wissen. Die zweite Teilfrage bearbeitet er in seiner erstmals 1788 publizierten *Kritik der praktischen Vernunft*. Hier geht es ums Sollen bzw. Wollen.

Die dritte Teilfrage bearbeitet er in seiner erstmals 1790 publizierten *Kritik der Urteils-kraft*. Hier geht es ums Können.<sup>2</sup>

Die erste Kritik untersucht die Erkenntnis des Naturgesetzes, die zweite die Erkenntnis des Sittengesetzes, die dritte vermittelt zwischen beiden, indem sie die Idee der Zweckmäßigkeit als apriorisches Prinzip der Urteilskraft bestimmt.

Alle drei Kritiken handeln von der *Gesetzgebung durch Vernunft* im Sinne einer vernünftigen *Selbstgesetzgebung*: Der Verstand gibt der Natur Gesetzmäßigkeit, die praktische Vernunft gibt der individuellen Willkür mit der Pflichtidee des guten Willens ein moralisches Gesetz und mithin sittliche Notwendigkeit, und die Urteilskraft postuliert als regulative Idee ein Prinzip der Zweckmäßigkeit, das Natur und Freiheit vermittelt.

Letztlich zielt Kants Projekt dieser drei Kritiken darauf ab, den Menschen als vernünftiges und freies Subjekt sowohl in der physischen Welt (als Erkenntnissubjekt) als auch in der moralischen Welt (als Handlungssubjekt) zu verorten. Die erste Kritik grenzt die reine Vernunft in theoretischer Hinsicht ein und beschränkt sie auf den Erfahrungsraum, um Platz für Moralität zu schaffen. Die zweite Kritik ermutigt und befähigt die praktische Vernunft, die Grenze zum Übersinnlichen zu überschreiten und den Gedanken der moralischen Freiheit radikal als sittliche Selbstgesetzgebung, also als Selbstverpflichtung zu denken. Die dritte Kritik schließt den Kreis, indem sie die Verträglichkeit von Natur und Moral aufzeigt und die Hoffnung rechtfertigt, dass die Welt so beschaffen ist, die Verwirklichung menschlicher Zwecke progressiv möglich zu machen. So wird das anfängliche Spannungsverhältnis – Naturgesetz versus Freiheitsgesetz – in einer höheren Synthese aufgelöst: *Die Natur wird als mit den Zwecksetzungen der Vernunft vereinbar gedacht*.

Man sieht: Kants Philosophie ist eine *Vernunftphilosophie der Freiheit*, die die Welten des Seins und des Sollens mit Hilfe einer Zweckmäßigkeitsheuristik systematisch ordnet und konstruktiv(istisch) zueinander ins Verhältnis setzt. Kants kritische Philosophie stellt eine kohärente Weltsicht vor, derzufolge sich der Mensch als Vernunftwesen betätigen und bestätigen kann, was dann – konsequent zu Ende gedacht – auch dazu führt, dass sich die Menschen wechselseitig Menschenwürde zuerkennen *müssen*.

## 2. Kants Moralphilosophie – Warnung vor Missverständnissen

(1) Kant weist der reinen praktischen Vernunft die Aufgabe zu, das oberste Moralprinzip des Sittengesetzes zu bestimmen. Er entfaltet seine Moralphilosophie in drei großen Schriften (vgl. nochmals Abb. 1):

- in der 1785 publizierten „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“
- in der 1788 publizierten „Kritik der praktischen Vernunft“ sowie

---

<sup>2</sup> Kants Frage „Was darf ich hoffen?“ gilt nicht nur dem Jenseits, sondern vor allem auch dem Diesseits: dem Leben vor dem Tode. Und gerade in dieser Hinsicht verbindet Kant mit seiner Ästhetik und mit seiner Teleologie den hoffnungsstiftenden Hinweis, dass die Natur den moralischen Anliegen der Menschheit im Großen und Ganzen förderlich sein könnte – gewissermaßen als ein Resonanzraum, in dem die Impulse der praktischen Vernunft zum Schwingen gebracht werden können und jedenfalls nicht dazu verdammt sind, auf immer und ewig stumm zu verhalten. Kant (1790; AA V, S. 443) verbindet dies mit der radikalen Schlussfolgerung, „daß der Mensch nur als moralisches Wesen ein Endzweck der Schöpfung sein könne“. Insofern kann man sagen, dass Kants *Kritik der Urteils-kraft* zwischen seiner *Kritik der reinen Vernunft* und seiner *Kritik der praktischen Vernunft* nicht nur *vermittelt*, sondern diese beiden auch *bestätigt*. Alle drei Kritiken *gehören* und *passen* zusammen.

- in der 1797 publizierten „Metaphysik der Sitten“

Die Grundlegungsschrift (1785) bestimmt die *Form* des obersten Moralprinzips. Hier stellt Kant den kategorischen Imperativ vor, und zwar in drei Varianten:

- Universalisierungsformel (AA IV, S. 421): „[H]andle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.“
- Zweck-an-sich-Formel (AA IV, S. 429): „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“
- Autonomieformel (AA IV, S. 430). Hier bestimmt Kant das Prinzip des Willens, mit dem jeder vernünftige Mensch zur moralischen Gesetzgebung fähig ist: Dieses Prinzip besagt, „keine Handlung nach einer andern Maxime zu thun, als so, daß es auch mit ihr bestehen könne, daß sie ein allgemeines Gesetz sei, und also nur so, daß der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne.“

Alle drei Formulierungen sind – aus meiner Sicht: völlig zu Recht – weltberühmt geworden, und doch ist es leicht, sie grundlegend misszuverstehen. Denn anders, als es eine oberflächliche Lektüre nahelegen könnte, geht es Kant hier nicht ums Handeln, sondern ums Denken. *Der kategorische Imperativ ist keine Handlungsanleitung, sondern eine Denkanleitung.* Er formuliert ein Prüfkriterium nicht für das *Handeln*, sondern für die *Maxime* des Handelns, also fürs *Denken* als Ausgangspunkt eines handlungsleitenden Wollens. Diesem Denken ordnete Kant nur eine *schwache* Motivationskraft fürs Handeln zu. Für ihn war stets klar, dass das alltägliche Handeln der Menschen weitaus mehr benötigt als nur diese Maxime, nämlich *starke* Motivationskräfte sowie zudem erfahrungsgeschulte *Urteilstkraft*. Vgl. hierzu ausdrücklich Kant (1785; AA IV, S. 390).

In der zweiten Kritikschrift (1788) tritt Kant den Nachweis an, dass der kategorische Imperativ möglich und notwendig ist. Hier geht es ihm um die *Existenz* des obersten Moralprinzips. Kant untersucht in dieser Schrift transzendentalphilosophisch die Struktur und Reichweite sowie die Grenzen der praktischen Vernunft. Insofern handelt es sich – methodisch betrachtet – um das analoge Gegenstück zur ersten Kritikschrift (1781). Kants Kritik der reinen Vernunft und seine Kritik der praktischen Vernunft bewegen sich so gesehen auf der gleichen Ebene.

In der dritten Schrift (1797) schließlich geht es um die Anwendung der Theorie. Hier spezifiziert Kant die konkreten *inhaltlichen Ausprägungen* des obersten Moralprinzips. Er entwickelt eine systematisierte Pflichtenlehre, die Rechtslehre und Tugendlehre umfasst.

Für ein solides Verständnis der Moralphilosophie Immanuel Kants ist es von grundlegender Bedeutung, sich jeweils genau zu vergegenwärtigen, welche Fragestellung er mit welcher Schrift bearbeitet – und welche *nicht*.

- In der ersten Schrift (1785) geht es darum, ein Prüfkriterium bzw. einen gedanklichen Prüfprozess vorzustellen, mit dem sich jeder Mensch selbst vergewissern kann, was moralisch richtig ist.
- In der zweiten Schrift (1788) geht es darum, den Nachweis zu führen, dass die reine praktische Vernunft die ihr von Kant zugewiesene Aufgabe auch tatsächlich erfüllen kann.

- In der dritten Schrift (1797) geht es darum, die sittliche Welt zu kartieren, indem eine Systematisierung – um nicht nochmals zu sagen: Schubladisierung – der Rechts- und Tugendpflichten vorgenommen wird.

Interessanterweise geht es Kant in *keinem* der drei Bücher darum, seine Mitmenschen davon zu überzeugen, dass sie sich moralisch(er) verhalten sollten. Diese Überzeugung setzt er vielmehr voraus – als „Factum der Vernunft“ (1788; AA V, S. 31). Die Menschen wissen bereits, dass sie verpflichtet sind, zwischen gut und böse zu unterscheiden. Sie müssen, so Kant, darüber nicht durch Philosophie belehrt werden. Die Aufgabe der Philosophie sieht Kant ganz woanders: Sie liegt darin, die *Würde des Menschen* zu begründen, und zwar durch das Argument, dass für den Menschen als *Gesetzgeber* des Sittengesetzes, mithin als *autonomes Vernunftwesen*, die Sittlichkeit nicht als Zwang, sondern als *Freiheit*, als *Selbstverpflichtung* zu denken ist.

Die zentrale Erkenntnisleistung von Kants Moralphilosophie besteht darin, die dem einzelnen Individuum gegenüber als normatives *Sollen* auftretende Moral zu rekonzeptualisieren als ein der individuellen Vernunft entspringendes *Wollen*, so dass der einzelnen Person – genauer: *jeder* einzelnen Person – als Vernunftwesen Würde zukommt, weil sie gerade nicht heteronomen Zwecken unterworfen ist, sondern einem autonomen, selbstgesetzten Zweck. Kants Pointe besteht darin, dass seine Moralphilosophie den Menschen vom *Objekt* sittlicher Verbindlichkeit zu ihrem *Subjekt* erhebt. Der Mensch ist nicht Knecht der Moral, sondern ihr Urheber. Das bedeutet im Klartext: Kant knüpft die *Würde* des Menschen daran, das sittliche *Sollen* als moralvernünftiges *Wollen* denkerisch zu dechiffrieren. Die heteronom auftretende Sittlichkeit („Du sollst“) wird von ihm auf selbstbestimmte Autonomie („Ich will“) zurückgeführt. Freiheit und Zwang werden im Gedanken der sich vernünftig verpflichtenden *Selbst-Gesetzgebung* versöhnt, indem moralische Pflicht als selbstbestimmte Selbstverpflichtung gedacht wird.

*Dieses* Argument – die inhaltlich enge Verknüpfung von sittlicher Verbindlichkeit, also Pflicht, mit Freiheit, Autonomie und Würde – ist der Dreh- und Angelpunkt der Kantischen Moralphilosophie.

Ich will nun versuchen, für diese Lesart einige Belege anzuführen.

Bereits in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten wirft Kant die Frage auf, warum sich das freie Vernunftwesen dem Sittengesetz unterwerfen solle. Seine Antwort lautet: „denn dieses Sollen ist eigentlich ein Wollen“ (1785; AA IV, S. 449). In der Kritik der praktischen Vernunft (1788; AA V, S. 33) wählt er für diesen Gedanken die Formulierung, dass „die Autonomie der reinen praktischen Vernunft, d.i. der Freiheit,“ ihren Ausdruck im moralischen Gesetz finde. Weiter heißt es ebenda: „Die Autonomie des Willens ist das alleinige Princip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten“. Auch in der Metaphysik der Sitten hält Kant an diesem Gedanken fest. Aber hier beleuchtet er ihn auch von der anderen Seite. Das Argument geht so: Jede Handlung bedarf eines Zwecks. Normalerweise kann ein Zweck wiederum einem anderen Zweck dienen. So gerät das Denken in einen infiniten Regress der Zwecke. Den Ausweg hieraus eröffnet der *kategorische Imperativ*, indem er den höchsten Zweck als Pflicht bestimmt. Folgerichtig betont Kant (1790; AA VI, S. 385), dass „die moralische Zwecklehre, die von Pflichten handelt, auf a priori in der reinen praktischen Vernunft gegebenen Principien beruht.“

Schaut man aus diesem Blickwinkel auf den kategorischen Imperativ, den die Menschen allein deshalb nötig haben, weil sie nicht reine Vernunftwesen sind, dann sieht man, wie Kant (1785; AA IV, S. 421) insbesondere in der Universalisierungsformel Wollen und Sollen eng zusammenführt:

„Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger und zwar dieser: handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.“

Kant sagt hier explizit: Man muss das Sollen *wollen* können. Und diese Aussage bezieht sich, man kann das gar nicht oft genug wiederholen und stark genug betonen, *nicht* aufs Handeln, sondern aufs *Denken*.

Im Rahmen dieser Argumentation ist es für Kant wichtig, darauf verweisen zu können, dass die reine praktische Vernunft, die den kategorischen Imperativ als oberstes Prinzip der Moral identifiziert, als guter Wille auf die Willkür des Menschen einwirkt und ihn somit zum moralischen Handeln motivieren kann – auch wenn Kant sofort konzidiert, dass diese Motivationswirkung üblicherweise schwach und ergänzungsbedürftig sein wird. Hier geht es Kant wirklich ums Prinzip. Seine gesamte Argumentation zugunsten der Würde des Menschen steht und fällt damit, dass bereits die reine praktische Vernunft (wenn auch nur schwach) handlungsmotivierend sein kann, und dies selbst für den Fall, dass ihr keine weiteren empirischen Beweggründe (wie etwa Instinkte oder Neigungen) zur Hilfe kommen.

Um es so klar wie möglich zu formulieren: Kant bearbeitet hier eine extrem voraussetzungsreiche und differenzierungsbedürftige Fragestellung. Bereits seine Zeitgenossen hatten enorme Schwierigkeiten, diese Fragestellung zu verstehen und Kants konkrete Beantwortungsversuche entsprechend zu kontextualisieren. Das Ergebnis waren – bereits zu seiner Zeit – grundlegende Missverständnisse.

(2) Auf ein ganz bestimmtes dieser Missverständnisse soll nun genauer eingegangen werden. Es ist berühmt geworden, weil der Geschichtsprofessor, Literaturtheoretiker und Dichter Friedrich Schiller ihm glänzend Ausdruck verliehen hat.

Schiller schreibt in den gemeinsam mit Goethe im Jahr 1796 publizierten „Xenien“ unter der Überschrift „Gewissenskrupel“ (1796/1962; S. 299):

„Gerne dien ich den Freunden, doch tu ich es leider mit Neigung,  
Und so wurmt es mir oft, daß ich nicht tugendhaft bin.“

Hier wird Kant mit kritischem Unterton so interpretiert, als würde er die rigoristische Auffassung vertreten, dass moralisches Handeln in seiner Moralität beeinträchtigt wird, wenn zum kategorischen Imperativ der reinen praktischen Vernunft zusätzlich auch noch empirische Beweggründe hinzutreten. Aber nichts läge Kant ferner als das. In Wirklichkeit geht Kant davon aus, dass in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle zusätzliche Motive tatsächlich wirksam werden, um den guten Willen im Handeln zur Wirkung zu bringen. Und Kant begrüßt dies ausdrücklich, denn ihre Rolle besteht nicht darin, die Richtung des guten Willens zu bestimmen, sondern darin, die Motivation der handelnden Person zu stärken und so den guten Willen bei der Umsetzung ins Handeln zu unterstützen.

Glücklicherweise kann man diesen Sachverhalt bei Kant explizit nachlesen. Er schreibt in einer wichtigen Fußnote in seiner 1793 publizierten Schrift über „Die Religion in den Grenzen der bloßen Vernunft“ – drei Jahre vor Schillers „Xenien“, also offenbar als Reaktion auf die Missverständnisse anderer Zeitgenossen (wie z.B. Christian Garve) – folgende Klarstellung (Kant 1793a; AA VI, S. 23):

„Daß aber der Mensch durch die Triebfeder der Pflicht dasjenige, was an sich gut ist, mit Lust und Liebe tun solle, ist nicht nur möglich, sondern auch notwendig, nämlich um die Tugend zu vervollkommen. Aber diese Lust und Liebe ist nicht die Triebfeder der Handlung, sondern die Pflicht selbst, und die Lust und Liebe ist nur die Begleiterin der Tugend.“

Man sieht hier sehr anschaulich, wie Kant argumentiert: Ihm geht es nicht darum, Instinkte oder Neigungen aus dem Komplex moralischen Handelns auszuschließen, sondern

einzig und allein darum, der reinen praktischen Vernunft den *Status* zu sichern, mit der von ihr gedachten Selbstverpflichtung die *alleinige Triebfeder* und mithin der *ausschlaggebende Bewegungsgrund* moralischen Handelns zu sein, dem im Übrigen kein Abbruch getan wird, wenn ergänzend andere Bewegungsgründe komplementär hinzutreten – als Begleitung, aber eben nicht als oberster Grundsatz moralischen Handelns.

Diesen Sachverhalt kann man bei genauer Lektüre auch schon in Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* auffinden. Dort heißt es in apodiktischer Kürze (Kant 1783; IV, S. 399): „Seine eigene Glückseligkeit sichern, ist Pflicht“. Aufschlussreich und von systematischer Bedeutung ist auch, wie Kant dort bereits in der Vorrede Auskunft gibt über seinen Originalitätsanspruch sowie darüber, welche Rolle er dem kategorischen Imperativ für das alltägliche Leben zuweist und welche Bedeutung er gerade deshalb für die – von ihm erfundene – *reine* Moralphilosophie reklamiert, die der *reinen* praktischen Vernunft vor Augen führt, wie sie diesen *kategorischen* Imperativ zu denken hat. Hierzu liest man (Kant 1783; IV, S. 389 f., H.i.O.):

„[A]lle Moralphilosophie beruht gänzlich auf ihrem reinen Theil, und auf den Menschen angewandt, entlehnt sie nicht das mindeste von der Kenntniß desselben (Anthropologie), sondern giebt ihm, als vernünftigen Wesen, Gesetze a priori, die freilich noch durch Erfahrung geschärfte Urtheilskraft erfordern, um theils zu unterscheiden, in welchen Fällen sie ihre Anwendung haben, theils ihnen Eingang in den Willen des Menschen und Nachdruck zur Ausübung zu verschaffen, da dieser, als selbst mit so viel Neigungen afficirt, der Idee einer praktischen reinen Vernunft zwar fähig, aber nicht so leicht vermögend ist, sie in seinem Lebenswandel *in concreto* wirksam zu machen. Eine Metaphysik der Sitten ist also unentbehrlich nothwendig, nicht bloß aus einem Bewegungsgrunde der Spekulation, um die Quelle der a priori in unserer Vernunft liegenden praktischen Grundsätze zu erforschen, sondern weil die Sitten selber allerlei Verderbniß unterworfen bleiben, so lange jener Leitfaden und oberste Norm ihrer richtigen Beurtheilung fehlt. Denn bei dem, was moralisch gut sein soll, ist es nicht genug, daß es dem sittlichen Gesetze gemäß sei, sondern es muß auch um desselben willen geschehen; widrigenfalls ist jene Gemäßheit nur sehr zufällig und mißlich, weil der unsittliche Grund zwar dann und wann gesetzmäßige, mehrmals aber gesetzwidrige Handlungen hervorbringen wird. Nun ist aber das sittliche Gesetz in seiner Reinigkeit und Ächtheit (woran eben im Praktischen am meisten gelegen ist) nirgend anders, als in einer reinen Philosophie zu suchen, also muss diese (Metaphysik) vorangehen, und ohne sie kann es überall keine Moralphilosophie geben; selbst verdient diejenige, welche jene reine Principien unter die empirischen mischt, den Namen einer Philosophie nicht (denn dadurch unterscheidet diese sich eben von der gemeinen Vernunftkenntnis, daß sie, was diese nur vermengt begreift, in abgesonderter Wissenschaft vorträgt), viel weniger einer Moralphilosophie, weil sie eben durch diese Vermengung sogar der Reinigkeit der Sitten selbst Abbruch thut und ihrem eigenen Zwecke zuwider verfährt.“

Kant geht es um einen *Leitfaden*. Dieser Leitfaden soll die Funktion erfüllen, den Menschen die Aufgabe zu erleichtern, sich moralisch zu verhalten. Dem kategorischen Imperativ kommt hierbei die Herausforderung zu, ein Ordnungsprinzip zu sein, mit dessen Hilfe sich *jeder* selbst denkende Mensch *in* seinem Denken und *durch* sein Denken handlungsrelevant orientieren kann. Diese Orientierung besteht allerdings nicht darin, die eigenen Instinkte und Neigungen abzutöten oder zu unterdrücken. Vielmehr geht es allein darum, ein Prüfkriterium oder einen Prüfprozess verfügbar zu haben, der das Selbstdenken auf eine Selbstkorrektur im Handeln ausrichtet.

Diese Idee eines *Leitfadens* lässt sich auch mit einer anderen Metapher anschaulich machen: Kant will den Handelnden als Orientierungshilfe einen moralischen *Kompass* bereitstellen, der durch die Erkenntnisleistung seiner „reinen“ Moralphilosophie „richtig“ – und verlässlich richtig, also „gesetzmäßig“ – *eingenordet* ist. Diese möglichst *reine Einnordung* bezieht sich allein aufs Denken, nicht aufs Handeln. Und ganz wichtig: Für das Handeln selbst ist weit mehr nötig als nur dieser Kompass.

Das hier zu korrigierende Missverständnis lässt sich am besten als kategoriales Missverständnis, als Ebenenfehler identifizieren: als Verwechslung moralischen Handelns mit

der *Maxime* moralischen Handelns, so als müsse man nicht klar zwischen Tun und Denken unterscheiden. Aufgrund dieser Konfusion werden die Aussagen Kants über die höchste moralische Maxime als Aussagen über das Handeln und die zulässige Motivation des Handelns (fehl-)interpretiert. So kommt es zu einer Verwechslung von Form und Inhalt.

Diese kategoriale Konfusion lässt sich wie folgt auflösen: Kant kommt es darauf an, dass der kategorische Imperativ die Würde des Menschen verbürgt. Deshalb konzeptualisiert er diesen Imperativ als *Selbstgesetzgebung* und mithin als eine Vernunftleistung, auf die man stolz sein kann. Diese Vernunftleistung muss Gesetzesform haben. Und diese Gesetzesform kann nicht darin bestehen, an empirische Zufälligkeiten geknüpft zu sein. Deshalb sind aus Kants Sicht Instinkte, Neigungen und empirische Zwecksetzungen wie etwa subjektive Eigeninteressen von vornherein ungeeignet, die benötigte Gesetzesform annehmen zu können. Sie taugen deshalb nicht zur höchsten Maxime. Und aus genau diesem Grund sieht Kant sich genötigt, die Kategorie einer *reinen* praktischen Vernunft zu erkunden – genauer: zu erfinden. Denn nur sie kann das leisten, was Kant mit seiner Moralphilosophie beabsichtigt: *allen* Menschen einen Leitfaden zu geben, mit dessen Hilfe sie sich selbst in den Stand versetzen können, durch Selbstdenken, durch Selbstvergewisserung und Selbstkorrektur moralischen Handelns sich selbst nicht als Knechte heteronomer Nötigungen, sondern als autonome Subjekte der Sittlichkeit zu denken und zu erfahren, ein entsprechendes Selbstwertbewusstsein zu entwickeln und sich diese Selbstwertschätzung schließlich wechselseitig anzuerkennen. Diese wechselseitige Anerkennung macht für Kant die *Würde* des Menschen aus. Und hier gilt: Die Menschenwürde ist nur in dem Maße allgemein, wie das moralische Vernunftdenken allgemein ist, das genau deshalb als *reine* praktische Vernunft konstruiert wird.

Nochmals metaphorisch ausgedrückt: Kant konstruiert einen Haken, an dem er den Mantel der Menschenwürde aufhängen kann. Dieser Haken ist die reine praktische Vernunft. Ihre Eignung als tragfähiger Haken besteht darin, dass sie mit dem kategorischen Imperativ ein moralisches Denken vorstellt, zu dem *jeder* Mensch fähig ist und das folglich *alle* Menschen sich *wechselseitig* zugestehen müssen. Hinter Kants Universalität steht Mutualität, zu der das Vernunftdenken *sich selbst benötigt*.

Man erkennt das eigentümliche Konstruktionsprinzip, das Kant für seine Menschenwürde-Argumentation verwendet, sehr schön an der merkwürdigen Formulierung der Zweck-an-sich-Formel des kategorischen Imperativs in seiner Grundlegungsschrift (AA IV, S. 429). Dort formuliert er die Aufforderung, „die Menschheit sowohl in ... [der eigenen; IP] Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel“ zu brauchen. Bei Kant hat das Individuum nicht primär ein *Recht* auf Menschenwürde, sondern primär eine *Pflicht* zur Menschenwürde. Denn so *allgemein* wie nur eben möglich konstruiert und *deshalb* an das moralische *Denkvermögen* geknüpft kommt die *Menschenwürde* unmittelbar der *Menschengattung* zu und bezieht sich mittelbar auf Individuen nur insofern, als diese der Menschengattung zugehörig sind. Folgt man Kants Argumentationsgang, dann *partizipiert* das Individuum als Gattungsmensch an der Würde der Menschengattung.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Menschenwürde ist Recht und Pflicht zugleich. Die übliche Form, Anerkennungsreziprozität zu denken, beginnt typischerweise beim Individuum und universalisiert von dort ausgehend. Man kann dies an den diversen Varianten der Goldenen Regel beobachten, die – sei es in ihren positiven Varianten, sei es in ihren negativen Varianten – nach der Logik konstruiert sind: wie du mir, so ich dir. Hier wird aus dem Recht auf Pflicht geschlossen. Bei Kant ist es genau umgekehrt. Er schließt von der Pflicht auf das Recht. Nur weil

In die gleiche Richtung weisen auch drei weitere Merkwürdigkeiten in Kants Denken: erstens seine Idee, dass man Pflichten gegen sich selbst hat, weil man als Gattungswesen gehalten ist, der Menschheit Achtung zu zollen (Kant 1797, AA VI, S. 417 ff.) ; zweitens seine Idee, dass das moralische Gesetz nicht nur für Menschen, sondern für alle vernünftigen Wesen (also etwa auch für Engel) verbindlich ist, wenn auch nicht als Sollen, sondern als reines Wollen, weil sie bereits über einen heiligen Willen verfügen (Kant 1785; AA IV, S. 414); drittens seine Idee, dass die Menschen nicht Gott gegenüber zum Gehorsam verpflichtet sind, sondern nur dem, was ihre eigene Vernunft ihnen befiehlt. Die traditionell gegenteilige Auffassung religiösen Denkens führt Kant kritisch auf eine begriffliche Mehrdeutigkeit („Amphibolie“) zurück, von der die kategoriale Konfusion ausgeht, dass man „seine Pflicht in *Ansehung* anderer Wesen für Pflicht *gegen* diese Wesen verwechselt“ (Kant 1797; AA VI, S. 442, H.i.O.). Vgl. ergänzend Kant (1781/1787; AA IV, S. 214 ff.).

(3) Nach diesen Klarstellungen können wir nun darangehen, eine zweite Fehlinterpretation zu korrigieren: Es ist ein grandioses Missverständnis der Kantischen Moralphilosophie, wenn man ihr unterstellt, sie sei mit dem Eigeninteresse per se unvereinbar und verlange von einer moralischen Person stets schmerzliche Opfer oder gar die Selbstaufgabe des Eigeninteresses.

Ich beziehe mich hier auf folgende Aussagen von Svanberg und Svanberg (2021):

- „According to Kant, morality is not to help us become happy; our happiness is incompatible with morality“ (S. 1736)
- „How do we know whether we are acting from duty? How do we know that we are doing the right thing for the right (self-denying) reason? The best clue is the experience of pain“ (S. 1738)
- “Kant supplies examples showing that when it pains us to do our duties, our actions probably have »moral worth.« ... For Kant, ethics generally clashes with the wants, likings, preferences and inclinations of the self—the sum of which is »happiness.« Thus, there is a dichotomy between the duties of morality and the interests of our »beloved self.« For Kant, and duty ethics in general, there is no room for the wants, desires, preferences, interests, or happiness of »the beloved self.« That is, there is no room for egoism.” (S. 1738 f.)

Diesen Aussagen liegen meines Erachtens Missverständnisse zugrunde. Eine wichtige Quelle für diese Missverständnisse besteht darin, einige Aussagen Kants falsch zu kontextualisieren. Dabei lässt sich der Sachverhalt leicht aufklären, wenn man bedenkt, welche Problemstellung Kant zu bearbeiten beabsichtigt.

Nachdem Kant in seiner „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ mit dem kategorischen Imperativ die *Form* der reinen praktischen Vernunft spezifiziert hatte, ging es ihm in seiner „Kritik der praktischen Vernunft“ darum, die *Existenz* dieser Form nachzuweisen, also dem Einwand entgegenzutreten, er habe mit dem kategorischen Imperativ einen utopischen Maßstab aufgestellt. Würde dieser Einwand zutreffen, so hätte er unausweichlich zur Folge, dass Kants Moralphilosophie nicht zur Selbstbefreiung, sondern zur

---

ich – durch Vernunft – verpflichtet bin, die Würde anderer Menschen generell (als Würde der Menschengattung) anzuerkennen, habe ich auch selbst ein Recht auf Menschenwürde. Kant schließt hier nicht vom Individuum aufs Kollektiv, sondern vom Kollektiv aufs Individuum – nicht vom Besonderen aufs Allgemeine, sondern vom Allgemeinen aufs Besondere. Man kann es auch so ausdrücken: Bei Kant beruht die *Universalität* der Menschenrechte nicht auf *Universalisierung*, sondern auf *Individualisierung*. Das Anerkennungs-Recht resultiert aus dem Primat der Anerkennungs-Pflicht.

Selbstüberforderung anleiten würde und folglich der Idee von der Würde des Menschen nicht nur die argumentative Basis entzöge, sondern ihrerseits auf eine aktive Beeinträchtigung dieser Würde hinausliefe, weil die normative Überforderung des Menschen ihn einer neuen Heteronomie unterwirft. Anstatt die Autonomie des Menschen zu stärken, würde sie geschwächt. Insofern verhandelt Kant hier ein aus seiner Sicht extrem wichtiges Problem.

Bei der Lösung dieses Problems sieht sich Kant als versierter Menschenkenner mit enormen Schwierigkeiten konfrontiert. Er weiß um die Neigung des Menschen, nicht nur Andere, sondern auch sich selbst zu täuschen. Deshalb ist Kant skeptisch, ob man individuellen Selbstauskünften über moralische Motivation so ohne weiteres vertrauen kann. Sogar authentische Selbstauskünfte könnten falsch sein. Damit ist einem *empirischen Existenzbeweis* der Boden entzogen. Infolgedessen sieht sich Kant genötigt, in seiner *Kritik der praktischen Vernunft* komplizierte transzendentalphilosophische Überlegungen anzustellen, um die Existenz des kategorischen Imperativs dennoch wenigstens *plausibel* zu machen, sie also als *nicht denkunmöglich* auszuweisen. Die *inhaltlichen* Bestimmungen zur Moral, auf die Svanberg und Svanberg (2021) abstellen, erfolgen jedoch erst in der Metaphysik der Sitten.

Schaut man hier nach, so wird man schnell fündig. Gleich zu Beginn der Tugendlehre beispielsweise bestimmt Kant zwei Zwecke, die zugleich Pflichten sind – und mithin der Form des kategorischen Imperativs genügen. Es handelt sich um eigene Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit. Über sie schreibt Kant (1790; AA VI, S. 385, H.i.O.):

„Man kann diese nicht gegen einander umtauschen und *eigene Glückseligkeit* einerseits mit *fremder Vollkommenheit* andererseits zu Zwecken machen, die an sich selbst Pflichten derselben Person wären.“

Er begründet dies wie folgt (S. 386, H.i.O.):

„Denn *eigene Glückseligkeit* ist ein Zweck, den zwar alle Menschen (vermöge des Antriebes ihrer Natur) haben, nie aber kann dieser Zweck als Pflicht angesehen werden, ohne sich selbst zu widersprechen. Was ein jeder unvermeidlich schon von selbst will, das gehört nicht unter den Begriff von *Pflicht*; denn diese ist eine *Nötigung* zu einem ungerne genommenen Zweck. Es widerspricht sich also zu sagen: man sei *verpflichtet* seine eigene Glückseligkeit mit allen Kräften zu befördern.“

Man sieht: Kant geht sehr wohl davon aus, dass alle Menschen davon durchdrungen sind, ihr eigenes Interesse zu verfolgen und insofern nach individueller Glückseligkeit zu streben. Ihm geht es lediglich darum, dass dieses empirisch vorfindliche Streben nicht dazu taugt, den obersten Grundsatz der Moral anzugeben, weil dieser auf die Vernunftleistung angewiesen ist, den *obersten* Zweck als *Pflicht* zu denken. Man kann das explizit nachlesen. Kant (1790; AA VI, S. 387) schreibt:

„Glückseligkeit, d. i. Zufriedenheit mit seinem Zustande, so fern man der Fortdauer derselben gewiß ist, sich zu wünschen und zu suchen ist der menschlichen Natur unvermeidlich; eben darum aber auch nicht ein Zweck, der zugleich Pflicht ist.“

Kant konzeptualisiert das Verhältnis zwischen der *Maxime* moralischen Handelns und dem *Naturtrieb* des Glückseligkeitsstrebens nun nicht einfach als Gegensatz, nach dem Motto, Aufgabe der Moral sei es, den Menschen unglücklich zu machen, ihm sein Eigenutzstreben auszutreiben oder ihn zu unendlichen Opfern zu verpflichten. Ein solcher Rigorismus ist Kant absolut fremd. Andererseits postuliert Kant auch nicht einfach eine Harmonie, nach dem Motto, Aufgabe der Moral sei es, den Menschen glücklich zu machen. Vielmehr führt Kant folgende Differenzierung ein: Aufgabe der Moral sei es, den Menschen der Glückseligkeit *würdig* zu machen.

Interessanterweise steht diese Konzeptualisierung Kant schon klar vor Augen, bevor er seine moralphilosophischen Schriften ausarbeitet. Bereits gegen Ende seiner Kritik der reinen Vernunft schreibt Kant (1781/1787; AA III, S. 527 f., H.i.O.):

„Glückseligkeit ist die Befriedigung aller unserer Neigungen ... Das praktische Gesetz aus dem Bewegungsgrunde der Glückseligkeit nenne ich pragmatisch (Klugheitsregel); dasjenige aber, wofern ein solches ist, das zum Bewegungsgrunde nichts anderes hat, als die *Würdigkeit*, glücklich zu sein, moralisch (Sittengesetz). Das erstere rath, was zu thun sei, wenn wir der Glückseligkeit wollen theilhaftig, das zweite gebietet, wie wir uns verhalten sollen, um nur der Glückseligkeit würdig zu werden. Das erstere gründet sich auf empirische Principien ... Das zweite abstrahirt von Neigungen und Naturmitteln sie zu befriedigen und betrachtet nur die Freiheit eines vernünftigen Wesens überhaupt und die nothwendigen Bedingungen, unter denen sie allein mit der Austheilung der Glückseligkeit nach Principien zusammenstimmt, und kann also wenigstens auf bloßen Ideen der reinen Vernunft beruhen und a priori erkannt werden.“

Hier findet sich auch eine sehr aufschlussreiche Formulierung, die angibt, wie Kant sich das Ideal vorstellt. Er spricht von einem „System der sich selbst lohnenden Moralität“ (1781/1787; AA III, S. 525). Ein solches System lässt sich nur denken, wenn man von den Neigungen abstrahiert, die der Sittlichkeit als Hindernis im Wege stehen. Unter Realitätsbedingungen jedoch ist nicht davon auszugehen, dass es möglich sein könnte, „ein solches System der mit der Moralität verbundenen proportionirten Glückseligkeit“ (1781/1787; AA III, S. 525) tatsächlich zu verwirklichen. Unter Realitätsbedingungen kann Sittlichkeit daher nicht garantieren, den Menschen *glücklich* zu machen. Sie kann nur darauf abstellen, den Menschen der Glückseligkeit *würdig* zu machen.

Svanberg und Svanberg (2021) beziehen sich für ihre Kant-Interpretation auf andere Textstellen. Sie rekurren auf Beispiele, die Kant in seiner *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* diskutiert. In diesen Beispielen aber geht es Kant nicht primär um den *Inhalt* des kategorischen Imperativs, sondern allein um seine *Form* und seine plausible *Existenz*.

Kant *konstruiert* seine Beispiele absichtlich so, dass sie die Unterscheidung zwischen einem Handeln *gemäß Pflicht* und einem Handeln *aus Pflicht* vor Augen führen. Hierfür wählt Kant die methodische Vorgehensweise, eigennützige Motivlagen Schritt für Schritt zu subtrahieren. So endet er bei Extremfällen, die den Schluss nahelegen, dass hier *aus Pflicht* und nicht nur *gemäß Pflicht* gehandelt wurde, weil sie – *konstruktionsbedingt* – mit individuellen Nachteilen verknüpft sind.

Svanberg und Svanberg (2021) verwechseln nun aber die Konstruktion von Extrembeispielen, die eine Unterscheidung verdeutlichen sollen, mit Kants inhaltlicher Bestimmung des Moralischen. Kurz: Sie verwechseln den konstruierten *Ausnahmefall* mit dem empirisch vorherrschenden *Regelfall*. Als Regelfall geht Kant nämlich sehr wohl davon aus, dass im moralischen Handeln Instinkte und Neigungen auftreten, die gemeinsam mit der Maxime der Sittlichkeit simultanpräsent sind. Wichtig ist allein, dass sie dem Gedanken der Selbstverpflichtung nicht den *Status* streitig machen, die *alleinige Triebfeder* (= Ursache) des Handelns zu sein.

Vielleicht kann man die Klarstellung, um die es hier geht, am besten so formulieren: Kant hat in seinen Beispielen die eigeninteressierten Motive *subtrahiert*, um die *Form der Maxime* zu verdeutlichen. Im Hinblick auf die *inhaltliche Bestimmung des moralischen Handelns* aber vertritt er ein *additives* Modell. Hier schadet es nicht, wenn der Maxime eigeninteressierte Motive hinzutreten, die moralisches Handeln unterstützen.

Die von Svanberg und Svanberg (2021) vertrete Lesart läuft darauf hinaus, Sittlichkeit und Klugheit als unvereinbare Gegensätze aufzufassen. Das widerspricht der Theorieintention Kants jedoch diametral. Ihm kommt es vielmehr darauf an, beide kohärentistisch zusammenzudenken. Für ihn sind beide wechselseitig aufeinander angewiesen, aber mit

einer gewissen Hierarchisierung im Denken. Kant (1781/1787; AA III, S. 527 f., H.i.O.) gibt hierüber wie folgt Auskunft:

„Glückseligkeit allein ist für unsere Vernunft bei weitem nicht das vollständige Gut. ... Sittlichkeit allein und mit ihr die bloße *Würdigkeit*, glücklich zu sein, ist aber auch noch lange nicht das vollständige Gut. ... [I]n der praktischen Idee sind beide Stücke [gemeint sind: Glückseligkeit und die bloße Würdigkeit, glücklich zu sein; IP] wesentlich verbunden, obzwar so, daß die moralische Gesinnung, als Bedingung, den Antheil an Glückseligkeit, und nicht umgekehrt die Aussicht auf Glückseligkeit die moralische Gesinnung zuerst möglich mache.“

Was nun die von Svanberg und Svanberg (2021) aufgeworfene Frage anbelangt, ob es Kant zufolge unmoralisch ist, sein eigenes Interesse zu verfolgen, erfolgreich zu wirtschaften und Geld zu verdienen, mögen abschließend zwei Zitate genügen, um als Erwiderung die gut begründete Antwort zu geben, dass Kant in Wirklichkeit so ziemlich genau die gegenteilige Ansicht vertreten hat.

Das erste Zitat entstammt seiner *Metaphysik der Sitten*. Dort schreibt Kant (1790; AA VI, S. 388, H.i.O.):

„Widerwärtigkeiten, Schmerz und Mangel sind große Versuchungen zu Übertretung seiner Pflicht. Wohlhabenheit, Stärke, Gesundheit und Wohlfahrt überhaupt, die jenem Einflusse entgegen stehen, können also auch, wie es scheint, als Zwecke angesehen werden, die zugleich Pflicht sind; nämlich *seine eigene* Glückseligkeit zu befördern und sie nicht bloß auf Fremde zu richten. – Aber alsdann ist diese nicht der Zweck, sondern die Sittlichkeit des Subjects ist es, von welchem die Hindernisse wegzuräumen, es bloß das *erlaubte* Mittel ist; da niemand anders ein Recht hat von mir Aufopferung meiner nicht unmoralischen Zwecke zu fordern. Wohlhabenheit für sich selbst zu suchen ist direct nicht Pflicht; aber indirect kann es eine solche wohl sein: nämlich Armuth, als eine große Versuchung zu Lastern, abzuwehren. Alsdann aber ist es nicht meine Glückseligkeit, sondern meine Sittlichkeit, deren Integrität zu erhalten mein Zweck und zugleich meine Pflicht ist.“

Das zweite Zitat entstammt seiner Schrift über den *Gemeinspruch*. Es handelt sich um Kants Zurückweisung der Vorwürfe seines zeitgenössischen Philosophiekollegen Christian Garve, die inhaltlich genau der Interpretation entsprechen, die Svanberg und Svanberg (2021) Kant interessanterweise nicht vorwerfen, sondern zugutehalten. Wie sich doch die Zeiten ändern! Jedenfalls liest man bei Kant (1793b; AA VIII, S. 278 f.) schwarz auf weiß:

„Ich hatte die Moral vorläufig als zur Einleitung für eine Wissenschaft erklärt, die da lehrt, nicht wie wir glücklich, sondern der Glückseligkeit würdig werden sollen. Hiebei hatte ich nicht verabsäumt anzumerken, daß dadurch dem Menschen nicht angesonnen werde, er solle, wenn es auf Pflichtbefolgung ankommt, seinem natürlichen Zwecke, der Glückseligkeit, entsagen; denn das kann er nicht ... Diesen meinen Satz drückt Hr. Garve nun so aus: »ich hätte behauptet, daß die Beobachtung des moralischen Gesetzes ganz ohne Rücksicht auf Glückseligkeit der einzige Endzweck für den Menschen sei, da sie als der einzige Zweck des Schöpfers angesehen werden müsse«. (Nach meiner Theorie ist weder die Moralität des Menschen für sich, noch die Glückseligkeit für sich allein, sondern das höchste in der Welt mögliche Gut, welches in der Vereinigung und Zusammenstimmung beider besteht, der einzige Zweck des Schöpfers.)“<sup>4</sup>

Mein Argument resümierend komme ich zu dem Schluss, dass in Teilen der Literatur Kant grundlegend missverstanden wird. Sicherlich war Kant ein rigoroser Denker. Aber

<sup>4</sup> Hier sei noch ein weiterer Hinweis erlaubt. Bereits der *vor-kritische* Kant hatte eine sehr hohe Wertschätzung für das Eigeninteresse. In seiner 1764 publizierten Schrift „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ findet sich eine Passage, die so interessant ist, dass sie hier zitiert werden soll (Kant 1764; AA II, S. 227, H.i.O.): „Derer, die ihr allerliebstes Selbst als den einzigen Beziehungspunkt ihrer Bemühungen starr vor Augen haben und die um den *Eigennutz* als um die große Achse alles zu drehen suchen, gibt es die *meisten*, worüber auch nichts Vorteilhafteres sein kann, denn diese sind die emsigsten, ordentlichsten und behutsamsten; sie geben dem Ganzen Haltung und Festigkeit, indem sie auch ohne ihre Absicht gemeinnützig werden, die notwendigen Bedürfnisse herbeischaffen und die Grundlage liefern, über welche feinere Seelen Schönheit und Wohlgereimtheit verbreiten können.“ Diese Argumentationsfigur einer ‚*unsichtbaren Hand*‘ ist für das *gesamte* Werk Immanuel Kants von *überragender* Bedeutung.

der Rigorismus bei Kant ist ein theoretischer, kein praktischer. Er bezieht sich aufs Denken, nicht aufs Handeln. Das wird gelegentlich verwechselt.

Ich will den Grund für diese Verwechslung kurz erläutern und das resultierende Missverständnis als Ebenenfehler kennzeichnen: Man kann Kants Philosophie, sein Ordnungsdenken, nicht nur als Schubladisierung, sondern auch als Purifizierung beschreiben. In der Tat geht es ihm ja um die „reine“ Vernunft. Kants Purifizierung bezieht sich aber allein aufs Denken, nicht aufs Handeln. Das *Denken* soll die Moral, die ja als Pflicht, als Sollen auftritt, auf ein Gesetz zurückführen, das sich die Vernunft selbst gibt und das mithin *jeder* vernünftige Mensch wollen kann – an jedem Ort, zu jeder Zeit. An diese *Form* des Denkens knüpft Kant die Menschenwürde, die eben nur dann universell begründet werden kann, wenn das ihr zugrunde liegende Denken universell ist. Und aus genau diesem Grund *reinigt* Kant die praktische Vernunft von allem Empirischen, damit sie als *reine* Vernunft die von ihm intendierte Vernunftleistung erbringen kann, absolut *allgemein* – unabhängig von Zeit und Ort und den damit verbundenen Zufälligkeiten – den höchsten Grundsatz der Moral zu denken. Kants Purifizierung läuft darauf hinaus, dass die reine praktische Vernunft den höchsten Grundsatz der Moral als Sittengesetz *aus sich selbst* heraus hervorbringt – und aus *sonst gar nichts*, weil alle Sonstigkeiten ausgerechnet jener Allgemeinheit des Denkens entgegenstünden, an die Kant die Würde des Menschen knüpft.

Um es mit einer Metapher zu sagen: Bei Kant spielt die Reinigkeit der *reinen* praktischen Vernunft für die Anerkennung der Menschenwürde eine ähnliche Rolle wie im Christentum die Reinigkeit der unbefleckten Empfängnis Marias für die Anerkennung des Gottessohnes. In beiden Fällen dient die Reinheits-Kategorie zur Zuweisung eines ganz besonderen *Statusunterschieds*.

Wird die transzendentalphilosophische Purifizierung jedoch – gegen Kant! – auf das *Handeln* bezogen, so als müsse nicht das Denken der reinen praktischen Vernunft, sondern das alltägliche Handeln der Menschen von allen empirischen Handlungsmotiven gereinigt werden, dann mündet dies unweigerlich in Handlungsnormen, deren Absurdität darin besteht, *utopisch* und *rigoristisch* zugleich zu sein, mit extrem menschenfeindlichen *Konsequenzen*. Dies war der Grund, warum Zeitgenossen Kants wie Christian Garve und Friedrich Schiller seine Moralphilosophie kritisieren zu müssen glaubten, woraufhin Kant um die Klarstellung bemüht war, dass seinem Denken der ihm unterstellte Utopismus und Rigorismus fremd sei.

Vor diesem Hintergrund kann man eigentlich nur *doppelt* überrascht sein, wenn heutige Zeitgenossen eine Kant-Interpretation pflegen, die schon von Kant selbst zurückgewiesen wurde: *erstens* darüber, dass dieses leicht zu vermeidende Missverständnis nicht vermieden wird – was darauf schließen lässt, dass zumindest Teilen des modernen Wissenschaftsbetriebs die Standards abhanden gekommen sind, klassische Texte verständig lesen zu können; *zweitens* darüber, dass man die absurde Kant-Interpretation nicht als Argument gegen Kant, sondern nun geradewegs umgekehrt die Autorität Kants als Argument zugunsten dieser Absurdität ins Feld führt – was darauf schließen lässt, dass zumindest in Teilen des modernen Wissenschaftsbetriebs die praktische Urteilskraft abhanden gekommen ist.

(4) Vor diesem Hintergrund können wir uns nun die beiden Hauptpunkte von Svanberg und Svanberg noch einmal genauer anschauen. Sie lauten:

1. Die Verfolgung von Eigeninteresse ist unvereinbar mit einem Handeln *aus Pflicht* und hat deshalb keinen moralischen Wert.

2. Moralischen Wert haben nur Handlungen, die mit einem *Verzicht auf Eigeninteresse* einher gehen.

Aus ordonomischer Sicht sind hierzu nun folgende Klarstellungen möglich:

1. Richtig ist:
  - a. Die Verfolgung von Eigeninteresse per se kann zwar aus Kants Sicht sehr wertvoll sein, aber sie hat für ihn in der Tat keinen *moralischen* Wert, weil er diesen Begriff kategorial und rigoros an die Maxime des guten Willens knüpft.
  - b. Allerdings ist die Verfolgung von Eigeninteresse mit einem Handeln *aus Pflicht* keineswegs unvereinbar, sondern als Beimischung durchaus erlaubt und – von Kant selbst expliziert! – sogar erwünscht.
2. Richtig ist:
  - a. Handlungen, die mit einem *Verzicht auf Eigeninteresse* einher gehen, können Kant zufolge moralischen Wert haben, sofern sie an der Maxime des guten Willens ausgerichtet sind.
  - b. Umgekehrt ist für Kant der Verzicht auf Eigeninteresse im Hinblick auf den moralischen Wert einer Handlung jedoch weder *hinreichend* noch *notwendig*.

Recht betrachtet resultieren die zu korrigierenden Missverständnisse daraus, dass Svanberg und Svanberg (2021) Kants Konstruktion von Extrembeispielen falsch verstanden haben. Sie interpretieren diese Beispiele als inhaltlich vollgültige Bestimmung moralischen Handelns, obwohl Kant mit ihnen lediglich intendiert, die aus seiner Sicht entscheidende *Maxime* der Moral hinsichtlich ihrer *Form* zu illustrieren und ihre *Existenz* plausibel zu machen.

Schaut man auf die Rezeptionsgeschichte, hätte Kant seine Formulierungen des kategorischen Imperativs vielleicht besser nicht mit „Handle so“, sondern stattdessen mit „Denke so“ einleiten sollen.

(5) Ich möchte, diesen Themenkomplex abschließend, noch einen weiteren Hinweis hinzufügen. Er betrifft die Bedeutung Immanuel Kants für die Literatur über „Business Ethics“. Diese Literatur arbeitet sich seit nunmehr über 50 Jahren an einem Zeitungsartikel ab, den Milton Friedman für das New York Times Magazine verfasst hat. Dabei wird häufig übersehen, dass Friedmans Argument gegen willkürliche Management-Entscheidungen zur Übernahme gesellschaftlicher Verantwortung genau jenes Argument nachzeichnet, das Kant in seinem *Aufklärungs*-Aufsatz – der wohl berühmtesten seiner kleinen Schriften – mit der dort eingeführten Unterscheidung zwischen privatem und öffentlichem Vernunftgebrauch formuliert hat.<sup>5</sup>

Kants Terminologie ist durchaus erläuterungsbedürftig. Bei ihm bezieht sich der *private* Vernunftgebrauch aufs Denken und Handeln, der *öffentliche* hingegen aufs Denken

---

<sup>5</sup> Vgl. Friedman (1970). Zudem wird auch oft übersehen, dass Friedman (1962/1982; S. 112 ff.) sein Argument von einer Treuepflicht der Agenten gegenüber ihren Prinzipalen nicht nur auf Manager anwendet, die den Eigentümern des Unternehmens verpflichtet sind, sondern auch auf Gewerkschaftsführer, die ihren Mitgliedern verpflichtet sind. Für beide gelte gleichermaßen, dass von ihnen nicht gefordert werden kann, um des Gemeinwohls willen, etwa zur Bekämpfung von Inflation, auf Preiserhöhungen bzw. auf Lohnerhöhungen zu verzichten. Aus Friedmans Sicht ist es aufgrund des systemischen Problemcharakters Aufgabe des Staates, Inflation zu bekämpfen, und zwar mit Mitteln der Geldpolitik. Vor diesem Hintergrund will Friedman nur *eine* Form gesellschaftlicher Verantwortung zulassen: die *aller* Bürger für eine funktionale Rahmenordnung.

und Kommunizieren (Pies 2023; S. 1-5). Kant argumentiert nun wie folgt: Wenn man in Vertragsverhältnissen steckt, die Treuepflichten begründen, dann berechtigt die Sorge ums Gemeinwohl nicht dazu, diese Treuepflichten willkürlich zu verletzen, denn das würde letztlich nur dazu führen, dass gesellschaftliche Unordnung entsteht und das zu fördernde Gemeinwohl beeinträchtigt wird. Ist es jedoch möglich, sich an die Öffentlichkeit zu wenden, „ohne daß dadurch die Geschäfte leiden“ (Kant 1784a; AA VIII, S. 37), dann darf einem nicht das Recht streitig gemacht werden, die eigene Meinung zu sagen. Seine Quintessenz: Die Handlungsfreiheit (= *privater* Vernunftgebrauch) gilt eingeschränkt, die Meinungsfreiheit (= *öffentlicher* Vernunftgebrauch) gilt unbeschränkt.

So gilt auch in dieser Hinsicht: Nicht Ordnungsethik und Ordonomik befinden sich im Widerspruch zu Kant, sondern vielmehr all jene, die moralische Appelle formulieren, ohne auf die Funktionsprinzipien moderner Gesellschaft Rücksicht zu nehmen.

### 3. Die Ordonomik verarbeitet zwei Inspirationen Immanuel Kants

Ich halte Immanuel Kant für einen der größten Philosophen aller Zeiten. Aber meine Wertschätzung bezieht sich weniger auf seine Moralphilosophie als vielmehr auf seine Politische Philosophie und damit zusammenhängend auf seine Geschichtsphilosophie und sein methodisches Theorieverständnis, seine Denkarchitektur. Hinsichtlich seiner Moralphilosophie bin ich geneigt, dem aphoristisch verkürzten Urteil Friedrich Nietzsches zuzustimmen. Dieser schreibt in seiner „Fröhlichen Wissenschaft“ (1888/1954; drittes Buch, Aphorismus 193, H.i.O.):

„Kants Witz. — Kant wollte auf eine »alle Welt« vor den Kopf stoßende Art beweisen, dass »alle Welt« Recht habe: — das war der heimliche Witz dieser Seele. Er schrieb gegen die Gelehrten zu Gunsten des Volks-Vorurteils, aber für Gelehrte und nicht für das Volk.“

Meine Hochschätzung Immanuel Kants für seine Politische Philosophie befindet sich in sehr weitgehender Übereinstimmung mit Hannah Arendt. Sie kontrastiert Kant mit Plato und Heidegger, denen sie eine Nähe zur Tyrannei vorwarf, die Kant völlig fremd war. Arendt schreibt gegen Ende ihrer Rede zu Heideggers 80. Geburtstag (1969/1971):

„We who wish to honor the thinkers ... can hardly help finding it striking and perhaps exasperating that Plato and Heidegger, when they entered into human affairs, turned to tyrants and Führers. This should be imputed not just to the circumstances of the times and even less to preformed character, but rather to what the French call a *déformation professionnelle*. For the attraction to the tyrannical can be demonstrated theoretically in many of the great thinkers (Kant is the great exception).“<sup>6</sup>

Ich möchte nun zwei Inspirationen ausweisen, die das ordonomische Forschungsprogramm der i.w.S. *Politischen* Philosophie Immanuel Kants verdankt.

(1) Ähnlich wie bei Thomas Hobbes findet man auch bei Immanuel Kant eine höchst aufschlussreiche Vorstellung davon, wie sich normative Ideen in gesellschaftlichen Lernprozessen durch institutionelle Implementierung verwirklichen. Anschauungsmaterial hierfür bietet seine 1795 publizierte Schrift *Zum ewigen Frieden*.

Dort gibt es eine berühmte Passage, die sehr daran erinnert, wie Hobbes sich vorgestellt hat, dass die Menschen aus einer Anarchie heraustreten, in der sie einander wie

<sup>6</sup> Es spricht für Kants Urteilskraft, dass er sich selbst genau in dieser fraglichen Hinsicht von Platon explizit distanziert hat – Kant (1795; AA VIII, S. 369): „Daß Könige philosophiren, oder Philosophen Könige würden, ist nicht zu erwarten, aber auch nicht zu wünschen: weil der Besitz der Gewalt das freie Urtheil der Vernunft unvermeidlich verdirbt.“ – Vgl. ergänzend die Kant-Interpretation von Arendt (1982/1998). Vgl. zudem die Arendt-Interpretation von Pies (2011/2022).

Wölfe begegnen (vgl. Hobbes 1642/1651 [1841]: S. ii). Kant verwendet zwar ein etwas anderes Bild. Aber die Logik bleibt die gleiche: Es geht um eine Verfassung, die die widerstreitenden Privatinteressen in eine öffentliche Ordnung überführt und gerade dadurch den Interessenkonflikt befriedet. Zugrunde liegt die Vorstellung eines konstitutionell bewerkstelligten Gleichgewichts. Hierzu liest man (Kant 1795; AA VIII, S. 366 f.):

„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 ingeheim sich davon auszunehmen geneigt ist, so zu ordnen und ihre Verfassung einzurichten, daß, obgleich sie in ihren Privatgesinnungen einander entgegen streben, diese einander doch so aufhalten, daß in ihrem öffentlichen Verhalten der Erfolg eben derselbe ist, als ob sie keine solche böse 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 nöthigen und so den Friedenszustand, in welchem Gesetze Kraft haben, herbeiführen müssen. Man kann dieses auch an den wirklich vorhandenen, noch sehr unvollkommen organisirten Staaten sehen, daß sie sich doch im äußeren Verhalten dem, was die Rechtsidee vorschreibt, schon sehr nähern, obgleich das Innere der Moralität davon sicherlich nicht die Ursache ist (wie denn auch nicht von dieser die gute Staatsverfassung, sondern vielmehr umgekehrt von der letzteren allererst die gute moralische Bildung eines Volks zu erwarten ist), mithin der Mechanismus der Natur durch selbstsüchtige Neigungen, die natürlicherweise einander auch äußerlich entgegen wirken, von der Vernunft zu einem Mittel gebraucht werden kann, dieser ihrem eigenen Zweck, der rechtlichen Vorschrift, Raum zu machen und hiemit auch, soviel an dem Staat selbst liegt, den inneren sowohl als äußeren Frieden zu befördern und zu sichern.“<sup>7</sup>

Reflektiert man auf Kants Theoriearchitektur, so sind aus ordonomischer Sicht drei Punkte von besonderem Interesse.

Erstens dupliziert Kants Politische Philosophie die aus seiner Moralphilosophie bekannte Dialektik von Freiheit und Zwang. Folglich gibt es bei Kant eine *Analogie* zwischen moralischer Autonomie und politischer Autonomie. Die *moralische* Autonomie beruht auf dem Gedanken einer *individuellen Selbstgesetzgebung* der reinen praktischen Vernunft, die *politische* Autonomie auf dem Gedanken einer *kollektiven Selbstgesetzgebung* der Rechtsgemeinschaft freier Bürger, die sich wechselseitig eine Verfassungsordnung auferlegen.

Zweitens dupliziert Kants Politische Philosophie die aus seiner Moralphilosophie bekannte Priorisierung des Gesetzesbegriffs vor dem Begriff des Guten. Ich will das kurz erläutern und beziehe mich hierbei auf eine längere Textpassage aus seiner *Kritik der praktischen Vernunft* (1788, AA V, S. 62-65).

Dort macht Kant auf das „Paradoxon der Methode in einer Kritik der praktischen Vernunft“ (S. 62) aufmerksam. Es geht um Folgendes: Aus Kants Sicht gibt es zwei Möglichkeiten, Moralphilosophie zu betreiben: eine naheliegende und eine zunächst paradox anmutende. Die naheliegende besteht darin, von einem Begriff des Guten auszugehen und den Begriff des Gesetzes nachträglich hinzuzufügen. Die zunächst paradox oder zumindest befremdlich anmutende besteht darin, genau andersherum vorzugehen, also mit dem

<sup>7</sup> Ebenfalls an Hobbes erinnert, wie Kant den Gegensatz zwischen einem moralischen Politiker und einem politischen Moralisten auflöst: Bei Hobbes (1651/1839; p. 145) gibt es eine Pflicht zum Frieden, aber nicht im Handeln (in foro *externo*), sondern im Denken (in foro *interno*). Wortwörtlich übersetzt geht es Hobbes um *Friedfertigkeit*, um die öffentlich zu signalisierende *Bereitschaft* zum Frieden. Analog gibt es bei Kant eine Pflicht des moralischen Politikers, Verfassungsdefizite zu heilen, aber ebenfalls nicht im Handeln, sondern im Denken – als *Maxime*. Vgl. hierzu explizit Kant (1795; AA VIII, S. 372).

Gesetzesbegriff zu beginnen und den Gedanken des Guten erst nachträglich hinzuzufügen. Kant zufolge ist alle Moralphilosophie vor ihm den ersten Weg gegangen und hat sich dadurch schwere Nachteile eingehandelt.

Sein Argument sieht so aus: Wenn man, was für eine Philosophie der Moral ja eigentlich nahe liegt, beim Begriff des Guten anfängt, führt man Sittlichkeit auf „Sinnlichkeit“ (S. 62) zurück. Das unterwirft die praktische Vernunft einer „Heteronomie“ (S. 64, S. 65). Hierin besteht, so Kant, der grundlegende Fehler aller Moralphilosophie vor ihm. Insofern verortet er genau an dieser Stelle theoriestrategischer Weichenstellung die methodische Quelle „aller Verirrungen der Philosophen in Ansehung des obersten Princips der Moral“ (S. 64).

Das entscheidende Kennzeichen seiner kritischen Moralphilosophie besteht nun darin, die übliche Vorgehensweise umzudrehen, sie gewissermaßen vom Kopf auf die Füße zu stellen: Kant fängt mit dem Gesetzesbegriff an und schließt sodann vom *Sitten-Gesetz* auf den Begriff des Guten. Indem er die *Gesetzgebung* als *Selbst-Gesetzgebung* auslegt, garantiert er die moralische *Autonomie* der *reinen* praktischen Vernunft, die seiner Einschätzung nach sämtliche traditionellen Moralphilosophien vor ihm verfehlt haben.

Warum dies aus seiner Sicht von eminenter Bedeutung ist, kann man bei dem unter den Bedingungen preußischer Zensur schreibenden Immanuel Kant wenigstens andeutungsweise bereits gegen Ende seiner Kritik der reinen Vernunft nachlesen. Dort steht (1781/1787; A III, S. 531):

„Wir werden, so weit praktische Vernunft uns zu führen das Recht hat, Handlungen nicht darum für verbindlich halten, weil sie Gebote Gottes sind, sondern sie darum als göttliche Gebote ansehen, weil wir dazu innerlich verbindlich sind.“

Die theoriestrategische Pointe sieht folglich so aus: Indem Kant dem Gesetzesbegriff Vorrang einräumt vor dem Begriff des Guten, erschließt er sich die Option, von *Gesetzgebung* per *vernünftiger Selbst-Gesetzgebung* auf *Autonomie* zu schließen und hiermit dann die Ideen der individuellen *Freiheit* und *Menschenwürde* eng zu verknüpfen.

Die gleiche Priorisierung des Gesetzesbegriffs gegenüber dem Begriff des Guten findet man auch in Kants Politischer Philosophie, wenn er nicht – was eigentlich naheliegender wäre – bessere Menschen zur Voraussetzung für bessere Gesetze erklärt, sondern geradezu umgekehrt – und paradox, mindestens aber befremdlich anmutend – besseren Gesetzen die Wirkung zuschreibt, bessere Menschen hervorzubringen.

Dass dies eine Nähe zur Ordonomik hat, die gesellschaftliche Lernprozesse nicht individualetisch, sondern *ordnungsethisch* vorantreiben will, also durch innovative Ideen zur Implementierung funktionaler Governance-Strukturen (vgl. Pies 2025), liegt auf der Hand und muss hier nicht eigens ausgeführt werden. Aber immerhin sollte jetzt deutlich geworden sein, warum ich mir Kant nicht gerne unwidersprochen als Einwand gegen die ordonomische Theoriebildung vorhalten lassen möchte und inwiefern ich in der Tat der Meinung bin, einem solchen Einwand sogar mit ausgesprochen guten Gründen entgegenzutreten zu können.

Der dritte Punkt, der aus ordonomischer Sicht von Interesse ist, dürfte hingegen weniger offensichtlich sein. Auch er ist nicht unwichtig. Worum geht es?

Man sollte nicht nur, wie Kant selbst es vornimmt, nach dem Verhältnis von Moral und Politik fragen, sondern auch nach dem Verhältnis von Moralphilosophie und Politischer Philosophie bei Kant. Hierzu vertrete ich folgende Auffassung: Die Chronologie der Schriften ist irreführend. Es ist viel leichter, die Moralphilosophie von der politischen

Philosophie her zu erschließen als umgekehrt. So erkläre ich mir auch die immensen Rezeptionsschwierigkeiten, die sich in der Sekundär- und Tertiär-Literatur mittlerweile aufgetürmt haben, wovon Aufsätze wie der von Svanberg und Svanberg (2021) wider Willen beredtes Zeugnis ablegen.

Um es als These zu formulieren: Die hier angesprochene Priorisierung zwischen Gesetz und Sittlichkeit – das, was John Rawls (1971; S. 31, Fn. 16) und (1988), Kant adaptierend, als „Vorrang des Rechten vor dem Guten“ bezeichnet – findet sich nicht nur innerhalb von Kants Moralphilosophie, insbesondere seiner „Kritik der praktischen Vernunft“, und zudem nicht nur innerhalb von Kants Politischer Philosophie, insbesondere in seiner Schrift „Zum ewigen Frieden“, sondern vor allem auch in seinem Gesamtwerk: als Vorrang der Politischen Philosophie vor der Moralphilosophie.

(2) Um diese These hier wenigstens ansatzweise einzulösen, komme ich nun auf die zweite Inspiration zu sprechen, die die Ordonomik von Immanuel Kant bezieht. Diese Inspiration bezieht sich auf die transzendentalphilosophische Methode, also kurz gesagt auf das forschungsleitende Motto: *Wie muss ich ein Problem denken, damit es lösbar wird?*

Ich gehe nun so vor, dass ich nicht das Gesamtwerk Kants betrachte, sondern mich stattdessen auf einen einzigen Aufsatz konzentriere, nämlich auf die im Jahr 1784 publizierte „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ (Kant 1784b; AA VIII, S. 15-32). Hier wird in mustergültiger Form die *Teleologie als regulative Idee* zur Anwendung gebracht, ganz so, wie es Kant einige Jahre später in seiner (in dieser Hinsicht oft missverstandenen) *Kritik der Urteilskraft* explizit ausweist. Er klassifiziert dort die von ihm vertretene Zweckmäßigekeitslehre oder *Teleologie* als „regulatives Prinzip“ (1790; AA V, S. 361), dem er den Status einer *Heuristik* zuordnet, also ausdrücklich *nicht* den einer empirischen Annahme.

Nachdem Kant 1781 seine *Kritik der reinen Vernunft* publiziert hatte, leidet er im Jahr 1784 nicht unter einem Mangel an Selbstbewusstsein. Ganz im Gegenteil! Er weist dem Öffentlichwerden seiner Transzendentalphilosophie, die er als *Vernunftphilosophie der Freiheit* entwickelt, eine wahrhaft epochale Bedeutung zu. Man sieht dieses enorme Selbstbewusstsein schon allein daran, dass er seinen Aufsatz mit einem wahren Paukenschlag einleitet, indem er den Anspruch erhebt, mit diesem auf wenige Seiten verdichteten Aufsatz für die Gesellschaftstheorie – Kant verwendet hierfür den Ausdruck einer „allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ – das gleiche zu leisten, was für die Naturwissenschaften Kepler und Newton *gemeinsam* geleistet haben, nämlich: ein empirisches Muster zu erkennen und dieses gesetzmäßige Muster sodann kausal zu erklären, d.h. auf Naturursachen zurückzuführen (vgl. Kant 1784b; AA VIII, S. 18).

Kant löst diese aufsehenerregende Ankündigung mit neun kommentierten Sätzen ein. Sie beantworten die – vom methodischen Ansatz her klar transzendentalphilosophisch-teleologische – Frage: Wie muss man die Menschheitsgeschichte denken, damit dieses Denken erstens der Menschheitsgeschichte *Sinn* verleiht und zugleich zweitens als Denken innerhalb der so gedachten Menschheitsgeschichte dazu beitragen kann, diesen Sinn zu *unterstützen*? Seine Antwort lautet: Die Menschheitsgeschichte ist als *politischer Lernprozess* zu denken, dem die Tendenz zu einer konstitutionalisierten – mittels Recht friedlich und föderal verfassten – Weltgesellschaft innewohnt.

Kant geht es bei dieser Antwort um die *reflektiert selbstbezügliche Zweckdienlichkeit* einer Theoriestrategie des Denkens, die ganz konsequent darauf ausgerichtet wird, dass sie als *Theorie für die Praxis* eine konstruktiv(istisch)e Wirkung zu entfalten vermag: Wir

haben es hier mit einem *Denken* zu tun, das mit äußerster Konsequenz darauf hin durchdacht – durchleuchtet, durchreflektiert – ist, wie *es sich selbst* auf seinen eigenen Gegenstand auswirkt und wie es ihn gerade dadurch *denkerisch* bestmöglich zu fördern vermag. Deshalb veröffentlicht Kant seine „Idee zu einer allgemeinen Geschichte“ ganz bewusst – und mit vollkommener Transparenz über die intendierte Zweckdienlichkeit – „in weltbürgerlicher Absicht“. Bei dieser Form von Teleologie geht es um *Sinngebung*, die Sinn macht – im doppelten Sinn des Wortes: die *Sinn* macht und – sich ihrer selbst bewusst – *Sinn macht*.<sup>8</sup>

Ich gehe die neun Sätze nun kurz durch, um Kants Argumentationsgang inhaltlich und methodisch zu rekonstruieren.

Satz 1: Kant steigt ein mit dem transzendentalphilosophischen Gedanken, dass der von ihm einleitend angekündigte „Leitfaden der Vernunft“ für die Menschheitsgeschichte *voraussetzt*, der Natur eine Absicht zu unterstellen.

Satz 2: Diese Naturabsicht bezieht Kant nun aber nicht auf das einzelne Individuum, sondern auf die Menschheit als Gattung. Inhaltlich bestimmt er sie so: Der Natur gehe es darum, dass die Menschheit die ihr eigene Naturanlage zum Vernunftgebrauch im Laufe der Zeit allmählich vollständig zur Entfaltung bringe.

Satz 3: Als Gattungswesen betrachtet ist der Mensch ein Mängelwesen, das nur durch eigene Vernunftleistungen überleben kann – im Unterschied zu Tieren, die schon allein durch ihre Instinkte überleben können.

Satz 4: Die Natur bedient sich zur Verwirklichung ihrer Absicht eines Prozesses antagonistischer Kooperation. In diesem Zusammenhang prägt Kant seine berühmte Formel von der „ungesellige[n] Geselligkeit der Menschen“. Die menschliche Geschichte erscheint so als ein Prozess von immer neuen Konflikten und Konfliktlösungen.

Satz 5: Das Telos dieses Prozesses, „die höchste Aufgabe der Natur für die Menschengattung“, bestimmt Kant als eine freiheitlich verfasste Gesellschaft.

Satz 6: Dieses der Menschheit von der Natur vorgegebene Ziel kann unter Realitätsbedingungen nie vollständig, sondern allenfalls annäherungsweise erreicht werden, denn „aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz gerades gezimmert werden“.

---

<sup>8</sup> Nur nebenbei bemerkt: Niklas Luhmann würde hier – unter Verweis auf den Formenkalkül von George Spencer-Brown – von einem *re-entry* sprechen: Wie muss eine *Theorie der Gesellschaft* beschaffen sein, damit sie *in* der Gesellschaft, *für* die sie formuliert wird, *als Theorie praktisch* werden kann? – Dies ist analog zu Thomas Hobbes, dessen Frage lautet: Wie muss eine *Theorie des Friedensschlusses* beschaffen sein, damit ihre öffentliche Rezeption auch tatsächlich der *Praxis des Friedensschlusses* förderlich ist? Und natürlich ist es analog zu John Rawls, dessen Frage lautet: Wie muss eine Theorie der Gerechtigkeit beschaffen sein, damit ihre Rezeption dem gesunden Menschenverstand bei dem *kategorialen Ebenenwechsel* hilft, von den im Alltag gewohnten Gerechtigkeitsurteilen, die sich auf das individuelle Handeln und auf handelnde Individuen beziehen, überzugehen zu Gerechtigkeitsurteilen, die sich auf die *Grundstruktur gesellschaftlicher Institutionen* beziehen? Zudem besteht auch eine Analogie zur Ordonomik, deren Analysen zum Verhältnis von Sozialstruktur und Semantik in letzter Konsequenz in der ideen-ethischen Frage kulminieren: Wie muss eine wissenschaftliche *Theorie des Diskursversagens* methodisch angesetzt sein, um – *als Wissenschaft*, d.h. ohne umstrittene Werturteile – *gesellschaftliche Lernprozesse* nicht nur durch öffentliche Argumente zur *Anamnese* und *Diagnose*, sondern auch zur *Therapie* konstruktiv(istisch) voranbringen zu helfen? Insofern versteht sich die Ordonomik als eine gesellschaftsrelevante *Argumentationsgrammatik*, d.h. als ein methodischer Ansatz zur heuristischen Anleitung *orthogonaler Positionierungen*.

Satz 7: Erschwerend kommt hinzu, dass eine freiheitlich verfasste Gesellschaft nicht nur in ihren Binnenverhältnissen (zwischen den einzelnen Bürgern), sondern auch in ihren Außenverhältnissen (zwischen den Staaten) auf eine Rechts- und Friedensordnung angewiesen ist.

Satz 8: Kant fasst seine bisherige Argumentation zusammen, indem er lapidar feststellt, dass es *möglich* ist, so zu denken, wie er bisher gedacht hat. Er schreibt: „Man kann die Geschichte der Menschengattung ... als die Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur ansehen“ und diesen Plan inhaltlich als Naturabsicht bestimmen, eine nach *innen und außen rechtlich konstitu(tionalis)ierte Staatsverfassung* zu errichten, die es dann ihrerseits möglich macht, dass die in ihr lebenden Menschen ihre Naturanlage des Vernunftgebrauchs im Laufe der Zeit immer besser zur Entfaltung bringen, indem sie sich als Weltbürger (mitsamt ihrer Weltgesellschaft) immer weiter selbst vervollkommen. Kants Teleologie denkt eine moderate, nicht-rigoreuse, nicht-perfektionistische, letztlich prozessuale Selbstbesserung, die als regulative Idee einer auf Dauer angelegten, aber kategorial infiniten Selbstvervollkommnung vorgestellt wird. Man kann es auch so sagen: Ein Ende der Geschichte kann es für Kant nicht geben. Er denkt die Geschichte der Menschheit als einen in alle Zukunft offenen Prozess graduell immer besser gelingender Vernunftentfaltung und Freiheitsentwicklung.

Satz 9 muss vor diesem Hintergrund jetzt nicht mehr eigens interpretiert, sondern nur noch zitiert werden. Er lautet (Kant 1784b; AA VIII, S. 29, Hervorhebung IP):

„Ein philosophischer Versuch, die allgemeine Weltgeschichte nach einem Plane der Natur, der auf die vollkommene bürgerliche Vereinigung in der Menschengattung abziele, zu bearbeiten, muß als möglich und *selbst für diese Naturabsicht beförderlich* angesehen werden.“

Aus ordonomischer Sicht betrachtet sind an diesem Argumentationsgang Kants ein inhaltlicher Punkt und ferner ein methodischer Punkt von besonderer Bedeutung.

Inhaltlich ist zunächst einmal interessant, wie Kant – mit letztlich in der Tat epochaler Wirkung, wenn man an die ihm nachfolgenden Philosophen Hegel und Marx denkt – die Sichtweise verändert, mit der auf Konflikte geschaut wird.

Konflikte erscheinen hier nicht mehr *ausschließlich* als ein zu überwindendes Übel. Vielmehr werden sie nun *auch positiv* beleuchtet: Sie sind gewissermaßen die treibende Kraft, die den Geschichtsprozess vorantreibt. Die aus Kants Fortschrittsnarrativ willkommen zu heißenden Verbesserungen – die bereits historisch verwirklichten ebenso wie die zukünftig noch zu verwirklichenden – sind als *Konfliktlösungen* ohne die ihnen zugrunde liegenden *Konflikte* ja gar nicht möglich.

Diese Umwertung, ja geradezu Aufwertung des Konflikts als *movens* der Geschichte erstreckt sich bei Kant auch auf die *Ursachen* des Konflikts, auf die menschlichen *Laster*, die die auf Geselligkeit angewiesenen Menschen ungesellig machen. Fast könnte man den Eindruck gewinnen, als singe Kant das Hohelied auf Ehrsucht, Herrschsucht und Habsucht. Bei ihm liest man (1784b; AA VIII, S. 21):

„Dank sei also der Natur für die Unvertragsamkeit, für die mißgünstig wetteifernde Eitelkeit, für die nicht zu befriedigende Begierde zum Haben oder auch zum Herrschen! Ohne sie würden alle vortreffliche Naturanlagen in der Menschheit ewig unentwickelt schlummern.“

In Wirklichkeit geht es Kant jedoch nur darum, den Perspektivwechsel zu markieren, demzufolge die Laster *normativ ambivalent* sind, weil die seines Erachtens „an sich zwar nicht liebenswürdigen Eigenschaften der Ungeselligkeit“ (S. 21) einen Prozess in Gang

setzen und in Gang halten, in dessen Verlauf „die grobe Naturanlage zur sittlichen Unterscheidung“ – also letztlich Kants kategorischer Imperativ – die „Gesellschaft endlich in ein *moralisches* Ganzes verwandeln kann“ (S. 21, H.i.O.).

Mir erscheint hier eines gewiss: *Diesen* Kant muss sich die Ordonomik nicht als Gegenentwurf vorhalten lassen. Jedenfalls sollten solche Vorhaltungen nicht unwidersprochen bleiben. Denn sie beruhen darauf, den Denkansatz und die Denkrichtung Immanuel Kants grundlegend misszuverstehen.

Um es so klar wie möglich zu sagen: Kant war nicht der rigoristische Individualethiker, als der er manchmal dargestellt – und dann der Ordnungsethik als vermeintlich schlagendes Gegenargument vorgehalten – wird. Vielmehr war Kant selbst ein profunder Gesellschaftstheoretiker, der eine klare Vorstellung davon hatte, inwiefern Moral auf Recht angewiesen ist und inwiefern gesellschaftliche Lernprozesse nötig sind, um die Rechtsordnung und sodann auch die Moralordnung im Sinne vernünftiger Selbstgesetzgebung freiheitlich zu entwickeln. Das Denken in Anreizen und institutionellen Gleichgewichtskonstellationen war Kant nicht fremd, sondern geläufig – ganz anders als offenbar manchen Moralisten, die fälschlicherweise meinen, sich hinsichtlich ihrer Ablehnung institutioneller Anreize als des Mediums zur gemeinwohlverträglichen Kanalisierung individueller Eigeninteressen ausgerechnet auf Kant – einen *Verfassungstheoretiker par excellence* – berufen zu können. Wer Kant als Autorität gegen institutionelle Anreizstrukturen ins Feld führt, missversteht damit nicht nur die Ordonomik, sondern auch Kant selbst – dessen Vernunftphilosophie der Freiheit im Kern eine Theorie konstitutioneller Ordnung war.

In methodischer Hinsicht ist für die Ordonomik von besonderem Interesse, dass Kant sich als ein exzellenter Verfassungs-Theoretiker nicht nur im Hinblick auf die *Ordnung des Handelns*, sondern eben auch im Hinblick auf die *Ordnung des Denkens* erweist. In ordonomischer Terminologie ausgedrückt ist Kant ein Experte für *Sozialstruktur* und *Semantik*. Ihm geht es nicht nur um die *institutionelle* Verfassung, sondern gerade auch um die *ideative* Verfassung der Menschheit und ihres öffentlichen Vernunftgebrauchs – genauer: um die *denkerische Konstitution(alisierung) des Denkens*. Sie nimmt bei ihm die Form durchreflektierter Zweckdienlichkeit an. Insofern ist seine *Teleologie* keine naive Naturontologie, wie manchmal gemutmaßt wird, sondern vielmehr die *regulative Idee konstruktivistischer Theoriebildung*, die ihre eigene Zweckdienlichkeit – als philosophischer Beitrag zum gesellschaftlichen Fortschrittsprozess des Weltbürgertums – nochmals einer methodischen Selbstvergewisserung unterzieht.

Kant denkt, *wie* er denkt, *weil* er denkt, dass *sein* Denken – wie *kein* anderes, das alternativ auch möglich wäre – der Menschheit vor Augen führt, wie sie ihre Geschichte als Emanzipationsprozess fortführen und so gewissermaßen selbst in die Hand nehmen kann. Kants Vernunftphilosophie denkt die moralische und politische Autonomie des Menschen als *Freiheit* – und will gerade dadurch: durch das öffentliche Denken dieses Gedankens, bescheiden, aber doch signifikant zur *Befreiung des Menschen* beitragen. Seine Theorie der Aufklärung *betreibt* Aufklärung und ist insofern schon aktiver Teil jener Praxis, deren Theorie sie ist.

Als Beleg für *diese* Lesart, die auf das ordonomische Forschungsprogramm inspirierend gewirkt hat, seien nun abschließend zwei Kant-Zitate angeführt.

Das erste Zitat stammt aus Kants Kommentar zum achten Satz. Dort schreibt er (S. 27, H.i.O.):

„Man sieht: die Philosophie könne auch ihren *Chiliasmus* haben; aber einen solchen, zu dessen Herbeiführung ihre Idee, obgleich nur sehr von weitem, selbst beförderlich werden kann, der also nichts weniger als schwärmerisch ist.“

Das zweite Zitat stammt aus Kants Kommentar zum neunten Satz. Dort wendet er sich gegen alternative Auffassungen zur Menschheitsgeschichte, die darauf hinauslaufen, alle Hoffnung aufs *Jenseits* zu verschieben. Er macht darauf aufmerksam, dass sein Fortschrittsnarrativ *diesseitige* Hoffnungen rechtfertigt und mindestens „eine tröstende Aussicht in die Zukunft eröffnet“ (S. 30). Und dann schreibt er eine Textpassage, zu der ich empfehle, über die beiden allerletzten Wörter, die von mir bewusst kursiv gesetzt worden sind, so gründlich wie nur eben möglich nachzudenken (S. 30, Hervorhebung IP):

„Eine solche Rechtfertigung der Natur – oder besser der Vorsehung – ist kein unwichtiger Bewegungsgrund, einen besonderen Gesichtspunkt der Weltbetrachtung zu wählen.“

Um diesen letzten Punkt abschließend noch einmal in meinen eigenen Worten zusammenzufassen: Kant weiß genau, was er hier tut. Ihm geht es darum, sich im Denken zu orientieren. *Im* Denken orientieren kann man sich aber nur *durch* Denken. Das erfordert Selbstreflexion. Sein eigenes Denken reflektierend formuliert Kant eine Geschichtsidee, die in der von ihr gedachten Geschichte selbst vorkommt und gerade dadurch eine epochale Wirkung entfalten soll: Kants Teleologie besteht darin, eine Naturabsicht zu fingieren, um mit ihr ein Fortschrittsnarrativ zu entwerfen, das innerhalb des vorgestellten Geschichtsprozesses dazu beitragen kann, Richtung und Geschwindigkeit einer vernünftigen Entwicklung zum Recht und von dort zur Moral konstruktiv(istisch) zu beeinflussen. Für die Ordonomik ist er aufgrund dieser durchdachten Vorgehensweise eine Quelle methodischer Inspiration.

### *Zusammenfassung: Zehn Thesen*

Ich habe versucht, Immanuel Kant als Klassiker ernst zu nehmen, indem ich der Frage nachgegangen bin, welches Grundproblem er mit seiner Theorie bearbeitet. Meine Antwort: Kant entwickelt seine Philosophie als eine originelle Meta-Theorie. Sein Schlüsselfrage lautet: *Wie muss man ein Problem formulieren, damit es sich theoretisch mit Aussicht auf Erfolg bearbeiten lässt?*

Meine Lesart interpretiert Kants Philosophie als *Theorie zweckmäßiger Theoriebildung*. Oder um es in Kants eigener Terminologie zu sagen: Seine Transzendentalphilosophie ist darauf zugeschnitten, *Teleologie als regulative Idee* einzusetzen. Seine Schriften kreisen in einer Art Dauerschleife um die systematische Selbstreflexion der Frage: *Wie zweckmäßig ist es, wenn ich so denke, wie ich denke?*

Diese Perspektive auf Kants Gesamtwerk mündet in zehn substanzielle Interpretationsthesen.

1. *Primat der Menschenwürde*: Kants Moralphilosophie zielt darauf ab, die Würde des Menschen zu begründen. Mit dieser Absicht denkt Kant den Gedanken einer reinen praktischen Vernunft. Deren Denkleistung besteht darin, den obersten Zweck der Moral in Gesetzesform zu gießen. Auf diese Weise wird der Pflichtgedanke, der sich mit der Zumutung des Sollens verbindet, auf ein reflektiertes *Wollen* zurückgeführt, weil sich der vernünftige Mensch – qua reiner praktischer Vernunft – das Sittengesetz *selbst* gibt. Kant interpretiert diese Selbstgesetzgebung

- als *Autonomie* und leitet sodann aus der Allgemeinheit der reinen praktischen Vernunft die Allgemeinheit der Menschenwürde ab.
2. *Primat des Denkens*: In Kants Moralphilosophie geht es nicht primär ums Handeln, sondern ums Denken. Kants Reinigung der praktischen Vernunft verfolgt das Ziel, dass diese allein aus sich heraus, *rein denkerisch*, frei von allen sinnlichen und empirischen Faktoren, den kategorischen Imperativ bestimmen soll. Der kategorische Imperativ seinerseits bezieht sich ebenfalls nicht auf das Handeln, sondern auf die *Maxime* des Handelns, also aufs *Denken*.
  3. *Komplementarität der Vernunftvermögen*: Um moralisch handeln zu können, bedarf es mehr als reiner praktischer Vernunft. Auch Verstand (Kenntnis der Umstände) und Urteilskraft (Abwägung von Zielen und Mitteln) sind nötig, um für Zweckmäßigkeit des Handelns zu sorgen.
  4. *Die Rolle der Sinnlichkeit*: Als Moralphilosoph vertritt Kant nun folgende Position: Wenn die reine praktische Vernunft den kategorischen Imperativ denkt, spielen hierbei empirische Erwägungen keinerlei Rolle. Sie *dürfen* auch keine Rolle spielen, und zwar aus folgendem Grund: Instinkte, Neigungen, Interessen sowie alle kontingenten Zufälligkeiten von Zeit und Ort sind von der Bestimmung der obersten Moralmaxime bei Kant absichtlich ausgeschlossen, weil sie seine Argumentation zugunsten der Menschenwürde stören würden, die ja eben *allgemein* und gerade nicht kontingent sein soll. Im konkreten moralischen Handeln jedoch spielen all diese kontingenten empirischen Faktoren sehr wohl eine Rolle – aber gewissermaßen nur als Begleitmusik dazu, dass der kategorische Imperativ den Ton vorgibt. Im Denken würde Sinnlichkeit die Sittlichkeit verunreinigen. Handeln jedoch ist ohne Sinnlichkeit gar nicht möglich. Kant zufolge dürfen nicht-moralische Motivationen wie etwa das Eigeninteresse dem moralischen Handeln durchaus beigemischt sein, sofern sie – und nur hierauf kommt es ihm an – den *Status* der moralischen Maxime als der ausschlaggebenden *Triebfeder* nicht in Frage stellen.
  5. *Moralphilosophie versus Politische Philosophie*: Kants Moralphilosophie gewinnt an Klarheit und Tiefe, wenn man sie nicht isoliert betrachtet, sondern sie aus ihrem systematischen Zusammenhang mit Kants Politischer Philosophie erschließt. Eine solche Lesart bietet mehrere Vorteile. Zum einen fallen Strukturanalogien auf wie etwa die, dass die *moralische* Autonomie als *individuelle* Selbstgesetzgebung (der einzelnen Person) bei Kant ganz ähnlich gedacht wird wie die *politische* Autonomie als *kollektive* Selbstgesetzgebung (des Volkes). Zum anderen wird sichtbar, wie Kant sich normative Lernprozesse vorstellt. Bei ihm gibt es einen Vorrang des Rechten vor dem Guten und mithin einen Vorrang der Ordnungsethik vor der Individualethik, und zwar präzise in dem Sinn, dass nicht bessere Menschen benötigt werden, um bessere Institutionen hervorzubringen, sondern dass es geradewegs umgekehrt bessere Institutionen sind, die den Menschen eine Aussicht auf moralische Besserung eröffnen.
  6. *Vorrang des Rechten vor dem Guten*: Diesen Vorrang gibt es bei Kant auf mehreren Ebenen, sogar innerhalb der reinen Moralphilosophie. Kant thematisiert dies als „Paradoxon der Methode in einer Kritik der praktischen Vernunft“. Hier weist er aus, warum er absichtlich nicht vom Guten auf das Gesetz, sondern umgekehrt vom Gesetz auf das Gute schließt. Die von ihm abgelehnte Vorgehensweise liefe

auf Heteronomie hinaus. Die von ihm präferierte Vorgehensweise hingegen garantiert Autonomie und mithin Menschenwürde.

7. *Thema*: Schaut man auf die Inhalte, so betreibt Kant eine *Kohärenzphilosophie* des Verfassungsdenkens. Stets geht es darum, sich im Denken zu orientieren: Die Weltgesellschaft muss so verfasst sein, dass die Staaten friedlich koexistieren können. Die Staaten müssen so verfasst sein, dass die individuellen Freiheitsspielräume zusammenpassen. Recht und Moral müssen so geordnet werden, dass sie miteinander kompatibel sind. Die Vernunftvermögen müssen als Verstand, praktische Vernunft und Urteilskraft so bestimmt werden und schließlich so zusammenwirken, dass sie trotz ihrer Trennung die Einheit der Vernunft repräsentieren.
8. *Methode*: Schaut man auf die Vorgehensweise, so betreibt Kant *Transzendentalphilosophie*. Für die Ordnungsprobleme seines Verfassungsdenkens ist diese Vorgehensweise durchgängig angemessen. In seinen Bemühungen um Kohärenz geht es stets um die Frage: Wie muss ich ein Problem denken, damit es lösbar wird? Man kann es auch so sagen: Kants Schlüssel zum Erfolg besteht darin, Ordnungsprobleme transzendentalphilosophisch zu lösen, indem zuerst die Denkkordnung geordnet wird.
9. *Regulative Idee*: Teleologisch betrachtet betreibt Kant *Theorie für die Praxis*. Sein Ordnungsdenken will tatsächlich ordnen. Seine Aufklärungsphilosophie will tatsächlich aufklären helfen. Seine Vernunftphilosophie der Freiheit will tatsächlich befreien. Seine Philosophie des öffentlichen Vernunftgebrauchs *ist* bereits öffentlicher Vernunftgebrauch.
10. *Theoriedesign*: Forschungsprogrammatisch betrachtet hängen diese drei Aspekte – Inhalt, Methode und regulative Idee – in Kants Philosophie systematisch zusammen. Sie sind kohärent gedacht, und zwar wie folgt: Kant will, dass seine Philosophie gesellschaftliche Wirkungen entfaltet. Zu diesem Zweck richtet er sie kategorial auf die beabsichtigten Wirkungen hin aus. Und dann fragt er in repetierender Selbstreflexion, wie zweckmäßig er das Ordnungsproblem gedacht hat, sich im Denken zu orientieren. Auf diese Weise bietet Kants Gesamtwerk ein in höchstem Maße gründlich durchdachtes und teleologisch ertüchtigtes Theoriedesign: Kants Theorie denkt Praxis, aber er denkt sie so, dass seine Theorie in dieser Praxis einen Platz hat, ja sich diesen Platz gewissermaßen selbst zuweist und somit als Theorie praktisch werden kann. Kants Vernunftphilosophie der Freiheit verortet sich in einem Prozess gesellschaftlicher Selbstaufklärung, den sie denkt – und auf den sie einwirkt, *indem* sie ihn denkt. Seine *Theorie*, sich im Denken zu orientieren, mündet nicht nur in die *Praxis*, sich im Denken zu orientieren; sie *ist* bereits diese Praxis. Insofern zielt Kants gesamtes Theorieprogramm auf ein autonomes Denken der Idee denkerischer Selbstverwirklichung von Ideen.

Diese zehn Thesen zeigen, dass Kant nicht als rigoroser Moralutopist zu lesen ist, sondern als ein systematischer Denker, dem es darauf ankam, Recht und Moral durch Prozesse öffentlicher Selbstaufklärung zu fördern und auf Fortschritt zu programmieren. Kant war kein Moralist, kein Freund des Appells, sondern ein Anhänger des *Ordnungsdenkens* und – sehr früh und sehr beeindruckend – der Architekt einer anspruchsvollen *Ordnungstheorie* und sogar einer *Meta-Theorie* des *Ordnen*s. Dem ordonomischen Leitmotiv „*Do not blame the players – change the game!*“ hätte er aus vollem Herzen zustimmen können.

Nicht rückwärts, sondern vorwärts blickend sind es aus ordonomischer Sicht vor allen Dingen zwei Punkte, Inhalt und Form betreffend, die Kants Gesamtwerk auch heute noch

interessant machen, weil sie der zeitgenössischen Theoriebildung Impulse zu geben vermögen, so dass man fast versucht ist zu sagen, Kant lasse sich als ordonomischer Vor-denker lesen: (a) inhaltlich seine Idee eines Vorrangs des Rechten vor dem Guten, die institutionellen Anreizen eine systematische Funktion für moralischen Fortschritt zuweist und somit einer Ordnungsethik konstruktive Anknüpfungspunkte bietet, weil er seine Theorie in die gesellschaftlichen Lernprozesse einklinkt, um diese hinsichtlich ihrer Richtung und Geschwindigkeit durch seine Theorie praktisch zu beeinflussen; (b) formal die Art und Weise, wie er seine Theiestrategie reflektiert und darauf zuschneidet, die Idee der moralischen Autonomie und analog die Idee der politischen Autonomie sowie insbesondere auch die Idee des durch Institutionalisierung vorangetriebenen Fortschritts zu denken, und zwar so zu denken, dass diese Ideen ihrer eigenen Verwirklichung in der Realität denkerisch vor- und zuarbeiten.

Kant weiß genau, was er tut, wenn er denkt, und er hat exzellent gute Gründe, *so* zu denken, *wie* er denkt. Wenn man sich für *Theoriebildung* – insbesondere für *Theorie-Konstruktion* – interessiert, kann man hier eine Menge lernen.

### Literaturverzeichnis

- Arendt, Hannah (1969/1971): Martin Heidegger at Eighty, in: The New York Review of Books, October 21st 1971, Im Internet unter: [https://www.nybooks.com/articles/1971/10/21/martin-heidegger-at-eighty/?lp\\_txn\\_id=1632110](https://www.nybooks.com/articles/1971/10/21/martin-heidegger-at-eighty/?lp_txn_id=1632110) (letzter Zugriff am 19. Juli 2025).
- Arendt, Hannah (1982/1998): Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie, München und Zürich: Piper.
- Abländer, Michael S., und Hans G. Nutzinger (2010): Der systematische Ort der Moral ist die Ethik!: Einige kritische Anmerkungen zur ökonomischen Ethik Karl Homanns, in: Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik 11(3), S. 226-248.
- Friedman, Milton (1962/1982): Capitalism and Freedom, Chicago und London: The University of Chicago Press.
- Friedman, Milton (1970) The social responsibility of business is to increase its profits. New York Times Magazine, S. 32, online: <https://www.nytimes.com/1970/09/13/archives/a-friedman-doctrine-the-social-responsibility-of-business-is-to.html> (letzter Zugriff am 19. Juli 2025).
- Hobbes, Thomas (1642/1651 [1841]): De Cive, in: The English Works of Thomas Hobbes, edited by Sir William Molesworth, Volume 2: London.
- Hobbes, Thomas (1651 [1839]): Leviathan, in: The English Works of Thomas Hobbes, edited by Sir William Molesworth, Volume 3: London.
- Homann, Renate (1977): Erhabenes und Satirisches. Zur Grundlegung einer Theorie ästhetischer Literatur bei Kant und Schiller, München: Wilhelm Fink Verlag.
- Homann, Renate (1986): Selbstreflexion der Literatur. Studien zu Dramen von G.E. Lessing und H. von Kleist, München: Wilhelm Fink Verlag.
- Homann, Renate (1999): Theorie der Lyrik. Heautonome Autopoiesis als Paradigma der Moderne, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Homann, Karl (2004): Das Problem des Sollens, in: Ulrich Dierse (Hrsg.): Joachim Ritter zum Gedenken, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, S. 67-87.
- Kant, Immanuel (1764 [1900 ff.]): Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, Akademieausgabe, Band II, S. 205 ff., online: <https://www.korpora.org/kant/aa02/> (letzter Zugriff am 19. Juli 2025).

- Kant, Immanuel (1781/1787 [1900 ff.]): Kritik der reinen Vernunft, Akademieausgabe, Band III, S. 1 ff., online: <https://www.korpora.org/kant/aa03/> (letzter Zugriff am 19. Juli 2025).
- Kant, Immanuel (1784a [1900 ff.]): Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, Akademieausgabe, Band VIII, S. 33 ff., online: <https://www.korpora.org/kant/aa08/> (letzter Zugriff am 19. Juli 2025).
- Kant, Immanuel (1784b [1900 ff.]): Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, Akademieausgabe, Band VIII, S. 15 ff., online: <https://www.korpora.org/kant/aa08/> (letzter Zugriff am 19. Juli 2025).
- Kant, Immanuel (1785 [1900 ff.]): Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademieausgabe, Band IV, S. 385 ff., online: <https://www.korpora.org/kant/aa04/> (letzter Zugriff am 19. Juli 2025).
- Kant, Immanuel (1786 [1900 ff.]): Was heißt: Sich im Denken orientieren?, Akademieausgabe, Band VIII, S. 131 ff., online: <https://www.korpora.org/kant/aa08/> (letzter Zugriff am 19. Juli 2025).
- Kant, Immanuel (1788 [1900 ff.]): Kritik der praktischen Vernunft, Akademieausgabe, Band V, S. 1 ff., online: <https://www.korpora.org/kant/aa05/> (letzter Zugriff am 19. Juli 2025).
- Kant, Immanuel (1790 [1900 ff.]): Kritik der Urteilskraft, Akademieausgabe, Band V, S. 165 ff., online: <https://www.korpora.org/kant/aa05/> (letzter Zugriff am 19. Juli 2025).
- Kant, Immanuel (1793a [1900 ff.]): Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Akademieausgabe, Band VI, S. 1 ff., online: <https://www.korpora.org/kant/aa06/> (letzter Zugriff am 19. Juli 2025).
- Kant, Immanuel (1793b [1900 ff.]): Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, Akademieausgabe, Band VIII, S. 273 ff., online: <https://www.korpora.org/kant/aa06/> (letzter Zugriff am 19. Juli 2025).
- Kant, Immanuel (1795 [1900 ff.]): Zum ewigen Frieden, Akademieausgabe, Band VIII, S. 341 ff., online: <https://www.korpora.org/kant/aa06/> (letzter Zugriff am 19. Juli 2025).
- Kant, Immanuel (1797 [1900 ff.]): Metaphysik der Sitten, Akademieausgabe, Band VI, S. 203 ff., online: <https://www.korpora.org/kant/aa06/> (letzter Zugriff am 19. Juli 2025).
- Kant, Immanuel (1798 [1900 ff.]): Der Streit der Facultäten, Akademieausgabe, Band VII, S. 1 ff., online: <https://www.korpora.org/kant/aa07/> (letzter Zugriff am 19. Juli 2025).
- Marquard, Odo (1962a): Kant und die Wende zur Ästhetik, Teil I, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 16(2), S. 231-243.
- Marquard, Odo (1962b): Kant und die Wende zur Ästhetik, Teil II, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 16(3), S. 363-374.
- Marquard, Odo (1964/1973): Hegel und das Sollen, in: Ders.: Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 37-51 und S. 153-167.
- Nietzsche, Friedrich (1882/1954): Aphorismus 193, in: Ders. Die Fröhliche Wissenschaft, Werke in drei Bänden, Band 2, München, S. 147, online: <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Nietzsche,+Friedrich/Die+fr%C3%B6hliche+Wissenschaft/Drittes+Buch/193.+Kants+Witz> (letzter Zugriff am 19. Juli 2025).
- Pies Ingo (2010): Karl Homanns Programm einer ökonomischen Ethik – „A View from Inside“ in zehn Thesen, in: Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik 11(3), S. 249-261.
- Pies, Ingo (2011/2022): Die Banalität des Guten: Lektionen der Wirtschaftsethik, in: Ders.: Ordonomische Lektüren I: Schiller, Mill, Eucken, Hayek, Arendt, Habermas, Homann, Berlin: Wissenschaftlicher Verlag Berlin (wvb), S. 148-173.
- Pies, Ingo (2023): Einleitung: Öffentlicher Vernunftgebrauch in Zeiten des Krieges – Über die Rechte und Pflichten von Intellektuellen, in: Ingo Pies: Ethik in Zeiten des Krieges: Ein ordonomisches Plädoyer für intellektuelle Diskursverantwortung, Berlin: Wissenschaftlicher Verlag Berlin (wvb), S. 1-45.

- Pies, Ingo (2025): Ordnungsökonomik, Ordnungsethik, Ordonomik – Eine deutsche Traditionslinie methodologischer Theoriebildung, Diskussionspapier Nr. 2025-06 des Lehrstuhls für Wirtschaftsethik an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, online: <https://wems.itz.uni-halle.de/download.php?down=70358&elem=3615958> (letzter Zugriff am 19. Juli 2025).
- Rawls, John (1971): *A Theory of Justice*, Oxford et al.: Oxford University Press.
- Rawls, John (1988): The priority of right and ideas of the good, in: *Philosophy & Public Affairs*, S. 251-276.
- Rawls, John (2000): *Lectures on the History of Moral Philosophy*, edited by Barbara Herman, Cambridge, Mass. und London: Harvard University Press.
- Ritter, Joachim (2003): *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel. Erweiterte Neuauflage. Mit einem Nachwort von Odo Marquard*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Schiller, Friedrich (1796/1962): Gewissenskrupel, in: Friedrich Schiller: *Sämtliche Werke*, Band 1, 3. Auflage, München, S. 299. Online: [http://www.zeno.org/Literatur/M/Schiller,+Friedrich/Gedichte/\(Xenien+und+Votivtafeln\)/Xenien/Die+Philosophen/Gewissenskrupel](http://www.zeno.org/Literatur/M/Schiller,+Friedrich/Gedichte/(Xenien+und+Votivtafeln)/Xenien/Die+Philosophen/Gewissenskrupel) (letzter Zugriff am 19. Juli 2025).
- Svanberg, Marja K., und Carl F.C. Svanberg (2021): Is there such a thing as a good profit? Taking conventional ethics seriously, in: *Philosophia* 49(4), S. 1725-1751.

*Diskussionspapiere*<sup>9</sup>

- Nr. 2025-09 **Ingo Pies**  
Wie denkt Kant? – Ein Interpretationsvorschlag aus ordonomischer Sicht
- Nr. 2025-08 **Ingo Pies**  
The Interplay of Incentives and Ideas: An Intellectual Journey from Order Economics through Order Ethics to Ordonomics
- Nr. 2025-07 **Stefan Hielscher, Felix Carl Schultz, Vladislav Valentinov und Ingo Pies**  
A Governance perspective on moral character development
- Nr. 2025-06 **Ingo Pies**  
Ordnungsökonomik, Ordnungsethik, Ordonomik – Eine deutsche Traditionslinie methodologischer Theoriebildung
- Nr. 2025-05 **Stefan Hielscher, Sebastian Everding und Ingo Pies**  
Do Not Miss this Ordonomic Reply to Our Critics – Why Social Contract Theory Favors Commercial over Cooperative Platforms in the Sharing Economy
- Nr. 2025-04 **Ingo Pies**  
Die Moralisierung politischer Diskurse ist Gift für die Demokratie
- Nr. 2025-03 **Felix Carl Schultz und Ingo Pies**  
Kreislaufwirtschaft und Wachstum  
Eine kritische Perspektive auf Post-Wachstums- und Pro-Wachstums-Ansätze zur Circular Economy
- Nr. 2025-02 **Kilian de Ridder, Felix Carl Schultz und Ingo Pies**  
Prozedurale Klima-Gerechtigkeit: Polyzentrismus als Lösung für ein globales Problem
- Nr. 2025-01 **Stefan Hielscher und Hussein Mamorry**  
How can MNEs stabilize rent-sharing games in (fragile) limited access orders? An ordonomic perspective
- Nr. 2024-07 **Stefan Hielscher**  
Intentional and Institutional Self-Corrections: An outline for building ordonomic competencies in schools
- Nr. 2024-06 **Ingo Pies**  
Schwierigkeiten (mit) einer Tugendethik des Marktes – Theoriestrategische Überlegungen aus ordonomischer Sicht
- Nr. 2024-05 **Ingo Pies**  
Die ökonomischen Nobelpreisträger 2024: Daron Acemoglu, Simon Johnson und James A. Robinson
- Nr. 2024-04 **Ingo Pies**  
Wie ist Schumpeter zu interpretieren?
- Nr. 2024-03 **Ingo Pies**  
Preiswucher versus Lohnwucher: Neue Erkenntnisse empirischer Moralforschung und ihre politischen Implikationen
- Nr. 2024-02 **Ingo Pies**  
Laudationes zum Max-Weber-Preis 2024 für Geneviève Marie Chaumont, Max Kumpf und Lena Sofie Störk

---

<sup>9</sup> Als kostenloser Download unter <http://ethik.wiwi.uni-halle.de/forschung>. Hier finden sich auch die Diskussionspapiere der Jahrgänge 2003-2016.

- Nr. 2024-01 **Ingo Pies und Felix Carl Schultz**  
Klimaschutz durch Degrowth? – Ordonomische Anfragen an die Position radikaler  
Wachstumskritik
- Nr. 2023-14 **Marc C. Hübscher**  
,Übergewinne‘ und Erklärungen des Gewinns im Kapitalismus  
Ökonomie im Resonanzraum I
- Nr. 2023-13 **Ingo Pies**  
Folk Economics and Folk Ethics as Problems of Moral Reasoning – Ordonomic Inspira-  
tions for Business Ethics
- Nr. 2023-12 **Ingo Pies**  
Folk Economics und Folk Ethics als moralisches Problem – Ordonomische Anregungen  
zur Business Ethics
- Nr. 2023-11 **Ingo Pies**  
Freydenker 9 Fragen
- Nr. 2023-10 **Ingo Pies und Marc C. Hübscher**  
,Value added‘ für Theorie *und* Praxis – Systematische Anregungen zur Wirtschaftsphi-  
losophie
- Nr. 2023-09 **Ingo Pies**  
Anregungen für die Wirtschaftsphilosophie
- Nr. 2023-08 **Ingo Pies**  
IPCC
- Nr. 2023-07 **Ingo Pies**  
Politische Indoktrination oder wissenschaftliche Aufklärung? – Ein Briefwechsel mits-  
amt Vorlesungsunterlagen
- Nr. 2023-06 **Ingo Pies**  
Ethik des Kapitalismus
- Nr. 2023-05 **Ingo Pies**  
Diskursversagen im Ukraine-Konflikt – Rückblick und Ausblick
- Nr. 2023-04 **Ingo Pies**  
Öffentlicher Vernunftgebrauch in Zeiten des Krieges – Über die Rechte und Pflichten  
von Intellektuellen
- Nr. 2023-03 **Ingo Pies**  
Diskursversagen im Ukraine-Konflikt? – Ein ordonomisches Follow-Up
- Nr. 2023-02 **Ingo Pies**  
Kriegspropaganda im Ukraine-Konflikt – Eine ordonomische Diskursanalyse
- Nr. 2023-01 **Ingo Pies**  
Laudatio Max-Weber-Preis für Tim-Philipp Bruns

*Wirtschaftsethik-Studien<sup>10</sup>*

- Nr. 2022-2 **Kilian de Ridder**  
Procedural Climate Justice – Conceptualizing a polycentric to a global problem

---

<sup>10</sup> Als kostenloser Download unter <http://ethik.wiwi.uni-halle.de/forschung>.

- Nr. 2022-1      **Ingo Pies und Klaus M. Leisinger**  
Unternehmensethik und Integrität – Ein Briefwechsel zwischen Theorie und Praxis
- Nr. 2020-1      **Ingo Pies und Michael Schramm**  
„Ordonomik“ und „Business Metaphysics“ im Dialog
- Nr. 2013-1      **Ingo Pies**  
Chancengerechtigkeit durch Ernährungssicherung – Zur Solidaritätsfunktion der Marktwirtschaft bei der Bekämpfung des weltweiten Hungers
- 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 Selbstverpflichtungen
- 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 Korruptionsbekämpfung
- Nr. 2005-1      **Valerie Schuster**  
Corporate Citizenship und die UN Millennium Development Goals: Ein unternehmerischer Lernprozess am Beispiel Brasiliens
- Nr. 2004-1      **Johanna Brinkmann**  
Corporate Citizenship und Public-Private Partnerships: Zum Potential der Kooperation zwischen Privatwirtschaft, Entwicklungszusammenarbeit und Zivilgesellschaft

**Autor:**

**Prof. Dr. Ingo Pies**

Lehrstuhl für Wirtschaftsethik

Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg

ISBN 978-3-96670-264-5  
ISBN 978-3-96670-265-2