

# **Glück und Schönes bei Immanuel Kant**

Hausarbeit zum Hauptseminar «Glück in der Philosophie»  
bei Prof. Dr. Christiane Schildknecht und Prof. Dr. Dieter Teichert  
Universität Luzern, Kultur- und Sozialwissenschaftliche Fakultät  
Herbstsemester 2009

Eingereicht bei Prof. Dr. Christiane Schildknecht

von Irene Vögeli, Brahmsstrasse 16, 8003 Zürich, 98 – 273 – 154  
Zürich, 1. Juni 2010

## **Inhalt**

3	1.	Einleitung
4	<b>2.</b>	<b>Probleme mit dem Glück</b>
6	2.1	Materialiales und Formales
8	2.2	Zwecke und Mittel
12	2.3	Gefühle
14	2.4	Exkurs über die Freiheit
15	2.5	Interessen
17	2.6	Das höchste Gut
19	<b>3.</b>	<b>Glück und Schönes</b>
21	3.1	Gemeinsinn
23	3.2	Freies Wohlgefallen
24	3.4	Zweckmässigkeit ohne Zweck
25	<b>4.</b>	<b>Schönheit als Symbol des Sittlichguten – Ein vorläufiger Schluss</b>
28	5.	Literatur

## 1. Einleitung

Anlass zu dieser Arbeit ist der Artikel «Was darf ich hoffen?» *Ästhetik und Ethik im anthropologischen Verständnis bei Immanuel Kant*, den Birgit Recki 1994 in der *Allgemeinen Zeitschrift für Philosophie*<sup>1</sup> veröffentlicht hat. Recki behauptet darin einen Zusammenhang zwischen dem Urteil über das Schöne und dem praktischen Motiv der Glückseligkeit bei Kant, der zwar nicht ohne weiteres ins Auge falle, aber dennoch einleuchtendster Moment «der Affinität von ästhetischem Erleben und praktischer Orientierung» sei.<sup>2</sup> «Der Glücksanspruch», so Recki, «der im Horizont der praktischen Philosophie problematisch werden mußte», stehe nicht nur in Beziehung zum ästhetischen Erleben, sondern finde darin auch (s)eine Erfüllung.<sup>3</sup>

Zwar leuchtet unmittelbar ein, dass das Erleben des Schönen mit einem Glücksgefühl verbunden ist, doch für die Kant-Anfängerin, die ich bin, ist aus Reckis Text nicht abschliessend zu ermitteln, ob und wie sich mit Kant eine Verbindung zwischen Glück und Schöner begründen lässt. Über Kants Verständnis des Glücks äussert sich Recki nur am Rande, und der Text gibt über die erwähnte Problematik des Glücks in der praktischen Philosophie kaum Auskunft, sondern setzt fundierte Kenntnisse darüber beim Leser schon voraus. Obwohl ich mich mit der *Kritik der Urteilskraft* schon beschäftigt habe, bereitet es mir deshalb einige Schwierigkeiten, Reckis Argumentation zu folgen. Ziel der Arbeit ist, mir die – oder mindestens einige der – Grundlagen, die für ein Verständnis von Reckis Text erforderlich sind, zu erarbeiten, um den von ihr postulierten Zusammenhang des Glücks und des Schönen bei Kant im Anschluss nachvollziehen und beurteilen zu können.

Die Arbeit gliedert sich dementsprechend in einen umfangreicheren Teil, in welchem ich Kants Begriff des Glücks innerhalb seiner Moralphilosophie aufgrund einer gründlichen Lektüre der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und der *Kritik der praktischen Vernunft* nachzuzeichnen versuche, um in einem nächsten Teil einen möglichen Zusammenhang zwischen Glück und Schöner nachzuvollziehen. Der letzte Teil der Arbeit soll weniger ein Schluss als vielmehr ein Ausblick sein auf Anschlüsse, die sich während der Auseinandersetzung mit Kants Philosophie eröffnet haben.

---

<sup>1</sup> Birgit Recki (1994): «Was darf ich hoffen» – Ästhetik und Ethik im anthropologischen Verständnis bei Immanuel Kant, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, hgg. von Josef Simon, Jg. 19, 1994, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann, S. 1–18

<sup>2</sup> Recki 1994: 6

<sup>3</sup> ebd.

## 2. Probleme mit dem Glück

In der Vorrede zur *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*<sup>4</sup> macht Kant deutlich, dass er mit seiner praktischen Philosophie «die Aufsuchung und Festsetzung des obersten Prinzips der Moralität»<sup>5</sup> im Sinn hat. Was gefunden werden will, sind «die Idee und die Prinzipien eines möglichen *reinen* Willens», unabhängig von den einzelnen Handlungen und den Bedingungen des menschlichen Wollens.<sup>6</sup> Kant sucht nach der Quelle der vor aller Erfahrung a priori in der Vernunft liegenden praktischen Grundsätze. Er will den Beweggrund moralischen Handelns von all seinen empirischen Motiven «reinigen» und jenes Gesetz aufspüren, das für *alle* vernünftigen Wesen – nicht nur für Menschen – moralisch absolut notwendige Geltung beanspruchen kann. Es geht damit um nichts weniger als um die Frage, wie Freiheit nicht nur als möglich gedacht, sondern wie sie als wirklich erwiesen werden kann.

Bereits im ersten Abschnitt der *GMS*, in welchem Kant erklärtermassen noch ganz gemäss des *common sense* argumentiert, macht er auf die daraus resultierenden Probleme mit dem Glück, das er hier schlicht mit «Erhaltung» und «Wohlergehen» gleichsetzt, aufmerksam.<sup>7</sup> Im ersten Satz nimmt er vorweg, dass das einzige, was ohne Einschränkung für gut gehalten werden könne, allein ein guter Wille sei. Doch dieser Wille erweist sich als wenig geeignet, das Glück eines Menschen tatsächlich zu befördern. Es treffe nämlich zu, dass ein Mensch, je mehr er die Vernunft in den Dienst der Glückseligkeit stelle, desto weiter von ihr abkommen könne.<sup>8</sup> Dass wir, entgegen dem Sprichwort, nicht einfach unseres Glückes Schmied sind und dass – auch wenn wir für unser Wohlbefinden bestmöglichst sorgen – nichts garantiert, deshalb auch tatsächlich glücklich zu werden, entspricht durchaus unserer Erfahrung und unserem Alltagsverständnis. Kant stellt deshalb die Frage, ob die Überlegung, dass die Natur «unserm Willen die Vernunft zur Regiererin beigelegt habe», möglicherweise auf einem falschen Verständnis der menschlichen Naturanlagen beruhe. Voraussetzung für die Argumentation ist der Grundsatz, dass bei jedem «zweckmäßig zum Leben eingerichteten Wesen» die Werkzeuge, die ihm die Natur mitgegeben hat, in der ihnen angemessenen Weise zum Einsatz

---

<sup>4</sup> In der Folge abgekürzt: *GMS*. Ich zitiere aus der mit dem Band VII der Werkausgabe seitenidentischen, von Wilhelm Weischedel herausgegebenen Taschenbuchausgabe (Frankfurt M. 1997: Suhrkamp) nach Originalpaginierung B.

<sup>5</sup> *GMS*, B XV

<sup>6</sup> *GMS*, B XII

<sup>7</sup> In den mir bekannten Textstellen verwendet Kant den Begriff «Glück» vorwiegend im Sinne eines durchs Schicksal herbeigeführten, zufälligen Ereignisses oder Zustands, der mit dem englischen *luck* oder dem lateinischen *fortuna* gleichgesetzt werden kann. Wo es um ein umfassenderes Glücksverständnis im Sinne von *happiness* oder *beatitudo* geht, braucht er in der Regel den Begriff «Glückseligkeit», den er zuweilen aber auch durch «Glück» ersetzt. Von welcher Art des Glücks die Rede ist, geht aus dem Zusammenhang jeweils unmissverständlich hervor. Ich ziehe den Begriff «Glück» dem heute nicht mehr gebräuchlichen Ausdruck «Glückseligkeit» vor und gehe davon aus, dass auch hier keine Irrtümer daraus erwachsen.

<sup>8</sup> *GMS*, B 5

kommen sollen. Wäre das Glück der eigentliche Naturzweck vernünftiger Wesen, wäre kaum verständlich, warum sie mit Vernunft überhaupt ausgestattet sind. Der Instinkt nämlich sei viel besser dazu geeignet, die richtigen Mittel dafür zu finden, und die Vernunft täte gut daran, jenem die Regierung zu überlassen, sich mit der Rolle des Clacqueurs zufrieden zu geben und der glücklichen Anlage der Natur Beifall zu spenden, statt «in der Naturabsicht zu pfeuschen». Der Vernunft kann also nicht die Aufgabe zukommen, das Glück in direkter Weise zu befördern. Sie hat eine andere, würdigere Bestimmung, die über die Befriedigung privater Bedürfnisse und Neigungen hinausgeht. Ihre Aufgabe ist, einen «an sich selbst guten Willen hervorzubringen». Dessen Handlungsorientierung besteht nicht «in der Absicht, welche dadurch erreicht werden soll», sondern ist allein vom «Prinzip des Wollens, nach welchem die Handlung, unangesehen aller Gegenstände des Begehrungsvermögens, geschehen ist», abhängig.<sup>9</sup> Dieser Wille ist «zwar nicht das einzige und das ganze, aber er muß doch das höchste Gut, und zu allem übrigen, selbst allem Verlangen nach Glückseligkeit, die Bedingung sein».<sup>10</sup> Kant führt den Begriff des «höchsten Guts» hier nicht näher aus und kommt in der *GMS* auch nicht mehr darauf zu sprechen. Bereits hier wird aber angedeutet, dass der (gute) Wille und das Glück in Relation zueinander stehen. Wie dieses Verhältnis verstanden werden soll, wenn der Wille doch so wenig Einfluss auf es nehmen kann, wird erst im zweiten Hauptstück der *Dialektik der reinen praktischen Vernunft* in der zweiten Kritik näher erläutert. Ich komme weiter unten darauf zurück. Wesentlich für die Bestimmung des höchsten Guts ist – dies sei hier vorweggenommen –, dass Kant das Streben nach Glück, auch wenn sein Erfolg problematisch ist, bei jedem Menschen a priori voraussetzt. Bei allen Menschen könne man mit Bestimmtheit sagen, dass sie die Absicht auf Glückseligkeit «nicht etwa bloß haben können, sondern von der man sicher voraussetzen kann, daß sie solche insgesamt nach einer Naturnotwendigkeit haben».<sup>11</sup> Aber – und damit schränkt er sie auch gleich wieder ein – sie haben sie (nur) insofern, als sie (auch) von Bedürfnissen und Neigungen abhängige Wesen sind. «Glücklich zu sein», schreibt Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft*,<sup>12</sup> «ist notwendig das Verlangen jedes vernünftigen aber endlichen Wesens».<sup>13</sup> Es ist «ein durch seine endliche Natur selbst ihm aufgedrungenes Problem, weil es bedürftig ist, und dieses Bedürfnis betrifft die Materie seines Begehrungsvermögens».<sup>14</sup> Zur Bestimmung eines für *alle* vernünftigen

---

<sup>9</sup> *GMS*, B 13, Hervorhebungen im Original

<sup>10</sup> *GMS*, B 7

<sup>11</sup> *GMS*, B 42, Hervorhebungen im Original

<sup>12</sup> In der Folge abgekürzt: *KpV*. Ich zitiere aus Band VII der Werkausgabe (wie Anm. 4) nach der Originalpaginierung der Ausgabe A.

<sup>13</sup> *KpV*, A 45

<sup>14</sup> *KpV*, A 45

Wesen gültigen moralischen Gesetzes kann die Orientierung am Glück daher kaum unmittelbar etwas beitragen. Das Gesetz nämlich, das gefunden werden soll, «schränkt sich (...) nicht bloß auf Menschen ein sondern geht auf alle endliche Wesen, die Vernunft und Willen haben, ja schließt sogar das unendliche Wesen, als oberste Intelligenz, mit ein.»<sup>15</sup> Probleme mit dem Glück entstehen da, wo mit Vernunft ausgestattete Wesen der intelligiblen, als physische und endliche aber auch der Sinnenwelt angehören, in der sie den Naturgesetzen unterworfen sind. Wie Kant das Verhältnis zwischen einem freien Willen und dem Glück darlegt, versuche ich in der Folge entlang von Begriffen nachzuzeichnen, die auch für die Bestimmung des Schönen in der *Kritik der Urteilskraft* eine Rolle spielen, und die sich deshalb für die Befragung des Zusammenhangs zwischen Glück und Schönerm im dritten Teil dieser Arbeit anbieten.

## 2.1 Materiales und Formales

Kant beginnt die Vorrede der GMS mit dem Verweis auf die schon in der Antike vorgenommene Einteilung der Philosophie in die drei wissenschaftlichen Teilgebiete <Physik>, <Ethik> und <Logik>, an der es seiner Ansicht nach auch nichts zu verbessern gibt. In der Folge führt er aus, wie deren Unterabteilungen hinsichtlich seines Vorhabens zu bestimmen sind. Alle Vernunftkenntnisse teilen sich in zwei mögliche Arten: sie sind «entweder *material*, und betrachte[n] irgend ein Objekt; oder *formal*, und beschäftig[en] sich bloß mit der Form des Verstandes und der Vernunft selbst, und den allgemeinen Regeln des Denkens überhaupt, ohne Unterschied der Objekte.»<sup>16</sup> Obwohl es Kant in den drei Kritiken darum geht, die Bedingungen der Möglichkeit unserer Verstandes- und Vernunftleistungen und damit deren *reine Formen* zu ermitteln, ordnet er seine kritische Transzendentalphilosophie nicht der formalen, sondern der «materialen» Philosophie zu, die sich mit *Gegenständen* und Gesetzen der Physik oder der Ethik befasst. Zur formalen Philosophie gehört nämlich nur die Logik. Während sie keinen empirischen Teil haben kann, differenzieren sich Physik (Naturlehre) und Ethik (Sittenlehre) in einen empirischen bzw. materialen und einen formalen Teil aus. Kant geht es hier allein um letzteren, um *reine* Philosophie, die jedoch nicht «bloß formal» ist, sondern sich «auf bestimmte Gegenstände des Verstandes» einschränkt – auf diejenigen nämlich, die als reine, geltungslogisch *vor* aller Erfahrung in uns liegenden apriorischen Formen der Wahrnehmung und des Denkens die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis bilden – und die er als Metaphysik der Natur bzw. der Sitten als deren rationaler Teil streng von allem

---

<sup>15</sup> KpV, A 57

<sup>16</sup> GMS, B III/IV

Empirischen abgrenzt.<sup>17</sup> Ebenso streng unterscheidet er die Gegenstände, mit welcher es die (reine) Philosophie der Natur – die theoretische Philosophie – zu tun hat, von jenen, mit denen sich die Philosophie der Moral – die praktische Philosophie – beschäftigt.

Besonders deutlich bringt Kant dies in der Einleitung zur *Kritik der Urteilkraft* zum Ausdruck.<sup>18</sup> Die Begriffe, mit welchen sich die theoretische Philosophie im Unterschied zur praktischen befasst und «welche eben so viel verschiedene Prinzipien der Möglichkeit ihrer Gegenstände zulassen»<sup>19</sup> – nämlich ebenfalls zwei – unterscheiden sich in Naturbegriffe und den Freiheitsbegriff. Immer, wenn «der die Kausalität bestimmende Begriff ein Naturbegriff» ist – ein Begriff also, der sich auf die physikalischen Gesetze der Natur und die Dinge als Erscheinungen bezieht –, «so sind die Prinzipien *technisch-praktisch*».<sup>20</sup> Alle Willenshandlungen, die sich daran orientieren und sich damit dem Kausalgesetz der Natur (als Erscheinung) unterordnen, versteht Kant deshalb «nur als Korollarien»<sup>21</sup> der theoretischen Philosophie. Der Wille richtet sich aus an der «physischen Möglichkeit oder Notwendigkeit einer Wirkung», und diesbezüglich ist er auch nicht frei. Handlungsmotive dagegen, bei denen die Vernunft allein den Willen bestimmt, sind von diesen Gesetzen vollständig unabhängig. «Ein jedes Ding der Natur», schreibt Kant in der *GMS*, «wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, *nach der Vorstellung* der Gesetze, d.i. nach Prinzipien zu handeln, oder einen *Willen*».<sup>22</sup> In der *Analytik der reinen praktischen Vernunft* behandelt Kant diese Differenz ausführlich. Es geht ihm darum, praktische Grundsätze in solche zu unterteilen, die als Gesetze für den Willen *jedes* vernünftigen Wesens gelten, und solche, die als Regeln nur für ein einzelnes Subjekt Geltung beanspruchen können.

Alle praktischen Prinzipien, die «ein *Objekt* (Materie) des Begehungsvermögens, als Bestimmungsgrund des Willens, voraussetzen»<sup>23</sup>, sind bestimmt durch das «Bewußtsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Dasein begleitet»,<sup>24</sup> und als solche gehören sie «unter das allgemeine Prinzip der Selbstliebe, oder eigenen Glückseligkeit».<sup>25</sup> Weil es bei letzterem «nicht auf die Form der Gesetzmäßigkeit, sondern lediglich auf die Materie ankommt, nämlich wie viel Vergnügen ich in der Be-

---

<sup>17</sup> *GMS*, B IV

<sup>18</sup> In der Folge abgekürzt: *KdU*. Ich zitiere aus Band X der Werkausgabe (wie Anm. 4) nach der Originalpaginierung der Ausgabe B.

<sup>19</sup> *KdU*, B XI

<sup>20</sup> *KdU* B XIII, Hervorhebungen im Original

<sup>21</sup> *KdU*, B XIV

<sup>22</sup> *GMS*, B 36, Hervorhebungen im Original.

<sup>23</sup> *KpV*, A 38

<sup>24</sup> *KpV*, A 40

<sup>25</sup> *KpV*, A 40

folgung des Gesetzes zu erwarten habe»,<sup>26</sup> kann sie auch nicht zu einem objektiven Gesetz für alle vernünftigen Wesen werden.

Kant stuft zunächst all jene praktischen Prinzipien als *material* ein, die durch die Beschaffenheit eines begehrten Objekts mitbestimmt und damit zugleich an die Gesetze der Natur gebunden sind. In der zweiten Anmerkung zum § 8 der Analytik weitet er die unter die materialen Bestimmungsgründe des Willens fallenden Prinzipien aus. Bei jedem Bestimmungsgrund, der einen Zweck verfolgt bzw. bei dem ein Objekt (nicht die Form) die Ursache der Vorstellung ist, die den Willen bestimmt – und sei es die Ausrichtung am Begriff der Vollkommenheit oder die Befolgung des Willen Gottes –, geht der Inhalt (die Materie) der *Form* der Willensbestimmung vorher.<sup>27</sup> Auch solche Bestimmungsgründe sind daher material und fallen unter das Prinzip der Selbstliebe. Denn die Bewegursache ist auch hier der Zustand des Glücks, den wir durch die Befolgung einer *Maxime* erwarten.<sup>28</sup>

Der Zweck einer Handlung, der an die Materie als Bestimmungsgrund des Willens gekoppelt ist, fällt bei dem rein formalen Gesetz – mindestens auf den ersten Blick – weg, und damit muss auch von jeder Absicht auf Glück abgesehen werden. Dennoch haben Zwecke als Handlungsmotive bei jeder Willensbestimmung eine unverzichtbare Funktion.

## 2.2 Zwecke und Mittel

Der Wille ist das Vermögen, (auch) eine Handlungsorientierung zu wählen, die die Vernunft, unabhängig von subjektiven Neigungen und Bedürfnissen, als gut erkennt. Die Vernunft, so Kant, kann sich objektive – auch von empirischen Bedingtheiten unabhängige – Prinzipien vorstellen. Wenn ein solches Prinzip «für einen Willen nötigend ist», nennt Kant sie «ein Gebot (der Vernunft) und ihre Formel heißt *Imperativ*.»<sup>29</sup>

---

<sup>26</sup> KpV, A 47

<sup>27</sup> Vgl. dazu die Tafel «Praktische materiale Bestimmungsgründe im Prinzip der Sittlichkeit», KpV, A 69

<sup>28</sup> Vgl. etwa KpV, A 71. In der *GMS* definiert Kant die *Maxime* als «das subjektive Prinzip des Wollens», das er dem *Gesetz* als objektivem Prinzip gegenüberstellt, welches «allen vernünftigen Wesen auch subjektiv zum praktischen Prinzip dienen würde, wenn Vernunft volle Gewalt über das Begehungsvermögen hätte». Zwar ist die Materie eines praktischen Prinzips stets Gegenstand des Willens, weil aber jegliche Materie «nur» empirisch und deshalb stets zufällig und subjektiv festgelegt werden kann, darf sie, sofern es sich um ein allgemeines und objektives moralisches Gesetz handelt, nicht zu dessen Bestimmungsgrund werden. Ein vernünftiges Wesen kann sich seine *Maximen* daher nur dann als allgemeine Gesetze denken, wenn nicht deren Materie, sondern nur deren Form den Bestimmungsgrund des Willens bildet.

<sup>29</sup> *GMS*, B 37, Hervorhebungen im Original. Imperative sind deshalb «nur Formeln» (*GMS*, B 39), weil die Gebote der Vernunft, wenn sie es mit einem unvollkommenen – zu einem bedürftigen Wesen wie etwa der Mensch gehörenden – Willen zu tun haben, nicht zwingend befolgt werden. Die Imperative sagen zwar, «dass etwas zu tun oder zu unterlassen gut sein würde, allein sie sagen es einem Willen, der nicht immer darum etwas tut, weil ihm vorgestellt wird, dass es zu tun gut sei.» (*GMS*, B 38) Im Falle eines göttlichen und vollkommen guten Willens würden sich Imperative erübrigen. Das Sollen, durch das jeder Imperativ bestimmt wird, würde wegfallen, weil es zwischen Sollen und Wollen bzw. zwischen Vernunft und Wille keine Differenz mehr gäbe, und Sollen und Wollen in eins fallen



Im zweiten Abschnitt der GMS unterscheidet Kant zunächst drei Imperative, denen nicht nur unterschiedlichen Prinzipien des Wollens, sondern auch unterschiedliche Arten der «Nötigung des Willens» durch die Vernunft entsprechen. Im Anschluss daran stellt er die Frage, wie Imperative möglich seien, und was die Vernunft überhaupt dazu befähige, den Willen dazu zu bringen, etwas zu wollen.

Im ersten Fall, den «Imperativen der Geschicklichkeit», Kant nennt sie «Regeln», sieht er keine Probleme. Sie orientieren sich an irgendeinem festzulegenden, äusseren Zweck und setzen die dazu notwendigen Mittel in Abhängigkeit und Kenntnis der Naturgesetze ein. Ob dieser Zweck gut oder vernünftig ist, ist hier gar nicht die Frage. Es geht nur darum zu wissen, was man tun muss, wenn ein bestimmtes Ziel erreicht werden soll.<sup>30</sup> Regeln der Geschicklichkeit sind ganz einfach nützlich, und der Wille folgt ihnen daher jederzeit anstandslos, wenn er etwas Bestimmtes erreichen will.

Nur wenig anders scheint es sich mit den «Imperativen der Klugheit» zu verhalten, die «Ratschläge» in Absicht aufs Glück erteilen. Obwohl sowohl die Imperative der Geschicklichkeit als auch jene der Klugheit gemäss der Urteilstafel der Relation nach hypothetisch sind, unterscheiden sie sich doch hinsichtlich ihrer Modalität. Während Kant die Imperative der Geschicklichkeit als problematisch einordnet, da sie Regeln nur in Hinblick auf ein *mögliches* Ziel aufstellen, sind jene der Klugheit assertorisch.<sup>31</sup> Weil das Streben nach Glück zum Wesen des Menschen als «Naturnotwendigkeit» gehört, dienen sie nicht der Erreichung eines möglichen, noch zu bestimmenden Ziels, sondern haben einen Zweck, den man bei jedem Menschen a priori voraussetzen kann. Trotz dieser Differenz wären die Imperative der Klugheit mit jenen der Geschicklichkeit identisch, wenn sich die Wege zur Glückseligkeit ebenso leicht angeben liessen wie die Mittel zu den Zwecken, auf welche die Geschicklichkeit abzielt. Denn «obgleich jeder Mensch zu dieser zu gelangen wünscht», kann er «doch niemals bestimmt und mit sich selbst einstimmig sagen (...), was er eigentlich wünsche und wolle.»<sup>32</sup> Die Bestimmung des Glücks scheint deshalb so schwierig, weil «alle Elemente, die zum Begriff der Glückseligkeit gehören, insgesamt empirisch sind,» dass aber «gleichwohl zur Idee der Glückseligkeit ein absolutes Ganze, ein Maximum des Wohlbefindens, in meinem gegenwärtigen und jedem zukünftigen Zustande» gehört.<sup>33</sup> Dass ein solcher Zustand schwerlich zu erreichen ist, liegt auf der Hand: Auch wenn ich wissen kann, was mir unmittelbar ein Wohl-

---

würden. Imperative dienen dazu, «das Verhältnis objektiver Gesetze des Wollens überhaupt zu der subjektiven Unvollkommenheit des Willens» eines vernünftigen Wesens zum Ausdruck zu bringen. (vgl. GMS, B 39)

<sup>30</sup> Vgl. GMS, B 41, B 44 f.

<sup>31</sup> Vgl. GMS, B 42

<sup>32</sup> GMS, B 46

<sup>33</sup> GMS, B 46

befinden verursacht, weiss ich doch nicht, ob daraus langfristig dieselbe Wirkung zu erwarten ist. Auch wenn ich weiss, was meiner Gesundheit zuträglich ist und danach handle, bleibt doch ungewiss, ob ich tatsächlich gesund bleibe. Die Imperative der Klugheit, so Kant, können deshalb gar keine Handlungen als objektiv-notwendig vorschreiben. Sie können höchstens anraten, sich aufgrund empirisch ermittelter Wahrscheinlichkeiten so oder so zu verhalten, wenn man wünscht, dass dies oder jenes eintreffe.<sup>34</sup>

Wie lassen sie sich dann trotzdem mit einem Sollen verbinden, durch das jeder Imperativ bestimmt ist? Kant ist durchaus der Meinung, dass die Vernunft, weil der Mensch, «so fern er zur Sinnenwelt gehört» und bedürftig ist, «einen nicht abzulehnenden Auftrag [hat], von Seiten der Sinnlichkeit, sich um das Interesse derselben zu bekümmern und sich praktische Maximen, auch in Absicht auf die Glückseligkeit dieses, und, wo möglich, auch eines zukünftigen Lebens, zu machen.»<sup>35</sup> Gerade weil wir die Verwirklichung des Glücks nicht vollständig im Griff haben und wissen, dass es zuweilen nötig ist, einzelnen Neigungen nicht nachzugeben, da die Befriedigung partikularer Bedürfnisse in der Summe nicht zwingend zu einem umfassenden Glückszustand führt, ist das Glück als Ganzes ein Ziel, das die Vernunft uns aufträgt und das wir anstreben *sollen*.

Wirkliche Schwierigkeiten bereitet das Verhältnis des Verstandes zum Willen erst beim dritten Imperativ. Während die beiden ersten Imperative hypothetisch gebieten – sie sagen nur, «daß die Handlung zu irgend einer *möglichen* oder *wirklichen* Absicht gut sei»<sup>36</sup> – und die eine Handlung darum «nicht schlechthin, sondern nur als Mittel zu einer anderen Absicht» anordnen, ist der dritte Imperativ jener, «der, ohne irgend eine andere durch ein gewisses Verhalten zu erreichende Absicht als Bedingung zum Grunde zu legen, dieses Verhalten unmittelbar gebietet».<sup>37</sup> Kant nennt ihn den Imperativ der Sittlichkeit und seine Prinzipien «Gesetze». Der Relation nach ist er nicht hypothetisch, sondern kategorisch, der Modalität nach nicht problematisch oder assertorisch, sondern apodiktisch. Während die beiden anderen Imperative ihre gebietende Kraft sofort verlieren, wenn die Absicht, die verfolgt wird, aufgegeben wird, muss der kategorische Imperativ unabhängig von jedem Ziel für jedes vernünftige Wesen allgemein und notwendig gültig sein. Im kategorischen Imperativ ist es «die *Vernunft für sich allein*», die «das Verhalten bestimmt», und dies muss sie «notwendig a priori tun.» Es

---

<sup>34</sup> Vgl. GMS, B 47

<sup>35</sup> KpV, A 108

<sup>36</sup> GMS, B 40

<sup>37</sup> GMS, B 43

geht um das «Verhältnisse des Willens zu sich selbst, so fern er sich bloß durch Vernunft bestimmt». <sup>38</sup>

Kant hält fest, dass der Wille als «ein Vermögen gedacht [wird], *der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß* sich selbst zum Handeln zu bestimmen.» <sup>39</sup> Was einem Willen «zum objektiven Grunde seiner Selbstbestimmung dient», so fährt er fort, ist «der *Zweck*, und dieser, wenn er durch bloße Vernunft gegeben wird, muß für alle vernünftigen Wesen gleich gelten.» <sup>40</sup> Der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs kann, so schliesst Kant daraus, nur darin liegen, dass es etwas gibt, «*dessen Dasein an sich selbst* einen absoluten Wert hat, was, als *Zweck an sich selbst* der Grund bestimmter Gesetze» sein kann. <sup>41</sup> Kant postuliert nun, dass «der Mensch, und überhaupt jedes vernünftige Wesen», als Zweck an sich selbst und nicht nur als Mittel zu einem beliebigen Nutzen «für diesen oder jenen Willen» existiere. <sup>42</sup> Nur einen bedingten Wert haben sowohl alle Gegenstände der Neigungen und die darauf gründenden Bedürfnisse als auch die Neigungen als Quellen der Bedürfnisse selbst – denn der Wunsch eines jeden vernünftigen Wesens müsse gerade darin bestehen, von ihnen frei zu kommen. <sup>43</sup> Im Gegensatz zu «Sachen» als Mittel zur Befriedigung von Bedürfnissen würden vernünftige Wesen deshalb «*Personen* genannt [...], weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst, d. i. als etwas, das nicht bloß als Mittel gebraucht werden darf, auszeichnet». <sup>44</sup> Jeder Mensch stelle sich sein Dasein notwendig als Zweck an sich selbst vor. Und weil dieser Zweck sich nur auf seine «vernünftige Natur» bezieht, stellt Kant hier das Postulat auf, dass dieses Prinzip auf alle vernünftigen Wesen übertragen werden könne, und es sich deshalb nicht nur um ein subjektives, sondern auch um ein objektives Prinzip handle. Der Imperativ, den er daraus ableitet, ist folgender: «*Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.*» <sup>45</sup> Wenn ein vernünftiges Wesen sich nicht in Widersprüche verstricken will, kann es zu keinem anderen Schluss kommen, als sein eigenes Dasein als Zweck an sich

---

<sup>38</sup> GMS, B 63, Hervorhebungen im Original.

<sup>39</sup> GMS, B 63, Hervorhebungen im Original.

<sup>40</sup> GMS, B 63, Hervorhebung im Original.

<sup>41</sup> GMS, B 63, Hervorhebungen im Original.

<sup>42</sup> GMS, B 64

<sup>43</sup> In der KpV führt Kant dies so aus: «[Die Zufriedenheit] welche auf der Befriedigung der Neigungen, so fein sie auch immer ausgeklügelt werden mögen, beruht, kann niemals dem, was man sich darüber denkt, adäquat sein. Denn die Neigungen wechseln, wachsen mit der Begünstigung, die man ihnen widerfahren läßt, und lassen ein noch größeres Leeres übrig, als man ausgedacht hat. Daher sind sie einem vernünftigen Wesen jederzeit *lästig*, und wenn es sie gleich nicht abzulegen vermag, so nötigen sie ihm doch den Wunsch ab, ihrer entledigt zu sein.» (KpV, A 212, Hervorhebung im Original.)

<sup>44</sup> GMS, B 64

<sup>45</sup> GMS, B 66 f., Hervorhebung im Original.

selbst, den Kant mit ‹Würde› gleichsetzt, auch bei allen anderen vernünftigen Wesen voraussetzen. Die Notwendigkeit, nach dem kategorischen Imperativ zu handeln, beruht, so Kant,

«[...] gar nicht auf Gefühlen, Antrieben und Neigungen, sondern bloß auf dem Verhältnisse vernünftiger Wesen zu einander, in welchem der Wille eines vernünftigen Wesens jederzeit zugleich als *gesetzgebend* betrachtet werden muß, weil es sie sonst nicht als *Zweck an sich selbst* denken könnte. Die Vernunft bezieht also jede Maxime des Willens als allgemein gesetzgebend auf jeden anderen Willen, und auch auf jede Handlung gegen sich selbst, und dies zwar nicht um irgend eines anderen praktischen Bewegungsgrundes oder künftigen Vorteils willen, sondern aus der *Idee der Würde* eines vernünftigen Wesens, das keinem Gesetze gehorcht, als dem, das es zugleich selbst gibt.»<sup>46</sup>

Damit wird ein ‹Reich der Zwecke› denkbar, in welchem alle subjektiven Maximen mit den objektiven übereinstimmen. Anders als die Teleologie, die sich die Natur zur Erklärung dessen, was *ist*, als ein Reich der Zwecke denkt, und die damit eine *theoretische* Idee ist, stellt sich die Moral ein (nur) ‹mögliches Reich der Zwecke als ein Reich der Natur› vor. Sie ist ‹eine *praktische* Idee, um das, was *nicht* da ist, aber durch unser Tun und Lassen wirklich werden *kann*, [...] zu Stande zu bringen.<sup>47</sup> Erreicht werden kann das Reich der Zwecke dann, wenn wir als vernünftige Wesen alle nach dem formalen Prinzip des kategorischen Imperativs so handeln, als ob unser Maxime ‹zugleich zum allgemeinen Gesetze (aller vernünftigen Wesen) dienen sollte›.<sup>48</sup> Das Reich der Zwecke wäre dann eines in Analogie zur Natur, in welchem statt der Naturgesetze solche herrschten, die vernünftige Wesen sich selber auferlegten. Nur: weder kann ich, auch dann, wenn ich selbst ‹pünktlich› nach den Gesetzen lebe, davon ausgehen, dass es die anderen auch tun, noch dass die Natur – und damit ich selbst *als* Natur – in ihrer eigenen Zweckmässigkeit mit meiner (vernünftigen) übereinstimmt und darum ‹die Erwartung der Glückseligkeit begünstigt werde›.<sup>49</sup> Konflikte zwischen Moral und Glück und damit zwischen Vernunft und Gefühlen sind damit gleichsam vorprogrammiert.

### 2.3 Gefühle

Kant scheint die Beweggründe für die praktischen Gesetze zunächst von jeder Gefühlsdimension zu reinigen. Dies entspricht auch der deutlichen Unterscheidung zwischen den zwei Gegenstandsbereichen der theoretischen und der praktischen Philosophie. Während sich die

---

<sup>46</sup> GMS, B 76 f.

<sup>47</sup> GMS, B 81, Anmerkung, Hervorhebungen von mir.

<sup>48</sup> Vgl. GMS, B 84

<sup>49</sup> Vgl. GMS, B 84

theoretische Philosophie auf die Welt der Phänomene oder Erscheinungen und damit auf die Sinnenwelt beschränkt, befasst sich die praktische mit dem reinen Verstand, mit der intelligiblen Welt und den «Dingen an sich».

Auf einer ersten Ebene bereitet dies auch keine Schwierigkeiten. Bei allen materialen Prinzipien nämlich liegt der Bestimmungsgrund des Willens in der Vorstellung eines Objekts, dessen Existenz begehrt wird. «Ein solches Verhältnis», schreibt Kant, «heißt die *Lust* an der Wirklichkeit des Gegenstandes.»<sup>50</sup> Weil es einerseits unmöglich ist, a priori zu wissen, welche Vorstellung von Gegenständen «mit *Lust* oder *Unlust* verbunden, oder *indifferent* sein werde», und diese Prinzipien andererseits «nur auf die subjektive Bedingung der Empfänglichkeit einer *Lust* oder *Unlust*»<sup>51</sup> gründen, kommen sie als objektiv notwendige Gesetze keinesfalls in Frage. Sie gehören der Sinnenwelt und nicht dem Verstand an, «der eine Beziehung der Vorstellung *auf ein Objekt*, nach Begriffen, aber nicht auf das Subjekt, nach Gefühlen, ausdrückt.»<sup>52</sup> All jene Prinzipien, «die den Bestimmungsgrund der Willkür in der, aus irgend eines Gegenstandes Wirklichkeit zu empfindenden, *Lust* oder *Unlust* setzen»,<sup>53</sup> zählt Kant zum Prinzip der Glückseligkeit.

Etwas mehr Verständnisschwierigkeiten bereitet die Folgerung, die Kant aus § 3 der *Analytik* zieht, und die er in den darauffolgenden Anmerkungen ausführt. «Alle *materiale* praktische Regeln», schreibt er, «setzen den Bestimmungsgrund des Willens im *unteren Begehungsvermögen*, und, gäbe es gar keine «*bloß formale* Gesetze desselben, die den Willen hinreichend bestimmen, so würde auch *kein oberes Begehungsvermögen* eingeräumt werden können.»<sup>54</sup> In der Anmerkung I erläutert Kant, was er damit meint: Der Unterschied zwischen dem unteren und dem oberen Begehungsvermögen bestehe nämlich nicht darin, «ob die *Vorstellungen*, die mit dem Gefühl der *Lust* verbunden sind, in den *Sinnen*, oder dem *Verstand* ihren Ursprung haben».<sup>55</sup> Es komme, wenn man nach den Bestimmungsgründen des Begehrens frage, nicht darauf an, *wo* die Vorstellung entstehe, sondern nur, *wie sehr* sie vergnüge. Nicht nur Vorstellungen der Sinne, sondern auch solche des Verstandes oder der Vernunft sind dem «unteren Begehungsvermögen» zuzuordnen, wenn es die *Lust* bzw. die Annehmlichkeit oder das Vergnügen ist, das man von einem Objekt erwartet, und das deshalb zu einer Handlung antreibt. Zu den unteren Begehungsvermögen gehören daher auch «*feinere* Freuden und

---

<sup>50</sup> KpV, A 39, Hervorhebung im Original.

<sup>51</sup> KpV, A 39 f., Hervorhebungen im Original.

<sup>52</sup> KpV, A 40

<sup>53</sup> KpV, A 40 f.

<sup>54</sup> KpV, A 41

<sup>55</sup> KpV, A 41

Ergötzungen»<sup>56</sup> – man kann sich hier etwa den Genuss von Literatur oder Werken der Musik vorstellen –, auch wenn sie «mehr, wie andere, in unserer Gewalt sind, sich nicht abnutzen, das Gefühl zu noch mehrerem Genuß derselben vielmehr stärken, und, indem sie ergötzen, zugleich kultivieren.»<sup>57</sup> Weil es auch hier die Lust am Gegenstand ist, die den Willen bestimmt, gehören auch solche Begehren unter das Prinzip der Glückseligkeit. Damit wird auch verständlich, weshalb Kant in der *GMS* das Prinzip der eigenen Glückseligkeit als dasjenige bezeichnet, das das «verwerflichste» von allen sei, wenn es darum geht, das objektive moralische Gesetz zu bestimmen. Es verleite nämlich besonders dazu, «die Bewegursachen zur Tugend mit denen zum Laster in eine Klasse [zu] stellen».<sup>58</sup> Kant zählt auch das sogenannte «moralische Gefühl», zum Prinzip der Glückseligkeit, «so seicht auch die Berufung auf selbigen ist, indem diejenigen, die nicht *denken* können, selbst in dem, was bloß auf allgemeine Gesetze ankommt, sich durchs *Fühlen* auszuhelfen glauben».<sup>59</sup> Was in einem praktischen Gesetz den Willen unmittelbar bestimmen muss, ist aber allein der Verstand, ohne dass ein Gefühl der Lust oder Unlust dazwischen kommen darf, und sei es diejenige am Gesetz selbst.<sup>60</sup> In der *GMS* grenzt Kant subjektive Gründe des Begehrens, die er *Triebfedern* nennt, von objektiven Gründen des Wollens, dem *Bewegungsgrund*, ab. Triebfedern sind stets Gefühle der Lust/Unlust, die ich von einem Gegenstand erwarten kann.<sup>61</sup> Es erstaunt deshalb, dass Kant, nachdem er alle Gefühle als für objektive moralische Gesetze untaugliche Bestimmungsgründe ausgesondert hat, den «Triebfedern» in der zweiten Kritik ein eigenes Kapitel widmet. Es scheint am Schluss doch ein Gefühl zu brauchen, das als Antrieb «zum Behuf des moralischen Gesetzes, und um ihm Einfluß auf den Willen zu verschaffen»<sup>62</sup> wirkt.

## 2.4 Exkurs über die Freiheit

Dies zu verstehen, erfordert einen Blick auf den Abschnitt III der *GMS*, in welchem Kant den Begriff der Freiheit als «Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens» einführt.<sup>63</sup> Die (Idee der) Freiheit gehört – als genuiner Gegenstand der praktischen Philosophie – zur intelligiblen Welt und kann kein Gegenstand der Erfahrung sein. Es erstaunt daher nicht, dass Kant ihren Begriff zunächst durch eine Negation bestimmt. Aus dem bis hierher Dargestellten geht

---

<sup>56</sup> KpV, A 43

<sup>57</sup> KpV, A 43

<sup>58</sup> *GMS*, B 90 f.

<sup>59</sup> *GMS*, B 91

<sup>60</sup> Vgl. KpV, A 45

<sup>61</sup> Vgl. *GMS*, B 63

<sup>62</sup> KpV, A 127

<sup>63</sup> *GMS*, A 97–128. Ich fasse Kants Argumentation – so, wie ich sie verstanden habe – verkürzt und nur soweit zusammen, als sie für das Verständnis des Gegenstands dieser Arbeit von Nutzen ist.

dies – mindestens implizit – bereits hervor. Unfrei sind wir überall dort, wo der Wille durch unsere Bedürfnisse bestimmt wird. Von Autonomie des Willens vernünftiger Wesen kann nur gesprochen werden, wenn er, von den Kausalgesetzen der Natur und damit auch von uns selbst als Teil der Erscheinungswelt unabhängig, selbst zur Kausalursache wird. Als Teil der Erscheinungswelt müssen alle unsere Handlungen «gänzlich dem Naturgesetz der Begierden und Neigungen, mithin der Heteronomie der Natur gemäß genommen werden».<sup>64</sup> Als vernünftige Wesen zählen wir uns aber auch zur intelligiblen Welt, und nur in dieser kann der Wille als eigene, autonome Kausalität vorgestellt werden. Dass wir nun überall, wo eine Veränderung stattfindet, nichts anderes denken können, als dass diese Veränderung eine Ursache hat, ist als eine der Verstandeskategorien eine der Bedingungen a priori möglicher Erfahrung.<sup>65</sup> Hinter sie können wir nicht zurück. Wir müssen also dem Willen auch innerhalb der Verstandeswelt eine (unbedingte) Ursache unterstellen, und dies ist Freiheit – nun in positiver Bestimmung des Begriffs. Weil Freiheit nach der ersten, negativen Definition nichts anderes ist als Unabhängigkeit von subjektiven Neigungen und Bedürfnissen, kann sie nicht anders, als den Willen gemäss *objektiver* Gesetze zu bestimmen. Und objektive Gesetze wiederum sind nichts anderes als der kategorische Imperativ, der von allen subjektiven und materialen Inhalten abstrahiert und nur die *allgemeine Form* der Maximen vorschreibt. Freiheit und Moralität fallen daher für rein vernünftige Wesen in eins: für sie gibt es kein Sollen, weil das Wollen mit ihm identisch ist. Weil wir als endliche Wesen auch Teil der Erscheinungswelt sind und unser Glücksstreben uns zuweilen Maximen an die Hand gibt, die dem objektiven Gesetz widersprechen, wird die Befolgung des Gesetzes zu einer Pflicht, der wir uns zu unterwerfen haben, wann immer wir in unseren Handlungen frei sein wollen.

## 2.5 Interessen

Kant betont, dass die Triebfeder, die die Befolgung des moralischen Gesetzes wahrscheinlicher macht, nur aus dem moralischen Gesetz selbst stammen darf, denn sonst wäre es mit der Freiheit vorbei. Er bestimmt auch sie zunächst negativ: Für einen Willen, der durch das moralische Gesetz bestimmt ist, ist nicht nur wesentlich, dass er von allen sinnlichen Antrieben frei ist; er tut auch all jenen Neigungen Abbruch, die ihm entgegenstehen könnten. Weil wir als sinnliche Wesen so beschaffen sind, dass «die Materie des Begehungsvermögen (Gegenstände der Neigung, es sei der Hoffnung, oder Furcht) sich zuerst aufdringt»,<sup>66</sup> und unser «patho-

---

<sup>64</sup> GMS B 111 f.

<sup>65</sup> Vgl. dazu auch GMS, B 111 f.

<sup>66</sup> KpV, A 131

logisch bestimmbares Selbst», obwohl seine Maximen zu einem objektiven Gesetz nichts taugen, seine Ansprüche – jene aufs Glück nämlich – als erstes geltend macht, wird der Akt des reinen Willens, der diese Neigungen einschränkt, zunächst als Demütigung empfunden. Die Einschränkung von Gefühlen, so Kant, kann nicht anders als selbst wiederum ein Gefühl sein. Unlust bezüglich der Einschränkung unserer Neigungen empfinden wir aber nur, solange wir uns auf unser Dasein in der Welt der Erscheinungen beziehen. Als intelligible Wesen nämlich sind wir fähig, der Wirkung des freien Willens im moralischen Gesetz gerade deshalb ein Gefühl der Achtung entgegenzubringen, weil es uns – auch wenn oder gerade weil es unsere Selbstliebe verringert – über unsere Abhängigkeit von der Sinnenwelt erhebt. Was im Gefühl der Achtung zum Ausdruck kommt, ist Achtung für das Gesetz.<sup>67</sup> Das Gefühl der Achtung – als Triebfeder der reinen praktischen Vernunft – lässt uns «die Erhabenheit unserer eigenen übersinnlichen Existenz spüren».<sup>68</sup> Obwohl Kant die Achtung grundsätzlich als ein positives Gefühl bewertet, ist es doch von allen anderen Gefühlen und damit auch von der Lust spezifisch unterschieden,<sup>69</sup> auch weil es – mindestens der Analogie nach – auch ein Unlustmoment enthält. Es unterscheidet sich von den «pathologischen» Gefühlen einerseits dadurch, dass es sich hier um ein nur durch Vernunft und nicht durch Affizierung der Sinne erzeugtes Gefühl handelt, andererseits weil es nicht Ursache, sondern Wirkung der Willensbestimmung ist.<sup>70</sup> Aus dem Begriff der Triebfeder entspringt nun jener des Interesses. Ein Interesse, schreibt Kant in der GMS, «ist das, wodurch Vernunft praktisch, d. i. eine den Willen bestimmende Ursache wird»,<sup>71</sup> der Grund also, weshalb jemand eine Handlung ausführt. Interessen können deshalb allein vernünftige Wesen haben, während vernunftlose Geschöpfe nur Antriebe fühlen. Interessen sind aber auch durch die Abhängigkeit eines nur zufällig bestimmbar Willens von der Vernunft definiert. Sie kommen nur da vor, wo ein Wille nicht jederzeit der Vernunft gemäss handelt, denn «sie setzen insgesamt eine Einschränkung der Natur eines Wesens voraus, da die subjektive Beschaffenheit seiner Willkür mit dem objektiven Gesetze einer

---

<sup>67</sup> Vgl. dazu KpV, A 127–134

<sup>68</sup> KpV, A 158

<sup>69</sup> Vgl. dazu auch GMS, B 16–17, Anmerkung 2

<sup>70</sup> Offen bleibt indes die Frage, wie Gefühle, die nach Kant zur Sinnenwelt gehören, nun der intelligiblen Welt zugeordnet werden können. In einer Passage im «Triebfedern»-Kapitel kommt Kant darauf zu sprechen: Zwar sei das sinnliche Gefühl die *Bedingung*, die der Empfindung, die wir Achtung nennen, zugrunde liege, die *Ursache der Bestimmung* derselben, liege aber in der reinen praktischen Vernunft, und dieses Ursprungs wegen könne sie nicht pathologisch, sondern müsse «praktisch-gewirkt» heissen. Die Achtung ist eine *Wirkung der Vernunft auf die Sinnlichkeit*, die als einzige Instanz fähig ist, Gefühle zu empfinden, und die deshalb als Bedingung für das Gefühl der Achtung Voraussetzung ist. Sie kann daher auch nur bei endlichen bzw. mit Sinnen ausgestatteten Wesen, denen das moralische Gesetz Achtung auferlegt, vorkommen. (Vgl. GMS, A 134 f., Hervorhebungen von mir.)

<sup>71</sup> GMS, B 122, Anmerkung



praktischen Vernunft nicht von selbst übereinstimmt». <sup>72</sup> Im zweiten Abschnitt der GMS schreibt Kant, die Differenz zwischen hypothetischen und kategorischen Imperativen zeichne sich dadurch aus, dass wir uns bei letzteren von allen Interessen lossagen müssen, weil sie den Willen durch nichts anderes bestimmen als durch die Form des Gesetzes. <sup>73</sup> Der kategorische Imperativ gelte nur deshalb unbedingt, weil ihm überhaupt kein Interesse zugrunde liege. <sup>74</sup> Weil nun aber die Triebfeder unabhängig von einer Affizierung der Sinne aus dem Gesetz selbst entsteht und ihm nicht als Grund vorausgeht, kann das moralische Interesse «ein reines sinnesfreies Interesse der bloßen praktischen Vernunft» sein. <sup>75</sup> Das Interesse an einer Handlung ist stets nur vermittelt, wenn diese auf das Objekt eines Begehrens gerichtet ist. Bei der Befolgung des moralischen Gesetzes aber bezieht sich das Interesse unmittelbar auf die Handlung. <sup>76</sup> Die Handlung geschieht nicht *aus* Interesse, sondern hat *an der Handlung selbst* ein Interesse. Letzteres, so Kant, «zeigt nur Abhängigkeit des Willens von Prinzipien der Vernunft an sich selbst». <sup>77</sup>

## 2.6 Das höchste Gut

Damit sagt uns Kant aber keineswegs los vom Prinzip der Glückseligkeit, von dem wir als sinnliche Wesen ja gar nicht lassen können. Die Unterscheidung des Glücksprinzips von jenem der Sittlichkeit bedeutet nicht gleichzeitig deren Entgegensetzung, und die reine praktische Vernunft will nicht, man solle den Anspruch auf Glückseligkeit aufgeben. Die Vernunft habe einen «nicht abzulehnenden Auftrag, sich um das Interesse derselben zu kümmern». <sup>78</sup> Sobald von Pflicht und vom reinen moralischen Gesetz als oberstem Grundsatz die Rede ist, darf – weil das Glücksprinzips stets empirisch bestimmt ist – einfach keine Rücksicht darauf genommen werden. <sup>79</sup> Auf diesen obersten Grundsatz bzw. auf das «höchste Gut» kommt Kant in der *Dialektik der reinen praktischen Vernunft* ausführlich zu sprechen. Er unterscheidet zunächst zwei Komponenten des Begriffs des «Höchsten». Es kann sowohl «das Oberste (supremum) als auch das Vollendete (consummatum) bedeuten. Ersteres ist gleichzusetzen mit dem Unbedingten, dem keine andere Bedingung vorausgeht, das zweite dasjenige Ganze, «das kein Teil eines noch größeren Ganzen derselben Art ist». Dass «Tugend (als Würdigkeit

---

<sup>72</sup> KpV, A 141; vgl. dazu auch GMS, B 39, Anmerkung.

<sup>73</sup> Vgl. GMS, B 71

<sup>74</sup> GMS, B 73

<sup>75</sup> KpV, A 141

<sup>76</sup> Vgl. dazu etwa GMS, B 122, Anmerkung

<sup>77</sup> GMS, B 39, Anmerkung

<sup>78</sup> KpV, A 108

<sup>79</sup> vgl. KpV, A 166

glücklich zu sein) die *oberste Bedingung* alles dessen, was uns nur wünschenswert scheinen mag» ist, geht aus dem bis hier Erörterten hervor. Das einzig *unbedingte* ist tatsächlich nur der freie Wille. Aber das ist eben nicht das Ganze. Für vernünftige und endliche Wesen gehört zum *vollkommenen* Guten auch das Glück. Und dabei reicht es keineswegs aus, «der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derselben nicht teilhaftig zu sein».<sup>80</sup> Dies würde «dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens»<sup>81</sup> widersprechen. Kants strikte Trennung zwischen dem Sinnlichen und dem Praktischen lässt es aber nicht zu, denselben Fehler zu begehen, den sowohl die Epikureer als auch die Stoiker gemacht haben, als sie – wenn auch in entgegengesetzter Weise – zwischen Tugend und Glückseligkeit Identität «ergrübelten».<sup>82</sup> Weder kann es sein, dass die Verfolgung des Glücks zur Tugendhaftigkeit führt, noch führt ein tugendhaftes Leben notwendig zum Glück. Die erste Position – jene Epikurs – ist schlechterdings falsch, da «Maximen, die den Bestimmungsgrund des Willens im Verlangen nach seiner Glückseligkeit setzen, gar nicht moralisch sind, und keine Tugend gründen können».<sup>83</sup> Die zweite – die Position der Stoiker – ist zwar ebenfalls falsch, weil wir uns auch dann, wenn wir die moralischen Gesetze befolgen, in unseren Handlungen doch nach den Naturgesetzen und unseren physischen Möglichkeiten richten müssen. Sie ist aber nur bedingt und insofern falsch, als dass sie das Glück in der Sinnenwelt meint realisieren zu können und davon ausgeht, dass ein tugendhaftes Leben notwendig ein glückliches zur Folge hat.

Obwohl Kant den Stoikern damit näher zu sein scheint, ist es doch Epikurs Position, die er ausführlicher behandelt. Epikur begehe zwar den Fehler, eine tugendhafte Gesinnung schon vorauszusetzen, die ja erst dazu führe, dass die Handlungen, die ich in Absicht auf Glück unternehme, mit den tugendhaften deckungsgleich werden können. Jemand, der nach dem Gesetz handelt, kann an einer Handlung aus Pflicht zwar tatsächlich ein Wohlgefallen haben, jedoch nur, wenn er sich ihrer auch bewusst ist. Dieses Wohlgefallen ist mit dem Gefühl der Lust leicht zu verwechseln, auch wenn es nicht der Grund, sondern erst die Wirkung der Handlung nach dem Gesetz ist. Kant findet im Begriff der Selbstzufriedenheit jenes Gefühl benannt, das wir dann haben, wenn wir über unsere Neigungen die Oberhand gewinnen und von ihnen unabhängig unsere Taten bestimmen können. In der Selbstzufriedenheit wird die Freiheit selbst «eines Genusses fähig».<sup>84</sup> Obwohl dieser Genuss von Neigungen und Be-

---

<sup>80</sup> KpV, A 199

<sup>81</sup> KpV, A 199

<sup>82</sup> vgl. KpV, A 201

<sup>83</sup> KpV, A 204

<sup>84</sup> KpV, 214

dürfnissen nicht vollständig unabhängig ist – wir können sie zwar (vorübergehend) negieren, aus der Welt schaffen können wir sie nicht –, so ist sie einer vollständigen Unabhängigkeit doch ähnlich, weil wenigstens die «Willensbestimmung sich von ihrem Einflusse frei halten kann, und also, wenigstens seinem Ursprunge nach, der Selbstgenugsamkeit analogisch ist, die man nur dem höchsten Wesen beilegen kann.»<sup>85</sup> Weil wir uns selbst nicht nur als Noumenon, als Dasein in der Verstandeswelt betrachten, sondern uns auch vorstellen können, dass ein reiner, von allen Neigungen unabhängiger praktischer Wille in der Sinnenwelt als Kausalursache wirksam wird, ist ein notwendiger synthetischer Zusammenhang zwischen Tugend als Ursache und Glück als Wirkung mindestens nicht denkunmöglich. Als bedürftige Wesen können wir uns aber – wenigstens in diesem Leben – nicht *mehr* zu erwerben hoffen, als die *Würdigkeit*, glücklich zu sein.

### 3. Glück und Schönes

Bis hierher ist mehr als deutlich geworden, weshalb Birgit Recki den Glücksanspruch «im Horizont von Kants praktischer Philosophie» als problematisch einstuft. Es scheint, als gäbe es, wie Kant in der Einleitung zur *Kritik der Urteilskraft* selbst feststellt,

«eine unübersehbare Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs, als dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs, als dem Übersinnlichen [...], so daß von dem ersteren zum anderen (also vermittelt des theoretischen Gebrauchs der Vernunft) kein Übergang möglich ist, gleich als ob es so viel verschiedene Welten wären, deren erste auf die zweite keinen Einfluß haben kann».<sup>86</sup>

Dennoch, so fährt er weiter, «*soll* doch diese auf jene einen Einfluß haben, nämlich der Freiheitsbegriff soll den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen». Die Natur müsse «folglichs so gedacht werden können, daß die Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme.»<sup>87</sup> Dies korrespondiert mit der Definition von Glückseligkeit in der zweiten Kritik als «Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es, im Ganzen seiner Existenz, *alles nach Wunsch und Willen geht*», und der deshalb «auf der Übereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke, imgleichen zum wesentlichen Bestimmungsgrunde seines

---

<sup>85</sup> KpV, 214

<sup>86</sup> KdU, B XIX

<sup>87</sup> KdU, B XIX/XX, Hervorhebung im Original.

Willens»<sup>88</sup> beruhen müsste. In der GMS hielt dies Kant als praktische Idee eines «Reichs der Zwecke» immerhin für denkbar.<sup>89</sup>

Kant sieht in der Urteilskraft jenes Vermögen, das die Funktion eines Mittelglieds zwischen Verstand und Vernunft einnehmen,<sup>90</sup> und das, so lässt sich daraus schliessen, möglicherweise auch die «unübersehbare Kluft» zwischen Erkenntnis- und Begehrungsvermögen überbrücken kann. Alle Seelenvermögen, so Kant, lassen sich in drei voneinander elementar verschiedene unterteilen: das Erkenntnisvermögen, dessen gesetzgebende Instanz der Verstand mit den reinen Anschauungsformen und den Kategorien ist, als Gegenstand der theoretischen Philosophie ist, das Begehrungsvermögen mit der Vernunft und dem Freiheitsbegriff als Gegenstand der praktischen Philosophie, und das Gefühl der Lust und Unlust, welches zwischen den beiden anderen Erkenntnisvermögen positioniert ist, mit der Urteilskraft als der ihm eigenen Vermögen, die ihrerseits zwischen Verstand und Vernunft zu stehen kommt. Dass die Urteilskraft kein eigenes Gebiet hat und sich auf dieselben Gegenstände bezieht wie der Verstand bzw. die Vernunft, macht ihre vermittelnde Eigenschaft gerade aus. Als eines der *oberen* Gemütsvermögen mit eigenen Gesetzen gehört es aber dennoch in ein vollständiges System einer transzendentalen Kritik.

Die Urteilskraft ist das Vermögen, «das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken».<sup>91</sup> Kant unterscheidet zwei Weisen dieses Verhältnisses. Während die bestimmende Urteilskraft, die in allen Erkenntnisurteilen wirksam ist, das Besondere unter ein gegebenes Allgemeines subsumiert, muss die reflektierende zu einem gegebenen Besonderen das Allgemeine erst finden. Letztere ist es, die im Urteil über das Schöne aktiv ist. Während die Gesetze der bestimmenden Urteilskraft mit den reinen Anschauungsformen und den Verstandeskategorien gegeben sind, gibt die reflektierende Urteilskraft sich selbst das Gesetz. Die Formen der Natur, sagt Kant, seien so mannigfaltig, dass die transzendentalen Naturgesetze Vieles unbestimmt liessen. Gegenstandsbestimmung ist also nicht die einzige Art, wie wir über die «mannigfaltigen Formen» der Phänomene urteilen.<sup>92</sup> Eines der Urteile anderer Art ist das Geschmacksurteil, das Urteil darüber, ob etwas schön sei oder nicht.

Kant grenzt das Urteil über das Schöne – dies hält auch Recki fest – streng sowohl vom moralischen als auch vom logischen Urteil ab. Anders als logische Urteile bringt es keine – weder theoretische noch praktische – Erkenntnis zum Ausdruck, und im Gegensatz zu praktischen

---

<sup>88</sup> KpV, A 224

<sup>89</sup> vgl. oben, Abschnitt 2.2, S. 9 in dieser Arbeit.

<sup>90</sup> vgl. KdU, B XXI

<sup>91</sup> KdU, B XXI

<sup>92</sup> vgl. KdU, XXVI

Urteilen, seien sie technisch oder moralisch, ist es ohne alles Interesse. Im Geschmacksurteil bezieht sich der Verstand nicht auf das Objekt, sondern nur auf das Subjekt selbst und auf sein Gefühl der Lust oder Unlust. Es ist damit ein genuin rationales Urteil, das weder die Eigenschaften von Gegenständen wie das Erkenntnisurteil, noch Werte von Handlungszwecken wie das moralische Urteil im Blick hat, sondern sich nur auf die *Form* der eigenen Gemütskräfte bezieht.

Kant scheint damit zu revidieren, was er in der *Kritik der praktischen Vernunft* noch für unumstößlich hielt, als er jeden Bezug auf Lust oder Unlust für empirisch und die Prinzipien, die ihm zugrunde liegen, in den Bereich der unteren Begehrungsvermögen verwies. Nun scheint es Urteile zu geben, bei welchen die Lust nicht aus der Erwartung eines Gegenstandes erwächst, die wir bereits empirisch ermittelt haben, sondern in welchen sie erst *aufgrund* des Urteils bzw. in dessen *Vollzug* entsteht, ohne dass wir uns dabei auf die Affizierung der Sinne und unsere Empfindung beziehen würden. Damit fallen auch die «feineren Freuden», die vormals unter das Glücksprinzip gehörten, einem oberen Begehrungsvermögen, nämlich der ästhetischen Urteilskraft zu.<sup>93</sup>

Ohne mich in der Folge eng auf Reckis Argumentation zu stützen, bietet Kants Definition des Geschmacksurteil – obwohl der Begriff «Glückseligkeit» in der *Kritik der ästhetischen Urteilskraft* nur selten, und wenn, dann in Abgrenzung zum Schönen erwähnt wird – tatsächlich eine Reihe von Anhaltspunkten, die ihre These, der Glücksanspruch erfülle sich im Erleben des Schönen, zu stützen scheinen.

### 3.1 Gemeinsinn

Weil das Geschmacksurteil frei von allem Interesse und unabhängig von subjektiven Neigungen oder praktischen Maximen gefällt wird, weil sich also keine «Privatbedingungen» für die Gründe des Urteils angeben lassen, kann man es «nicht anders als so beurteilen, daß es einen Grund des Wohlgefallens für jedermann enthalten müsse».<sup>94</sup> Anders als Sinnesempfindungen etwa des Geruchs- oder des Geschmackssinns, von denen ich nicht erwarten kann, dass sie anderen dasselbe Wohlgefühl verursachen, und das sich deshalb auch nicht allgemein mitteilen lässt, *halte* ich im Geschmacksurteil die Schönheit für eine Eigenschaft des Gegenstands, die alle anderen ebenfalls erkennen müssen. Obwohl das Geschmacksurteil als ästhetisches nicht anders als subjektiv sein kann, erhebe ich in ihm doch den Anspruch auf allgemeine Gültigkeit. Das Geschmacksurteil erhält damit die in sich widersprüchlich anmutende Form der

---

<sup>93</sup> vgl. oben, Abschnitt 2.3, S. 13 f. in dieser Arbeit

<sup>94</sup> KdU, B 17

«subjektiven Allgemeinheit». Der Geschmack erhebt zwar notwendig Anspruch auf Autonomie – ich selbst muss an der Vorstellung des Gegenstandes unmittelbar Lust empfinden, «sie kann mir durch keine Beweisgründe aufgeschwatzt werden».<sup>95</sup> Andererseits gleicht das Urteil über das Schöne aber deshalb dem Erkenntnisurteil, weil in ihm die Einbildungskraft und der Verstand als jene Gemütskräfte, deren Zusammenstimmen auch von einem begrifflichen Urteil erfordert wird, aktiv sind. Im Geschmacksurteil steht die Einbildungskraft jedoch nicht im Dienste des Verstandes. Sie schematisiert hier ohne Begriff – sozusagen ohne Auftrag – und stimuliert damit den Verstand als begriffsbildendes Vermögen, ohne dass dieser einen bestimmten bzw. bestimmenden Begriff finden könnte. Was im Urteil über das Schöne als Lust erlebt wird, ist dieses freie Spiel der Erkenntniskräfte. Die Lust – und darin stimmt das Geschmacksurteil mit dem moralischen überein – geht damit auch hier aus der *Form* des Urteils hervor. Es bezieht sich nicht auf den Gegenstand, sondern auf die Form unserer «Erkenntnis überhaupt», die wir bei allen anderen Menschen als übereinstimmend erwarten können. Obwohl das Urteil über das Schöne subjektiv ist, will ich deshalb doch, dass alle andern dasjenige, was ich für schön finde, ebenfalls schön finden *sollen*. Das Geschmacksurteil macht ein Gefühl «ohne Vermittelung eines Begriffs *allgemein mitteilbar*»,<sup>96</sup> und wenn man annehmen könnte, dass diese Mitteilbarkeit an ein Interesse gekoppelt wäre, so Kant, könnte man erklären, «woher das Gefühl im Geschmacksurteil gleichsam als Pflicht jedermann zugemutet werde».<sup>97</sup>

Auch wenn Kant hier nur eine Analogie zwischen dem moralischen und dem Geschmacksurteil herstellt, so scheint er doch einem Parameter dessen, was eine Pflicht ausmacht, zu widersprechen. In der zweiten Kritik hält er fest, Sittlichkeit gebiete deshalb «unter dem Namen der Pflicht», weil ihr «eben nicht jedermann gerne gehorchen» wolle.<sup>98</sup> Etwas zur Pflicht zu machen, was jedermann glücklich mache, wäre deshalb töricht. Im Geschmacksurteil aber erhalten Gemeinsinn und Sollen eine unmittelbar lustvolle Dimension. Was ich den anderen im Geschmacksurteil «gleichsam als Pflicht» ansinne, ist – mindestens in einem übertragenem Sinne – das Glück, das ich im Urteil über das Schöne erlebe.

---

<sup>95</sup> KdU, B 143

<sup>96</sup> KdU, B 160, Hervorhebungen im Original.

<sup>97</sup> KdU, B 161

<sup>98</sup> KpV, A 65

### 3.2 Freies Wohlgefallen

Kant betont, dass es sich beim Geschmacksurteil um ein «*freies Wohlgefallen*»<sup>99</sup> handle. Während das Wohlgefallen am Angenehmen und am Guten «nicht bloß durch die Vorstellung des Gegenstandes, sondern zugleich durch die vorgestellte Verknüpfung des Subjekts mit der Existenz desselben bestimmt wird»,<sup>100</sup> ist das Geschmacksurteil «bloß *kontemplativ*», ein Urteil also, das unabhängig vom Dasein des Gegenstandes «nur seine Beschaffenheit mit dem Gefühl der Lust und Unlust zusammenhält».<sup>101</sup> Frei ist das Geschmacksurteil überdies, weil es von der «Begriffsarbeit» entlastet: weil es kein Erkenntnisurteil ist, ist es «auch nicht auf Begriffe *begründet*, oder auch auf solche *abgezweckt*».<sup>102</sup> Kant positioniert das Wohlgefallen am Schönen exakt zwischen dem Angenehmen, das wir als sinnliche Wesen empfinden, und das daher auch Tiere kennen, und dem Wohlgefallen am Guten – der Achtung – die *nur* und *alle* vernünftigen Wesen haben können. Das einzig spezifisch menschliche Wohlgefallen ist dasjenige am Schönen. «Schönheit», schreibt Kant, gilt «nur für Menschen, d. i. tierische, aber doch vernünftige Wesen, aber auch nicht bloß als solche (z.B. Geister), sondern zugleich als tierische».<sup>103</sup> Das Wohlgefallen am Schönen ist damit nicht nur vermittelnde Instanz, in ihm wird auch eine Freiheit möglich, die in Kants Moralphilosophie noch nicht denkbar war: die Unabhängigkeit von Neigungen, in deren Zentrum dennoch ein – unvermitteltes, unabhängiges und damit autonomes – Lustgefühl steht. Weil wir uns im Urteil über das Schöne nicht auf das Bedingte empirischer Gegenstände, sondern auf die Aktivität und Spontaneität unserer Gemütsvermögen beziehen, haben wir hier wie nirgendwo sonst die Freiheit, «uns selbst irgend woraus einen Gegenstand der Lust zu machen».<sup>104</sup> Bei den anderen beiden Arten zwingen uns unsere Neigungen bzw. das moralische Gesetz die Gegenstände schlichtweg auf. «Alles Interesse», so Kant, «setzt ein Bedürfnis voraus oder bringt eines hervor; und, als Bestimmungsgrund des Beifalls, läßt das Urteil über den Gegenstand nicht mehr frei sein.»<sup>105</sup>

Es ist vielleicht vorschnell zu behaupten, dass Lustgefühle mit Glücksgefühlen identisch sind, auch wenn Kant dies an manchen Stellen zu bestätigen scheint. Die besondere Lust am Schönen aber bietet sich für eine Übereinstimmung zwischen Lust und einem Glücksgefühl an, das unabhängig von empirischen Bedingtheiten zustande kommt. Das Wohlgefallen, das ich im Urteil über das Schöne erlebe, ist zwar kein auf die ganze Existenz bezogenes Glück, aber im-

---

<sup>99</sup> KdU, B 15, Hervorhebung im Original.

<sup>100</sup> KdU, B 14

<sup>101</sup> KdU, B 14

<sup>102</sup> ebd., Hervorhebungen im Original

<sup>103</sup> KdU, B 15

<sup>104</sup> KdU, B 15

<sup>105</sup> KdU, B 15 f.

merhin werden in ihm «kleine Glücke» verwirklicht, die, weil sie in Freiheit erlebt werden, der Würde eines Menschen doch keinen Abbruch tun.

### 3.3 Zweckmässigkeit ohne Zweck

Dass das Geschmacksurteil von jeder begrifflichen Bestimmung absieht und ohne jedes Interesse ist, impliziert im Grunde schon, dass es damit auch unabhängig von jeder Zweckbestimmung erfolgt. Bemerkenswert ist, dass gerade mit dem *Wegfallen* von Interessen eine integrative Leistung erbracht wird. Wenn nur sinnlich-vernünftige Wesen Interessen haben können, weil ihre «Willkür» nicht selbstverständlich mit der Vernunft übereinkommt, dann deutet *Interesselosigkeit* bereits auf eine Versöhnung hin. Nur interesselos – ohne Interessenskonflikte – kann ein Zusammenstimmen zwischen den zwei «Welten» und zwischen mir und anderen möglich werden.

Kants Formulierung, Schönheit sei «Form der *Zweckmässigkeit* eines Gegenstandes, sofern sie, *ohne Vorstellung eines Zwecks*, an ihm wahrgenommen» werde,<sup>106</sup> irritiert daher nicht nur wegen seiner Paradoxie, sondern auch deshalb, weil ein Zweck nun doch eine Rolle spielen soll. Gleichzeitig erinnert dieses Moment des Geschmacksurteils unmittelbar an den «Zweck an sich selbst», der das Dasein vernünftiger Wesen bestimmt.<sup>107</sup>

In der Regel ist es ein Wille, der gemäss der Vorstellung und also durch den Begriff eines Zwecks eine Handlung ausführt. Aber, sagt Kant, es gibt auch eine Zweckmässigkeit, bei welcher ein Zweck deshalb vorgestellt wird, weil wir die Ursachen einer Form nur dann erklären können, wenn wir einen Willen *unterstellen*, der sie «nach der Vorstellung einer gewissen Regel so angeordnet hätte».<sup>108</sup> Im Geschmacksurteil stimmt die Form des Gegenstandes als Weise, in der er uns gegeben wird, mit der Form unserer Gemütsvermögen so zusammen, dass sie in das erwähnte harmonische Spiel gebracht werden. Als Zweckmässigkeit ohne Zweck erlebe ich die Form des Zusammenstimmens von Einbildungskraft und Verstand in der Anschauung der Form eines Gegenstandes. Dass damit eine Brücke zur Moral geschlagen wird, macht Kant nicht nur im § 17 deutlich, in welchem er den Menschen, der ja als «Zweck an sich selbst» gleichsam eine «Zweckmässigkeit ohne Zweck» ist, zum Ideal der Schönheit erklärt. Das Schöne, so sagt er später, bereite uns ausserdem vor, «etwas, selbst die Natur, ohne Inte-

---

<sup>106</sup> KdU, B 61, Hervorhebungen im Original.

<sup>107</sup> vgl. oben, Abschnitt 2.2, S. 11 in dieser Arbeit

<sup>108</sup> KdU, B 33



resse zu lieben»,<sup>109</sup> und das heisst nichts anderes, als dieses «etwas» nicht als Mittel, sondern als Zweck an sich selbst zu betrachten.<sup>110</sup>

Schlussendlich berührt es damit auch das Anliegen einer Vermittlung zwischen Sinnen- und Verstandeswelt, das Kant in der Einleitung der *Kritik der Urteilkraft* formuliert hat und das Recki in ihrem Text ins Zentrum stellt: Nach Kants Schriften zur praktischen Philosophie ist zu befürchten, dass «unsere Vernunft [...] in einem unauflöselichen Widerspruch zu unserer Sinnlichkeit» steht,<sup>111</sup> und damit stellt sich die Frage, ob wir «eigentlich Anlaß zu der Hoffnung [haben], daß wir, so wie wir sind, *in die Welt passen*».<sup>112</sup> Ich stimme – innerhalb von Kants Konzeption – mit Recki überein, wenn sie sagt, dass das, was uns am Erleben des (Natur-)Schönen unmittelbar einnehme, das Versprechen eines Glücks sei, welches in unserer Übereinstimmung mit der Natur als vernünftige Wesen liege. Und diese Übereinstimmung erleben wir nicht nur als Glücksversprechen, sondern auch *als* Glück – *im* Vollzug des Urteils über das Schöne.<sup>113</sup>

#### 4. Schönheit als Symbol der Sittlichkeit – Ein vorläufiger Schluss

Ich beziehe mich auf den Essay «Kant und die Wende zur Ästhetik» von Odo Marquard,<sup>114</sup> wenn ich zum Schluss einen Blick auf das grundlegende Anliegen, das Kant mit seinem «kritischen Geschäft» verfolgt, werfe. Kant richtete «an die mathematische Naturwissenschaft die Frage [...], ob sie ihren Führungsanspruch zu Recht erhebe», oder, in anderen Worten, ob die Naturwissenschaft wirklich «das Ganze denken könne».<sup>115</sup> Das Resultat ist bekannt: Es mündete in die strenge Unterscheidung von «Erscheinungen» und «Dingen an sich» und in die These, dass sich die exakten Wissenschaften – und mit ihr die theoretische Philosophie – mit nichts anderem als mit Phänomenen, mit den Dingen als Erscheinungen befassen können. Kant weist die theoretische Vernunftkenntnis in ihre Schranken und schafft damit, wie er in der Vorrede zur *Kritik der reinen Vernunft* selbst sagt, «Platz für den Glauben» – oder, in seinem Fall, für eine andere Vernunft. Das Erkenntnissubjekt, welches mit apriorischen Anschauungsformen und begrifflichen Kategorien ausgestattet ist, lässt «die Welt nur als mögli-

---

<sup>109</sup> KdU, B 115

<sup>110</sup> vgl. dazu: Recki, 1994: 13

<sup>111</sup> ebd., 8

<sup>112</sup> ebd., 8, Hervorhebungen im Original.

<sup>113</sup> vgl. dazu: Recki 1994: 15 f.

<sup>114</sup> Odo Marquard (1989): Kant und die Wende zur Ästhetik, in: ders., *Aesthetica und Anaesthetica*, Paderborn/München/Wien/Zürich: Ferdinand Schöningh, 21–34

<sup>115</sup> ebd., 25, vgl. auch 26

che Erfahrung», nur als Welt der «Erscheinungen» zu, und es läßt die «Dinge an sich» außer Betracht.»<sup>116</sup> Probleme – insbesondere auch jene mit der Metaphysik – entstehen dann, wenn Wissenschaft trotzdem *alles*, das Ganze erkennen will. Marquard fasst so zusammen:

«[D]ie These von Kants «Kritik der reinen Vernunft» [...] impliziert zweierlei: Erstens: *Wissenschaft ist exakte Wissenschaft einzig und am besten dann, wenn sie keinen Führungs- und Rettungsanspruch erhebt. Zweitens: Vernunft wird ihrem Führungs- und Rettungsanspruch einzig und am besten dann gerecht, wenn sie sich nicht mit wissenschaftlicher Vernunft gleichsetzt, wenn sie zu neuen Formen der Vernunft übergeht.*»<sup>117</sup>

Marquard konstatiert meiner Meinung nach richtig – aus der vorliegenden Arbeit geht es nicht anders hervor –, wenn er festhält, dass Kant «... auf der Suche nach einer rettenden und mächtigen Vernunft [...] auf die moralische Vernunft und damit erneut auf eine ohnmächtige Vernunft [trifft]. Diese Ohnmacht der moralischen Vernunft ist es», so fährt Marquard weiter, «die Kant auf den Weg zur Wende zur Ästhetik zwingt.»<sup>118</sup> Bis hierher würde womöglich auch Recki keinen Einspruch gegen Marquard erheben. Bis hierher hat etwas gefehlt, das erst mit Kants dritter Kritik vervollständigt wird. Die beiden Autoren ziehen jedoch ganz andere Schlüsse bezüglich des Anspruchs, den Kant mit seiner Ästhetik erhebt. Dass das Schöne «durch die harmonische *Zwanglosigkeit*, die es im *freien* Spiel der Erkenntniskräfte erleben läßt» nach Kant «auf jene andere Freiheit, die den Menschen als praktisches Wesen auszeichnet»<sup>119</sup> verweise und das damit zum «Symbol des Sittlichguten» wird, bedeute, so Recki, nicht zwingend, dass sich darum «das Ästhetische zum Propädeutikum moralischer Kultur» eigne. Sie hält es für einen naturalistischen Fehlschluss, wenn ein Symbol (für ein Sollen) in die Aktion getrieben werde. Einen solchen Fehlschluss unternimmt ihrer Meinung nach auch Marquard, der sich, nachdem sich das «Reich der Zwecke» – und damit, so meine ich, auch das höchste Gut – (in diesem Leben) als kaum zu verwirklichen erwiesen hat, die Frage stellt, *wozu* Kant seine Ästhetik entwickelt. Kant hätte zwar eine sinnliche Macht gefunden, aber sie sei keine Macht der Verwirklichung, «sondern nur eine Macht der *Symbolisierung* des Vernunftziels». <sup>120</sup> Und diese könne zwei Aufgaben haben: «Symbolisierung als Instrument» (als «Stimulans der Verwirklichung») oder «Symbolisierung als Ersatz» (als «Sedativ angesichts ihrer Aussichtslosigkeit»).<sup>121</sup> Die erste hätte Kant erhofft, für die zweite hätte er

---

<sup>116</sup> Marquard 1989, 27

<sup>117</sup> ebd., Hervorhebungen im Original.

<sup>118</sup> ebd., S. 30, Hervorhebungen im Original

<sup>119</sup> Recki 1994, 13 f., Anmerkung. Hervorhebungen im Original.

<sup>120</sup> Marquard 1989, 31

<sup>121</sup> ebd.

vorgesorgt, indem Ästhetik sich in seiner Nachfolge stets weiter «aus dem Zusammenhang des geschichtlich-politischen Problems» der «Verwirklichung eines guten Staates» gelöst und sich, namentlich in der Romantik, «durch das Verhältnis zur fernen Natur»<sup>122</sup> bestimmt hätte. «Das Unglück ihrer Absenz», so scheine es, sei «dem vermeintlichen Glück ihrer Präsenz vorzuziehen».<sup>123</sup>

Meine Position bleibt hier (noch) offen. Es ist tatsächlich schon viel, dass Kant dem Schönen einen unverzichtbaren Platz unter den grundeigenen menschlichen Vermögen zuweist. Was damit aber «fürs richtige Leben», für das Gute, für die Kunst und – *last but not least* – für das Glück geleistet ist, ist eine Frage, die sich im Anschluss an diese Arbeit nun angehen lässt.

---

<sup>122</sup> ebd., 33

<sup>123</sup> ebd., 34

## 5. Literatur

**Kant, Immanuel** (mit den Bänden III, IV, VII und X der Werkausgabe text- und seitenidentische Taschenbuchausgabe):

- Kritik der reinen Vernunft 1, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997 (3. Auflage)
- Kritik der reinen Vernunft 2, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997 (3. Auflage)
- Kritik der praktischen Vernunft / Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997 (3. Auflage)
- Kritik der Urteilskraft, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997 (3. Auflage)

**Franke, Ursula** (2000) (Hg.): Kants Schlüssel zur Kritik des Geschmacks, Hamburg: Meiner

**Früchtl, Josef** (1996): Ästhetische Erfahrung und moralisches Urteil, Frankfurt/M.: Suhrkamp

**Himmelman, Beatrix** (2003): Kants Begriff des Glücks, Berlin/New York: de Gruyter

**Höffe, Ottfried** (Hg.) (2002): Kritik der praktischen Vernunft, Berlin: Akademie Verlag  
(Reihe «Klassiker Auslegen»)

**ders.** (2007): Immanuel Kant, München: C. H. Beck (7., überarbeitete Auflage)

**ders.** (Hg.) (2008): Kritik der Urteilskraft, Berlin: Akademie Verlag (Reihe «Klassiker Auslegen»)

**Kern, Andrea** (2000): Schöne Lust. Eine Theorie der ästhetischen Erfahrung nach Kant,  
Frankfurt/M: Suhrkamp

**Marquard, Odo** (1989): Kant und die Wende zur Ästhetik, in: ders.: Aesthetica und Anaesthetica,  
Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh

**Recki, Birgit** (1994): «Was darf ich hoffen?» Ästhetik und Ethik im anthropologischen Verständnis bei  
Immanuel Kant, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, hsg. von Josef Simon, Jahrgang 19 1994,  
Heft 1, Stuttgart: Frommann, 1–18

**dies.** (1998): Das Schöne als Symbol der Freiheit, in: Parret, Herman (Hg.): Kants Ästhetik,  
Berlin/New York: de Gruyter, 386–402

**dies.** (2001): Ästhetik der Sitten, Frankfurt/Main: Klostermann

**Schönecker, Dieter / Wood, Allen W.** (2007): Kants «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten»,  
Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh

**Teichert, Dieter** (1992): Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft. Ein einführender Kommentar,  
Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh

### Selbständigkeitserklärung

Ich erkläre hiermit, dass ich diese Seminararbeit selbständig verfasst und keine anderen als die von mir angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt habe und dass diese Seminararbeit noch nicht anderweitig eingereicht wurde.

Zürich, 1. Juni 2010

Irene Vögeli