

VU Research Portal

Rational Choice und menschliche Freiheit

Krijnen, CH

published in

Genealogien der Wirtschaftsphilosophie
2020

DOI (link to publisher)

[10.1007/978-3-658-27993-6_40-1](https://doi.org/10.1007/978-3-658-27993-6_40-1)

document version

Publisher's PDF, also known as Version of record

document license

Article 25fa Dutch Copyright Act

[Link to publication in VU Research Portal](#)

citation for published version (APA)

Krijnen, CH. (2020). *Rational Choice und menschliche Freiheit*. In T. S. Hoffmann, & K. Honrath (Eds.), *Genealogien der Wirtschaftsphilosophie* (pp. 1-19). (Handbuch Wirtschaftsphilosophie). Springer.
https://doi.org/10.1007/978-3-658-27993-6_40-1

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

E-mail address:

vuresearchportal.ub@vu.nl



Rational Choice und menschliche Freiheit

Christian Krijnen

Inhalt

1	Ökonomischer Imperialismus?	2
2	Kant: Präferenzen und die Reflexivität des Subjekts	4
3	Hegel: Sittlichkeit und die Reflexivität des Subjekts	11
	Literatur	17

Zusammenfassung

Die gegenwärtige neoliberale Ausrichtung der westlichen Politik und Gesellschaftsgestaltung hat durchaus seine Grundlage in einer einflussreichen ökonomischen Theorie: in der ökonomischen Variante einer Universaltheorie menschlichen Verhaltens. Sie ist in der ökonomischen Literatur bekannt unter dem Namen ‚ökonomischer Imperialismus‘. Dessen Grundgedanke ist sehr einflussreich auch in den anderen Sozialwissenschaften. Hier wird vielfach das *rational choice model* (RCM) zur Erklärung sozialer Sachverhalte herangezogen. Es ist formaliter der Erklärungsansatz der neoklassischen Wirtschaftstheorie. Vor diesem Hintergrund werden zunächst in der Perspektive Kants und der Tradition der Transzendentalphilosophie einige Voraussetzungen des RCM problematisiert, namentlich die Gegebenheit von Präferenzen und die Quantifizierbarkeit des Nutzens. Es stellt sich heraus, dass das RCM nicht als Universaltheorie menschlichen Verhaltens zu fungieren vermag. Sodann wird eine Voraussetzung problematisiert, die das Kantische Rationalitätsmodell und die neoklassische Ökonomik teilen: Freiheit als Willkürfreiheit, als Vermögen der Wahl. Mit Hilfe von Hegels Kritik an Kants Standpunkt der Moralität wird aufgezeigt, warum und wie das willkürtheoretische Freiheitsverständnis in Einklang zu bringen ist mit der sozialen Natur menschlicher Freiheit, so dass es nochmals zu einem fundamentalen Freiheitsbegriff als der des RCM kommt.

C. Krijnen (✉)
Vrije Universiteit Amsterdam, Amsterdam, Niederlande
E-Mail: c.h.krijnen@vu.nl

Schlüsselwörter

Rational choice theory (Theorie der rationalen Entscheidung) · Freiheit · Kant · Hegel · Ökonomischer Imperialismus · Neoklassische Wirtschaftstheorie · Werte · Kultur · Moralität · Sittlichkeit · Formalismus

1 Ökonomischer Imperialismus?

Vermutlich gibt es mindesten so viele Versuche, philosophische Probleme mittels einer einzelwissenschaftlichen Betrachtungsweise Herr zu werden, als Versuche, gegen diesen Ansatz das Recht einer genuin philosophischen Betrachtungsweise ins Spiel zu bringen. Bei solchen Versuchen geht es in paradigmatisch um Fragen nach der Eigenart des Menschen und dessen Welt, die Kultur. Der Fachbegriff für die inkriminierten einzelwissenschaftlichen Versuchen ist, in der philosophischen Literatur, der eines ‚Reduktionismus‘. Das Reduktionismusproblem betrifft jedoch nicht nur das Verhältnis von Philosophie und Einzelwissenschaft. Auch in den Einzelwissenschaften selbst gibt es immer wieder Stimmen, die sich gegen den Expansionsdrang einer bestimmten Herangehensweise auf Kosten anderer Herangehensweisen zu Wehr setzen. Und schließlich lässt sich ein solches Spannungsverhältnis ebenso im Verhältnis von Wissenschaft und Gesellschaft ausmachen. Im Kontext der in diesem Kapitel verhandelten Problematik ist dabei in erster Linie an die vielfältigsten Proteste gegen die Dominanz des ‚Neoliberalismus‘ zu denken, reduziert dieser Kultur doch im Wesentlichen auf eine ökonomische Größe, redet also einer Vorherrschaft der ökonomischen Perspektive in der menschlichen Selbst- und Weltgestaltung das Wort.

In der klassischen deutschen Philosophie von Kant bis Hegel finden sich zahlreiche Analysen, die uns zu einem besseren Verständnis jener Probleme verhelfen können, die aus der Verabsolutierung des dominanten ökonomischen Modells menschlichen Verhaltens bzw. menschlicher Rationalität fließen. Die besagte Philosophie enthält geradezu eine radikale Kritik, die einer Verabsolutierung des ökonomischen Blicks ihre Grenzen aufzuzeigen vermag und so verhütet, dass das ökonomische Rationalitätsmodell zu einem Tummelplatz gymnasialen Scharfsinns verkümmert, der mit dem wirklichen Denken des Menschen und der wirklichen Gestaltung seiner Welt nichts zu tun hat, sie geradezu bedroht. Die philosophische Grenzziehung, die nichts anderes als eine Grenzziehung durch Vernunft ist, hält die ökonomische Rationalität also innerhalb eben der Grenzen der Vernunft.

Die nachfolgenden Überlegungen betreffen zunächst eine kritische Diskussion menschlichen Verhaltens, wie es sich aus der Perspektive der neoklassischen Ökonomik darstellt. Der Mensch ist hier als *homo oeconomicus* konzipiert. Seine Freiheit ist Wahlfreiheit; seine Rationalität das Vermögen, vernünftig (rational) zu wählen. Immanuel Kant ist derjenige Philosoph, der in vorbildhafter Weise und bis in große Tiefe hinein ausgelotet hat, was es mit dem menschlichen Vermögen zu wählen und seiner darin liegenden Freiheit und Rationalität auf sich hat. Für Kant erweist sich die Vernunft als die Quelle aller Geltung, aller Normativität menschlicher Tätigkeit und damit aller Objektivität oder Gegenständlichkeit. Entsprechend

gilt Kant, als der Denker der Moderne, der er ist, das Denken, Tun und Lassen des Menschen nicht mehr als fremdbestimmt, heteronom, sondern als selbstbestimmt, autonom: befreit von so oder so gearteten externen Mächten als Bestimmungsgründen. Es ist stattdessen bestimmbar durch Vernunft. Kant hat damit dem nachfolgenden deutschen Idealismus ebenso wie einer Vielzahl von anderen philosophischen Strömungen den Weg aufgezeigt. Die Tagungen und Publikationen zur Aktualität seiner Philosophie sind schlechterdings unüberschaubar. Kants Philosophie hat zudem den Vorteil, dass sich sein Rationalitätsmodell in unmittelbarem Anschluss an das neoklassische der Ökonomik entwickeln lässt, sich näherhin als dessen eigene Voraussetzung herausstellt. Deshalb soll in einem ersten Teil die Grenzziehung ökonomischer Rationalität aus der Perspektive Kants vollzogen werden. Kants Denken, das Denken der *Transzendentalphilosophie*, reicht aus, um einen, wie es in der ökonomischen Literatur selbst heißt, „ökonomischen Imperialismus“ in seine Schranken zu verweisen.

Mit diesem Verweis kann es allerdings nicht sein Bewenden haben. Kants Rationalitätstheorie bzw. Kants Transzendentalphilosophie gründet nämlich selbst wiederum in Voraussetzungen, die für sich genommen menschliches Verhalten als freies nur unzureichend begreifen lassen. Es kommt im Kantischen Modell begrifflich, *volens volens*, nicht zur Verwirklichung der Freiheit, wie Kant sagen würde, zum Dasein der Freiheit, wie Georg Wilhelm Friedrich Hegel sich ausdrückt bzw. zu *rational behavior* im Sinne von realisierten Präferenzen des tätigen Subjekts, wie sich im Anschluss an das *rational choice model* formulieren ließe. Wenn man so will, gilt es Hegels Moralitätskritik Kants und seine sich daraus ergebende Sittlichkeitskonzeption in die Diskussion über menschliches Verhalten einzubringen. Entsprechend soll eine Voraussetzung in puncto Rationalität und Freiheit ausdrücklich ins Bewusstsein gehoben werden, die Kant und die neoklassische Ökonomik teilen. Hegel ist, wie angedeutet, der klassische Philosoph, der sie in eingehender Auseinandersetzung mit Kant thematisiert und für die Ausarbeitung eines vertieften Verständnisses menschlichen Verhaltens fruchtbar gemacht hat. In seiner Konzeption von Sittlichkeit wird die soziale Natur menschlicher Freiheit in eins mit der individuellen Natur menschlicher Freiheit so gedacht, dass sich menschliches Verhalten und die sich daraus ergebende Welt des Menschen als verwirklichte Freiheit begreifen lassen. Es ist eine Konzeption von Freiheit, die ebenfalls in neueren Debatten, etwa über ‚Anerkennung‘ (*Recognition*), um ihre Aktualität gepriesen wird. Es gibt also genügend Gründe, in einem zweiten Teil die Grenzziehung ökonomischer Rationalität aus der Perspektive Hegels, d. i. der *des spekulativen Idealismus*, zu vollziehen.¹

Beide Fälle vernünftiger Grenzziehung betreffen allerdings nur eine Linie. Die Philosophien Kants und Hegels enthalten viel mehr Gesichtspunkte, die in eine kritische Betrachtung ökonomischer Rationalität eingehen könnten. Sie müssen im Folgenden außen vor bleiben. Zudem handelt es sich bei dieser einen Linie zwar um

¹Ich beziehe mich dabei auf zwei frühere Arbeiten (Krijnen 2016, 2018) und verbinde sie miteinander. – Die Rede von einer kantischen und einer hegelschen ‚Perspektive‘ ist auch deshalb wichtig, weil die Ausführungen im Text systematisch und nicht textexegetisch gehalten sind.

eine Grenzziehung, die klarmacht, dass das neoklassische Rationalitätsmodell aus prinzipiellen Gründen zwar weder eine universale noch eine grundlegende Theorie menschlichen Verhaltens zu bieten vermag; damit ist jedoch die ökonomische Rationalität bzw. die ökonomische Theorie selbst keineswegs desavouiert. Desavouiert ist nur eine bestimmte Interpretation ökonomischer Rationalität, nämlich die wirtschaftswissenschaftlich und politisch so einflussreiche des *ökonomischen Imperialismus*.

2 Kant: Präferenzen und die Reflexivität des Subjekts

Die gegenwärtige neoliberale Ausrichtung der westlichen Politik und Gesellschaftsgestaltung ist ebenso dominant wie umstritten. Der Neoliberalismus als politische Doktrin hat durchaus seine Grundlage in einer einflussreichen ökonomischen Theorie: in der ökonomischen Variante einer Universaltheorie menschlichen Verhaltens. Sie ist in der ökonomischen Literatur bekannt unter dem Namen „ökonomischer Imperialismus“ (Fine und Milonakis 2009; Pies und Leschke 1998; Radnitzky und Bernholz 1987; Sappinen 2003). Sein wichtigster und berühmtester theoretischer Fürsprecher ist Gary Becker.² Er ist sehr einflussreich auch in den anderen Sozialwissenschaften. Hier wird vielfach das *rational choice model* (RCM) zur Erklärung sozialer Sachverhalte herangezogen. Es ist formaliter der Erklärungsansatz der neoklassischen Wirtschaftstheorie. Triftigerweise wird dieser Ansatz auch als der des *homo oeconomicus* bezeichnet (Kirchgässner 1991; Manstetten 2000).

Nimmt man einige wesentliche Voraussetzungen des RCM in den Blick, dann wird sichtbar, dass es aus prinzipiellen Gründen als universale Theorie menschlichen Verhaltens fehlschlägt. Im Kern besagt das RCM bzw. die neoklassische Konzeption von Rationalität: Rationales Verhalten ist *instrumentelles* rationales Verhalten: rationales Verhalten, das *gegebene* Zwecke (Präferenzen, *desires*) in nutzenmaximierender Weise erfüllt: in einer Weise, die die zur Verfügung stehenden Mittel (Handlungen) optimal einsetzt.³ Es ist also eine Rationalität, die Reflexion auf Zwecke ausschließt: *aus methodischen Gründen lässt sich im Rahmen des Modells die Rationalität der Zwecke (Präferenzen) nicht ‚rational‘ rechtfertigen*.

Freilich werden die Voraussetzungen des RCM auch innerhalb des ökonomischen Diskurses kritisch betrachtet (Sappinen 2003, S. 18, 94 ff.; Manstetten 2000, S. 100 ff.; Frambach 1996, S. 107 ff.; Biervert et al. 1990). Im Unterschied zu der in diesem Kapitel dargelegten Kritik, trägt die im Rahmen des ökonomischen Diskurses selbst vollzogene Kritik primär einen empirischen Charakter. Die auto-ökonomische Kritik betont zum einen, menschliches Verhalten ist *komplexer* als es

²Einschlägig ist etwa Becker (1976). Vgl. über den ökonomischen Imperialismus Sappinen (2003) und vergleiche dazu Manstetten (2000, S. 96 ff.) sowie Fine und Milonakis (2009) oder Anhänger wie McKenzie und Tullock (1978) oder Bowmaker (2005), letzterer mit dem vielsagenden Untertitel „a complete guide to life, death and misadventure“.

³Vgl. für eine Darstellung etwa McKenzie und Tullock (1978, Kap. 1), Manstetten (2000) oder Perloff (2001, S. 73 ff.).

das ‚physikalistisch‘ orientierte RCM explizieren kann, so dass sich die Annahmen des RCM als ‚irrealistisch‘, d. h. hier als empirisch unfundiert, erweisen (Chick 1998; Dow 2006; Johnson und Duberley 2000; Sen 1977; Etzioni 1988; Nelson 1994; Elster 1983, 1984, 1989; Kahneman 2003; McKenzie 1983). Zum anderen wird herausgestrichen, dass das RCM kein adäquates theoretisches *Konstrukt* ist um menschliches Verhalten zu erklären, da, wie die letzte Finanz- und Wirtschaftskrise erneut deutlich gemacht hat, genau das nicht zureichend eintrifft, was nach Friedman (1953) ausschlaggebend sein soll für die Geltung ökonomischer Theorie (vgl. auch Becker (1976, S. 7) und McKenzie und Tullock (1978, S. 6)): dessen Vorhersagen (Biervert und Wieland 1990, S. 22 f.; Dow 2006; Elster 1983, 1984, 1989; Etzioni 1988; Nelson 1994; Sen 1977, 1990, S. 263 f.).

Im Gegensatz zu dieser empirischen Kritik, untersucht die im Folgenden entwickelte Kritik den *Begriffsrahmen* selbst des RCM. Das RCM geht von Annahmen aus, die es weder rechtfertigt noch zu rechtfertigen fähig ist. Diese *reflexive* Grundlage des RCM soll zum ausdrücklichen Thema gemacht werden. Philosophisch gesprochen, gilt es über die *Voraussetzungen* des RCM nachzudenken. Zwei dieser Voraussetzungen eignen sich dazu besonders: die Gegebenheitsweise von Präferenzen (Abschn. 2.1) und die Quantifizierbarkeit des Nutzens (Abschn. 2.2).

2.1 Das Gegebensein der Präferenzen und der geltungsreflexive Bildungsgang des Menschen

Für uns Menschen als vernunftbegabte Wesen sind Präferenzen mitnichten einfachhin ‚gegeben‘. Sie sind vielmehr Teil eines, sagen wir, geltungsreflexiven Bildungsgangs innerhalb dessen ihre Geltung thematisch ist. Durch den geltungsreflexiven Bildungsgang wird der normative Gehalt ihrer Gegebenheit geradezu problematisiert. Ebendeshalb zeichnet sich menschliches Verhalten aufs Ganze oder universal gesehen durch eine andere Struktur aus als die vom RCM ins Spiel gebrachte.

Das RCM setzt etwa voraus, dass den Betroffenen ihre Präferenzen (Bedürfnisse, Interessen, Ziele, Zwecke o. ä.) jeweils hinreichend bekannt sind. Wie wir jedoch aus eigener Erfahrung zu Genüge wissen, können Urteile über die eigenen Präferenzen durch kognitive, emotionale und soziale Täuschungen verzerrt und daher defizient sein. Prozesse des Verstehens, des Beurteilens und der Kritik der eigenen Interessen gehen in die sog. Basis der Nutzenkalkulation ein. Präferenzen sind insofern nicht bloß ‚gegeben‘; falls es sich um sog. ‚rationales Verhalten‘ handelt, werden sie auch *bewertet*. Eine solche reflexive Struktur normativer Prägung sieht das RCM jedoch nicht vor. Vielmehr wird Nutzenmaximierung unreflektiert als Handlungsziel gesetzt. Methodologisch gesehen, sind Ziele dem RCM zufolge bloß gegeben – *als* Ziele bleiben sie unreflektiert.

Zwar ist ‚Rationalität‘ historisch betrachtet immer auch mit Rechnen- und Kalkulieren assoziiert worden. Gleichwohl verweist der Begriff der Rationalität historisch betrachtet nicht weniger auf die grundlegendere Bedeutung des Grundes und der Begründung. Rationalität als Disposition des Menschen (*animal rationale*) heißt die Fähigkeit, Gründe für Überzeugungen jedweder Art zu haben, sie also

begründen zu können (egal, ob zureichend oder unzureichend). Eine solche Fähigkeit bezieht sich nicht nur auf die Geltung der Mittel um Zwecke zu realisieren, sondern nicht weniger auf die Geltung der Zwecke selbst. Die Reduktion von Rationalität qua Vernünftigkeit auf *instrumentelle* Rationalität, wie im RCM, ist daher tatsächlich *unrealistisch*: das Modell verabsolutiert einen Aspekt von Rationalität.

Ist unsere Zwecksetzung in die Reflexion des Handelnden einbezogen, dann wird ein weiterer Ausgangspunkt des RCM (als universaler Handlungstheorie) in seiner Begründbarkeit völlig problematisch: der Ausgangspunkt, genereller Zweck menschlichen Verhaltens sei der (sinnlich verstandene) *Nutzen*. Denn menschliches Verhalten als regelorientierte Tätigkeit ist kein bloßes Naturgeschehen. Wir haben nicht einfach Präferenzen und Bedürfnisse im ökonomischen Sinne, die wir so effektiv und effizient wie möglich realisieren möchten. Zu unserem Verhalten gehört auch die Möglichkeit der Verständigung, Prüfung und Bewertung von Zwecken. Es geht dem Menschen, anders gesagt, immer auch um die *objektive Geltung* seiner Zwecke (und Mittel). Damit aber unterwerfen wir uns offenbar einem Inbegriff von Geltungsprinzipien (Werten, Ideen, Regeln), die uns in unserem Denken und Handeln normieren sollen und die wir ebenso als Maßstäbe für die Prüfung unserer Leistungen in Anschlag bringen. Sogar wenn wir wissen wollen, ob unser Verhalten ‚nützlich‘ ist, fragen wir danach, ob wir gültig denken und handeln. Von Natur aus ist unser Handeln keineswegs notwendig gültig.

Die Bedeutung dieser Wert-, Idee- oder Regelbezogenheit kann man nicht hoch genug einschätzen, wenn es darum geht, menschliches Verhalten zu verstehen. Sie schiebt nicht nur allem Naturalismus einen Riegel vor, sondern auch dem ökonomischen Imperialismus. Zweifelsohne verlangen die ‚Lebensbelange‘ ihren Tribut. Trotzdem erheben wir in unserem ‚rationalen Verhalten‘ als unserer Selbst- und Weltgestaltung durchgehend *Ansprüche* auf Geltung: Kulturphänomene (Wissenschaft, Kunst, Politik, Religion usw.) sind immer auch Geltungsphänomene. Durch Kultur gestaltet der Mensch sich selbst. In dieser Selbstgestaltung unterwerfen wir uns einer Bestimmtheit, einer Regelmäßigkeit des Verhaltens, einer, sagen wir, Wertbestimmtheit – Werte verstanden als Orientierungsdeterminanten menschlichen Verhaltens –, die den Anspruch bloßer Lebensbelange übersteigt, die sich sogar gegen die Belange des Lebens stellen kann (das Leben ist so gesehen, mit Schiller gesprochen, der Güter höchstes nicht). Der Mensch determiniert *sich* daher so, dass sich sein Verhalten zu etwas qualifiziert, das ihm aus Gründen des bloßen Lebens, der lebensmäßigen Bedingtheit, seiner naturalen Verfasstheit nicht zukommt: die lebensmäßige Bedingtheit wird *aufgehoben*, *integriert* in, *überformt* durch die unbedingte (selbstbedingte) Möglichkeit und Aufgabe des Menschen als vernunftbegabtes Wesen. So ist der Mensch eben nicht bloß Objekt, sondern auch Subjekt seines Denkens, Tuns und Lassens. Als Subjekt leben wir immer wertorientiert. Zwar sind wir auch Lebewesen und als solche von Naturgesetzlichkeit beherrscht. Indem wir jedoch schon den Anspruch erheben, plan- und zweckvoll zu handeln, d. i. uns gemäß Werten zu gestalten, erheben wir uns über diese bloße Naturbedingtheit, verfolgen *Ziele*, *Werte*, nehmen daher eine Distanz ein zu unserer natürlichen, lebensmäßigen Bedingtheit und versuchen darüber hinausgehenden Interessen ge-

recht zu werden: Interessen der Geltung. Das Leben wird in den Dienst dieser Interessen gestellt statt umgekehrt.

Es ist dies alles andere als das Wunschdenken eines Sonntagsredners – es ist eine reflexive Beschreibung unserer Lebenswelt, wie sie wirklich ist. Schon *in* unserer biotischen Existenzsicherung liegen Ansprüche, die auf ‚Kontrolle‘ und ‚Gestaltung‘ des natürlichen Strebens hinweisen (vgl. etwa auch die Debatten innerhalb des Utilitarismus über die Kurz- oder Langfristigkeit der ‚Folgen‘ von lustbestimmtem Verhalten): das Leben zu erhalten, erfordert vielfältige Regelung, also Regelbestimmtheit des Menschen. Gleichwohl ist die Erfüllung von Lebensbelangen nicht der *Endzweck* unseres Verhaltens – Endzweck ist unsere Selbstgestaltung qua Ideenbestimmtheit (Wertbestimmtheit), genauer: qua Bestimmtheit durch solche Werte oder Ideen, die uns *als* Subjekt qualifizieren, die also definierende Momente unseres Subjektseins selbst sind. In einem solchen Fall bestimmen wir unser Verhalten strikte genommen selbst (Autonomie). Entsprechend subordinieren wir das Leben als natürliches Phänomen der unbedingten Möglichkeit und Aufgabe freier Selbstgestaltung unserer selbst qua Subjekte.

Erst durch eine derartige Rationalitätsstruktur ist menschliches Verhalten, was wir im Normalfall immer in Anspruch nehmen, *zurechenbares* Verhalten, nicht zuletzt in seinem Ergebnis, in seiner Geltungsqualifikation: ist es gültiges oder ungültiges Verhalten? *Reflexion* gehört intrinsisch zu menschlichem Verhalten: Wir verhalten uns. Verhalten ist Verhalten in einer Situation aufgrund von Regeln (Maximen, Werten, Ideen usw.). Auch die Regel wird bewertet (anerkannt, verworfen). Falls sie eine Spezifikation der unbedingten Aufgabe ist (im Gefüge der jeweiligen Wertosphäre, der Wissenschaft, Moral, Kunst usw., ihren Platz hat), also ein Bestimmungsstück der (situationsüberhobenen) Subjektbestimmtheit ist, hat sie Bestand. So verhalten wir uns als Subjekt, sind wir frei, verantwortlich usw. All dies gehört zum *Begriff* menschlichen Verhaltens. Dessen Rationalität ist wesentlich komplexer als das RCM suggeriert. Jedenfalls als Universaltheorie menschlichen Verhaltens sollte es ein längst ausgeträumter Traum sein.

Der skizzierte Gedankengang ergibt folgende Stufung: 1) ‚Präferenzen‘ im Sinne der Ökonomik sind irgendwelche *Güter* (‚Gegenstände‘, ‚Objekte‘, ‚*objects of choice*‘). 2) Diese werden nicht für sich gewollt, sondern sind eingebettet in einer *Regelstruktur*, die das sich verhaltende Subjekt normiert. 2a) Die Normierung mag zwar zunächst eine Bestimmtheit des Subjekts aufgrund von *Lebenswerten* sein; 2b) bald stellt sich jedoch heraus, dass Lebenswerte selbst nur Sinn haben innerhalb von ‚Eigenwerten‘ (‚autonomen‘ Werten, ‚ideellen‘ Werten),⁴ deren Geltung nicht in Anderem (‚Leben‘) gründet, sondern *in sich selbst*: Als Subjekte beugen wir uns ihnen autonom: nicht aus Gründen, die unmittelbar durch die Belange des Lebens bestimmt sind, sondern aus Gründen, die unmittelbar durch unsere *Subjektivität*, unser Subjektsein bestimmt sind. Eigenwerte werden also *unmittelbar* bestimmend für das Subjekt; entsprechend überformt die Bestimmtheit durch Eigenwerte unsere Bestimmtheit durch die Belange des ‚Lebens‘.

⁴Vgl. zu dieser Wertypologie Krijnen (2001, S. 495 ff.; 2012).

Menschliches Verhalten besteht nicht bloß aus lebensmäßig orientierten Kosten-Nutzen-Kalkülen. Diese sind vielmehr als rationales Verhalten immer in einen sie in ihrer Normativität fundierenden Reflexionsprozess einbezogen. Nützlichkeit wird damit durch Eigenwerte überformt und folglich mit einer anderen Dimension von Bedeutung verbunden.

Der Begriff des Selbstinteresses (*self-interest*), so wichtig für das RCM, ist tatsächlich signifikant – sofern er nur nicht auf den sinnlichen Aspekt reduziert wird, sondern den ideellen Gehalt menschlichen Verhaltens mit einbezieht. Ökonomen wie Robbins (1935, S. 12 ff.) oder Becker (1976), die Menschen nur als ein trieb- oder instinktgetriebenes Wesen denken, das zu rationalem Verhalten (im Sinne von ökonomischer Kalkulation) fähig ist, verfügen über einen zu beschränkten Begriff menschlichen Verhalten, ist dieses doch ganz wesentlich wertbestimmtes Verhalten, also ideeller Natur.

Dies gilt interessanter und bedeutsamer Weise freilich auch für das Verhalten derjenigen Person, die *Theoretiker des RCM* ist. Die Anwendung des RCM auf sich selbst macht also sichtbar, dass der Theoretiker des RCM den existierenden Widerspruch in seiner Person verkörpert. Warum ist dem so? Weil die Wahl des RCM selbst gar keine *gegebene Präferenz*, sondern das Ergebnis eines *geltungsmäßigen Aneignungsprozesses* ist, d. h. es handelt sich um eine ‚begründete‘ Wahl. Die angeblich gegebene Präferenz ist folglich in einem Netz von Geltungsgründen eingebettet, keineswegs bloß gegeben. Wissenschaftliche Erkenntnis beansprucht methodisch organisierte Erkenntnis aus Gründen zu sein. Als Erkenntnis aus Gründen ist sie Erkenntnis aufgrund von Werten, Zwecken oder Zielen, deren Prinzipienbegriff, klassisch gesprochen, die ‚Wahrheit‘ ist. Sein eigener Geltungsanspruch, der Sinn selbst des RCM, verpflichtet den RCM-Theoretiker auf einen solchen, ihn in seiner wissenschaftlichen Tätigkeit normierenden Inbegriff. Misslingt aber die Selbstanwendung des RCM, dann löst es, ungeachtet seiner sonstigen Vorzüge, seinen Anspruch als Universaltheorie menschlichen Verhalten nicht ein.

2.2 Die Quantifizierbarkeit des Nutzens

Im Rahmen der neoklassischen Auffassung eignet Handlungszielen eine *quantitative* Bestimmtheit, während sie zugleich als ‚Nutzen‘, ‚Verbesserung der Lage‘ usw. ebenso wie als ‚Selbstinteresse‘ *empirisch* (sinnlich) aufgefasst werden. Ohne die Quantifizierung des Nutzens funktioniert die neoklassische Nutzenrechnung nicht: Quantifizierbarkeit des Nutzens ist eine ihrer notwendigen Voraussetzungen. Es stellt sich daher aus philosophischer Perspektive die Frage, ob Nutzen *qua Handlungsziel* menschlichen Verhaltens quantifizierbar ist.

Wie gesagt, Rationalität wird oft assoziiert mit dem menschlichen Vermögen des Rechnens. Namentlich für die empiristische Tradition der Philosophie, der Tradition, zu der auch der Utilitarismus zählt, ist ein solcher Begriff von Rationalität bestimmend. Rationalität, Vernunft erhält einen algorithmischen Charakter. Die philosophische Tradition kennt jedoch auch einen umfassenderen Begriff von Rationalität. Rationalität betrifft dann nicht nur Berechnung, sondern auch die Begründungs-

kompetenz des Subjekts: es verhält sich nach Gründen. Gründe können solche der Berechnung und des wirtschaftlichen Nutzens sein, müssen es aber nicht sein. Das kalkulatorische Rationalitätskonzept sieht sich allerdings konfrontiert mit dem Problem eben der Berechnung des Nutzens. Es ist ein viel diskutiertes Problem, gerade innerhalb der Wirtschaftswissenschaften. Der übliche Umgang mit ihm spielt sich naturgemäß innerhalb des quantifizierenden Rahmens selbst ab. Es bleibt dabei so oder so *vorausgesetzt, dass Präferenzen als Handlungsziele quantifizierbar sind*. Ohne diese Voraussetzung, keine Berechnung des Nutzens (ganz gleich, ob es sich um kardinale oder ordinale Messbarkeit handelt, sind beide doch nur Modifikationen quantitativer Nutzenbestimmung). Ohne Berechnung kein RCM, jedenfalls als ‚universale‘ oder ‚grundlegende‘ Erklärung menschlichen Verhaltens. Ist die Voraussetzung der Quantifizierbarkeit gültig?

Die Zuschreibung quantitativer Bestimmtheit an Präferenzen/Nutzen qua Handlungszielen ist erneut Ausdruck *mangelnder Reflexivität* des RCM (es variiert bloß die wirkungsmächtige, gerade von Kant und Hegel wegen ihrer reflexiven Defizite in Sachen Begründung der ‚Axiome‘ gerügte axiomatische Rationalität). Dazu nur das systematisch Entscheidende:

‚Rationale Tätigkeit‘ ist, wie dargelegt, auf Geltung bezogen und damit auf Werte qua Orientierungsdeterminanten menschlichen Verhaltens. Nur durch diese Wertbezogenheit des Subjekts ist es überhaupt möglich, von einem ‚gewollten‘ oder ‚präferierten‘ Gegenstand (im Sinne der Ökonomik) zu sprechen. Ein solcher Gegenstand ist selbst etwas, dem *als* Ziel/Zweck/Präferenz des Handelns ein Wert zukommt. In einem präferierten Gegenstand als präferierten verbinden sich Wert und Natur zur Einheit. Durch diese Verbindung entsteht eine wert- oder sinnhafte Wirklichkeit, d. i. *Kultur*. Sogar Subjekte, die auf die Maximierung ihres Nutzens aus sind, schaffen in dieser Bedeutung Kultur, orientiert doch der Wert ‚Nützlichkeit‘ ihr Verhalten. Durch diesen Wertbezug schaffen sie eine sinnhafte Welt, eine Welt, die aus ‚Gütern‘ im Sinne von ‚Kulturgütern‘ besteht. ‚Präferenzen‘ im Sinne des RCM und der neoklassischen Wirtschaftstheorie sind ebensolche Güter: präferierte, also wertbezogene und dadurch wertbehaftete Objekte – als *präferierte* Objekte sind sie niemals bloße Naturgegenstände.

Weil der Wert (das Handlungsziel, der Zweck) das Gut oder die Präferenz (im Sinne der Ökonomik) konstituiert, kann von ihm – anders als es im RCM der Fall ist – nicht im *Plural* gesprochen werden: Den Wert, die Orientierungsdeterminante unseres Verhaltens, gibt es nur in der Einzahl, wobei Einzahl hier nicht einmal quantitativ verstanden werden sollte, sondern als das Eine. Denn nur weil die Güter, von denen es im quantitativen Sinne selbstverständlich viele gibt (so dass numerische Ordnung, Rechnen möglich wird), durch den Wert konstituiert werden, Objekte erst durch den Wert *Bedeutung* als Präferenz, gewolltes, angestrebtes Objekt haben – *sind* sie Güter, Präferenzen. Indem wir uns in unserem Verhalten auf den Einen Wert beziehen, schaffen wir eine aus Gütern bestehende kulturelle Welt. Nur kraft dieses Wertbezuges gibt es Güter, ist eine Pluralität von Gütern und deren Zählbarkeit möglich. Diese Einheit des Grundes – der Präferenz nicht als eines der Güter, sondern als Ziel/Zweck/Wert/Maßstab des Verhaltens – ist in einem nicht-quantitativen Sinne einzig: es gibt aus begrifflichen Gründen von ihm keine Pluralität, denn diese wäre (als Pluralität des

Einen) wieder von ihm konstituiert. So gesehen handelt es sich nicht um eine Anzahl von Verhaltensgründen, sondern um die *Konkreszenz* eines einzigen Verhaltensgrundes (Prinzips) in die Mannigfaltigkeit seiner Konkreta (Prinzipiata): in Güter. So wie es viele Wahrheiten gibt, eine Wahrheit jedoch nur einmal gilt, gibt es viele gute Handlungen, die je nur einmal gut sind, viele schöne Gebilden (Kunstwerke), die nur einmal schön sind: sie sind Gestalten, Konkreta, Güter des Einen Wahren, Guten oder Schönen: *als* wahr, gut oder schön sind sie von ihm geltungs- oder bestimmtheitsfunktional bedingt. Präferenzen als *Werte* genommen sind daher nicht zählbar. Güter sind zählbar, sofern man sie *nur* in ihrer quantitativen Bestimmtheit nimmt. Dazu müsste man freilich abstrahieren vom sie definierenden Moment der Wertbestimmtheit, so dass wir es strikte genommen und aufs Ganze gesehen *mirabile dictu* überhaupt nicht mehr mit Gütern zu tun hätten. Wertbestimmtheit ist Geltungsbestimmtheit und Geltungsbestimmtheit ist qualitativer Art: wahr/falsch, gut/schlecht, schön/hässlich, effizient/ineffizient usw. Solche Wertalternativen sind alles andere als ‚gleichwertig‘, mitnichten bloß ‚gegebene Präferenzen‘.⁵ Die Annahme der Wertunbezogenheit von Präferenzen/Güter ist Bedingung der Möglichkeit ihrer Berechnung. *Diese Annahme ist jedoch selbst ein Wertbezug*, der einen Sinnzusammenhang bedingt: den der Nützlichkeitsrechnung des RCM. Nur *aufgrund* des Wertes und des Sinns ist sie möglich.⁶ Erneut schlägt das RCM fehl, sobald es beansprucht, eine grundlegende oder universelle Theorie menschlichen Verhaltens zu sein.

⁵Aus der Geschichte der Erkenntnistheorie ist dieser Sachverhalt gut bekannt. Gerade in der frühmodernen Philosophie hat es den Versuch gegeben, die Geltung der Erkenntnis quantitativ zu verstehen, nämlich in der Weise von ‚Graden der (Un-)Deutlichkeit‘ des Abbildes von einem Objekt. Wie Kant dagegen klargestellt hat, kennt Wahrheit keine Grade, verträgt, wie Frege sagt, kein Mehr oder Minder: Wahrheit ist nicht quantitativ bestimmt. Zwar kann es mehrere wahre Behauptungen geben, diese Quantität ist für die *Wahrheit* dieser Behauptungen jedoch irrelevant (eine Wahrheit gilt sozusagen nur einmal). Die jeweilige Wahrheit ist vielmehr eine Sache der Qualität (‚Was‘): zwischen Wahrheit und Falschheit besteht kein quantitativer und damit relativer Unterschied (mehr, weniger), sondern ein absoluter: etwas ist wahr oder falsch (bzw. teilweise wahr, teilweise falsch, darin aber ohne Grade). Offenbar ist diese quantitative Wahrheitsvorstellung der sinnlichen Erfahrung entnommen bzw. der physikalischen Erkenntnis nachgebildet: wie Wärme/Kälte ein Mehr/Weniger von Molekularbewegung ist, so soll auch die Erkenntnis mehr oder weniger wahr sein. Eine Erkenntnis ist jedoch kein Naturgegenstand, kein sinnliches (physisches, psychisches) Substrat, von dem ein Mehr Wahrheit, ein Weniger Falschheit bedeutete, sondern ein *Sinngebilde*: wahre und falsche Erkenntnis sind beide Sinnphänomene, und zwar: gleichermaßen. Ihr Unterschied ist keiner von mehr oder weniger Sinn. Der Unterschied zwischen Wahrheit und Falschheit betrifft vielmehr die adäquate Gestaltung unserer theoretischen Vorstellungswelt nach den Prinzipien, Kriterien oder Gründen der Erkenntnis; sie betrifft also die Wertbestimmtheit unseres Wissens. – So auch im Handeln.

⁶Wertbestimmtheit lässt sich zwar nicht quantifizieren, jedoch ‚operationalisieren‘. Die Operationalisierung reduziert Wertbegriffe auf Indikatoren, genauer: sinnliche Indikatoren. Dies mag in einer bestimmten Erkenntnisperspektive legitim sein, wird jedoch problematisch, sobald – wie beim RCM qua universaler Verhaltenstheorie – Indikatoren für die Sache selbst genommen werden.

3 Hegel: Sittlichkeit und die Reflexivität des Subjekts

Was ist nun das Problem mit dieser transzendentalphilosophischen Argumentation? Reicht sie nicht aus, um die Deutung des RCM als einer universalen Theorie menschlichen Verhaltens zurückzuweisen? Gewiss! Gleichwohl ist das skizzierte transzendentalphilosophische Rationalitätsmodell aus *philosophischer* Perspektive unzureichend, um zu verstehen, wie es zu einer Welt von Kulturgütern, von Kultur kommt. Kultur ist nämlich, wie dargelegt, objektivierte Freiheit, Ergebnis menschlicher Selbst- und Weltgestaltung. Dieses Kulturschaffen zu begreifen, erfordert mehr als ein transzendentalphilosophisch verstandenes normatives Grundverhältnis, wie man mit Blick auf die spätere Entwicklungen der Transzendentalphilosophie sagen könnte: ein *axiotisches Grundverhältnis* (gr. ἀξιοϛ = wert). Diesem für die Transzendentalphilosophie maßgebenden Verhältnis zufolge ist Kultur das Ergebnis eines Subjekts, das sich gemäß ihm als Subjekt definierenden Werten, Ideen oder Geltungsprinzipien gestaltet und somit Kulturgüter schafft, also seine Freiheit verwirklicht. Von Hegels spekulativem Idealismus lässt sich jedoch lernen – jedenfalls wenn man die logische Struktur der Hegelschen Geistphilosophie nicht aus den Augen verliert und sie folglich nicht als eine Geistmetaphysik (miss-)deutet –, dass ein solches axiotisches Grundverhältnis mit einem *Formalismus* verbunden ist, der gerade die Verwirklichung der Freiheit verhindert.⁷

Hegels Moralitätskritik und die sich daraus ergebende Sittlichkeitskonzeption sind die diesbezüglich relevanten Lehrstücke. Kant und das RCM teilen nämlich eine bestimmte Grundannahme: Normativität, ob Nützlichkeit oder einem sonstigen Wert verbunden, lasse sich explizieren durch die Struktur eines sich selbst gemäß Werten, Präferenzen, Ideen usw. gestaltenden Subjekts. Im Kern ist dieses das besagte *axiotische Grundverhältnis* von ‚Wert – Subjekt – Kultur‘, das von Kant ausgehend für die nachfolgende kantianisierende Transzendentalphilosophie vom Neukantianismus bis in die Reflexionsphilosophie Hans Wagners oder die Ideenlehre Werner Flachs hinein bestimmend geworden ist. Freiheit ist hier im Wesentlichen verstanden als Freiheit zu wählen, als Freiheit, sich oder so zu entscheiden, ebenso wie *freedom of choice* der dominante Freiheitsbegriff der modernen Ökonomik ist. Dass im Unterschied zur Transzendentalphilosophie die Präferenzen für das RCM einfach gegeben sind, während sie in der Transzendentalphilosophie eine Vernunftbestimmtheit ausmachen, ändert nichts daran, dass die angeführte Grundvoraussetzung beider Freiheitsmodelle identisch ist. Die *willkür-* (und *kausal-*)*theoretische Modellierung der Freiheit* bleibt in beiden Konzeptionen insofern strukturell erhalten, als das Subjekt sich selbst gemäß der ihm eigenen Normativität oder Wertgesetzlichkeit gestaltet, sich darin so oder so, in geltungsdifferenter Weise, zu einem Wert verhält, und damit Welt schafft. Anders

⁷Vgl. zu Hegels praktischer Formalismuskritik den frühen Naturrechtsaufsatz (GW 4, S. 432 ff.), das Moralitätskapitel der *Phänomenologie des Geistes* (PG, S. 323 ff.), den Abschnitt über die kritische Philosophie (besonders den über die praktische Vernunft) in den ‚Stellungen des Gedankens zur Objektivität‘ der *Enzyklopädie* (Enc. §§ 40 ff.) sowie die Einleitung und das Moralitätskapitel der *Rechtsphilosophie* (R §§ 1 ff., §§ 105 ff.). Vgl. Für Hegels Konzeption von Sittlichkeit: E §§ 513 ff.; R §§ 142 ff.

gesagt: das dominierende Freiheitsverständnis ist das von ‚praktischer‘ oder ‚personaler‘ Freiheit. Als solche ist sie Freiheit der Willkür und damit Freiheit als ein kausales Vermögen, von selbst so oder anders handeln zu können, eine Freiheit aus Möglichkeiten zu wählen und sie durch Handlungen zu verwirklichen. Es kommt dabei nicht einmal darauf an, ob man dieses Vermögen eher libertarisch oder komptabilistisch denkt, also uns als Autoren auch unserer Absichten denkt oder unsere praktische Vernunft bloß als Sklave, d. i. Ausführungsorgan unserer Neigungen versteht. Stets ist Freiheit konzipiert als dezisionistische Wahl, Willkürfreiheit, *freedom of choice*.⁸ Damit wird schon das Formalismusproblem greifbar, das Hegel so sehr umtreibt.

3.1 Formalismus als Freiheitsverhinderung

Bei diesem Formalismusproblem, das von Schiller und Hegel bis Simmel und den Neukantianismus in Bezug auf Kants Transzendentalphilosophie diagnostiziert und moniert wurde, geht es im Grunde um die Frage, wie Regeln, die immer allgemein sind, eine bestimmende Funktion für konkrete Handlungen haben können. Wenn menschliche Freiheit nicht zuletzt darin bestehen soll, dass wir uns die Regeln, die unser Handeln leiten, selbst geben, wie verträgt sich dann die Allgemeinheit dieser Regeln mit der konkreten Situation, in der sie zur Geltung gebracht werden? Wie kann Freiheit ‚Dasein‘ erlangen (Hegel), ‚verwirklicht‘ werden (Kant)?

Zwar betrifft Hegels Formalismuskritik gleichermaßen Kant theoretische wie praktische Philosophie, gerade mit Blick auf Kants Moralphilosophie aber wurde sie besonders wirkungsmächtig. Was besagt Hegels Formalismuskritik der Kantischen Moral- oder Sittlichkeitslehre? Gemeinhin wird sie wie folgt gedeutet: Kants Lehre sei ein leerer Formalismus, da das Prinzip der Moral, der kategorische Imperativ der Sittlichkeit, es weder erlaube, spezifische, inhaltlich bestimmte Pflichten abzuleiten bzw. zu rechtfertigen, noch zureichend zwischen moralisch gültigen und ungültigen Maximen (moralisch Gültigem und Ungültigem) zu unterscheiden; der kategorische Imperativ der Sittlichkeit könne also gewiss keine handlungsleitenden Bestimmungen bereitstellen. Die Kant-Verteidiger indes halten dagegen. Deren Strategie besteht darin, zu zeigen, dass und wie der kategorische Imperativ durchaus den Inhalt des sittlichen Willens bestimmt, also keineswegs bloß formal, gar tautologisch, sondern eben wesentlich auf Inhalte bezogen ist.⁹

Diese Verteidigungsstrategie verfehlt jedoch ihr Ziel: sie beruht auf einem grundlegenden Missverständnis der Hegelschen Kritik. Hegel bestreitet nämlich nicht, dass der kategorische Imperativ der Sittlichkeit Kant zufolge inhaltsbezogen ist – er bestreitet die Legitimität dieses Bezugs. Die Kritik, der kategorische Imperativ der

⁸Noch für einen einflussreichen Kritiker des *homo-oeconomicus*-Ansatzes wie Amartya Sen ist Rationalität auf das Vermögen zu wählen bezogen und Freiheit im Wesentlichen Wahlfreiheit (Sen 2002, bes. Kap. 1, 20–22).

⁹Vgl. etwa Geismann (2009), Höffe (1995, Kap. 4 f.), Oberer (1997), O’Neill (1989), Wagner (1980), Grünewald (2004) bzw. aus der älteren Literatur die einschlägigen Arbeiten von Ebbinghaus (1986) und Schmucker (1997).

Sittlichkeit stelle keine handlungsleitenden Bestimmungen bereit, bleibt insofern in Kraft. Ihr zufolge kommt kein Dasein der Freiheit, keine Darstellung oder Verwirklichung der Vernunft und damit keine Kultur zustande. Jedenfalls lässt sich dies mit Kants Modell praktischer Rationalität nicht zureichend begreifen.

Darüber hinaus ist es nicht so, dass Kant eine derart scharfe Trennung von Geltungs- und Handlungstheorie vorschwebt, wie ihr gerade in der kantianisierenden Transzendentalphilosophie vielfach das Wort geredet wird. Der Formalismus bildet für Kant die Lösung eines Problems: er ist nicht der Ausgangspunkt seiner Überlegungen, sondern deren Ergebnis. Es ist die Handlung als freie und damit auf (moralische) Geltung bezogene Tätigkeit zu denken. Vernunftarchitektonisch gesehen, gliedert die Verwirklichungsdimension der Geltung Kant zufolge den Gegenstand der praktischen Philosophie geradezu aus.

Schon in der *Kritik der reinen Vernunft* heißt es wegweisend auch für die weitere Entwicklung der Kantischen Transzendentalphilosophie: Die „Gesetzgebung der menschlichen Vernunft (Philosophie)“ hat zwei Gegenstände: „Natur und Freiheit“; die Philosophie der Natur geht auf „alles, was da *ist*; die der Sitten nur auf das, was da sein *soll*“ (KrV B 868, vgl. 830).¹⁰ Während schon hier der Aspekt der Freiheit als etwas hervortritt, das da sein soll, also zu verwirklichen ist, setzt sich diese Pointierung in der näheren Bestimmung fort. Kant unterscheidet theoretische und praktische Vernunft so, dass die theoretische Vernunft es mit der Erkenntnis von Gegenständen zu tun hat, die ihr „gegeben“ sind; der praktischen Vernunft indes geht es darum, ihre Gegenstände, gemäß ihrer Erkenntnis, „wirklich zu machen“, d. h., die praktische Vernunft hat es mit einem „Willen“ zu tun (KpV V, S. 89). Sie bezieht sich auf Gegenstände, die sie selber hervorbringen und damit verwirklichen kann, bestimmt die Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch den Willen doch durch die Vorstellung von Objekten, die sie mittels der Kausalität des Willens zur Existenz verhilft, d. h., sie werden realisiert. Während der Gegenstandsbezug theoretischer Vernunft (= theoretische Vernunftkenntnis) darin besteht, den Gegenstand „bloß zu bestimmen“, besteht der Gegenstandsbezug praktischer Vernunft darin, ihn auch „wirklich zu machen“ (= praktische Vernunftkenntnis) (KrV B IX f.). Während die theoretische Erkenntnis („Erfahrung“) sich durch ein rezeptives Verhältnis zu ihrem Gegenstand auszeichnet, zeichnet die praktische Erkenntnis („Wollen“) sich durch ein aktives, produktives Verhältnis zu ihrem Gegenstand aus: Bestimmung und Verwirklichung des Willens gehören in der praktischen Vernunft zusammen. Gegenstand der „praktischen Erkenntnis“ zu sein, heißt, wie Kant auch einmal formuliert, „die Beziehung des Willens auf die Handlung, dadurch er, oder sein Gegenteil, wirklich gemacht würde“ (KpV V, S. 57). Das Begehungsvermögen ist Kant geradezu das Vermögen, „durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein“ (KpV V, S. 9 Anm., vgl. MS VI, S. 211). Als vernünftiges Begehungsvermögen ist es ein Begehren nicht nach sinnlichen, sondern nach begrifflichen Vorstellungen, „nach Begriffen“, d. i. eine

¹⁰Vgl. zu Kants diesbezüglicher Vernunftarchitektur auch KpV V, 15; KdU V, S. 167 f., 171, 174, 178 f., 416, etc.

„freie Willkür“: ein durch reine Vernunft (und nicht bloß durch „Neigung“, „sinnlichen Antrieb“) *bestimmbares* „Vermögen nach Belieben zu thun oder zu lassen“, das eben verbunden ist mit dem „Bewusstsein des Vermögens seiner Handlung zur Hervorbringung des Objects“ (MS VI, S. 213). Als Willkür ist das Begehungsvermögen eine sinnliche *Kausalität*; eine freie Willkür ist ein entsprechendes Vermögen, durch Vernunft in der Sinnenwelt zu wirken.

Zweifelsohne besteht der Sinn von Kants Formalismus geradezu darin, den Inhalt des sittlichen Willens bestimmbar zu machen. Hegel versucht jedoch klarzumachen, dass Kants Formalismus *volens nolens* das Dasein der Freiheit nicht zu begreifen vermag. Wie Hegel sagt, fehlt dem Kantischen Guten seiner Abstraktheit oder seines Formalismus wegen ein „Prinzip der Bestimmung“ (E § 508), d. h. es fehlt Kants Transzendentalphilosophie jenes für Hegels spekulativen Idealismus ganz entscheidende *methodische* Moment, das jedwede Äußerlichkeit von Entgegengesetzten aufhebt: die ‚Realisierung des Begriffs‘ (durch die dem Begriff eigenen Momente des Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen). Ebendeshalb bleiben ‚Form‘ und ‚Inhalt‘ (‚Materie‘), oder konkreter und mit Blick auf die praktische Vernunft formuliert: Natur (Triebe und Neigungen) und Freiheit (kategorischer Imperativ der Sittlichkeit) einander äußerlich entgegengesetzt. Das Sittengesetz, wie Kant es konzipiert, lässt sich bloß anwenden unter Voraussetzung von (vor-)gegebenen inhaltlichen Bestimmungen, die es als formelles Prinzip der Sittlichkeit selbst ausschließt bzw. nicht in seiner Form mitausdrückt: für sich genommen ist es nur ein abstraktes Moment menschlicher Selbstbestimmung, nicht das Prinzip menschlicher Selbstbestimmung. Dazu müsste es auch die *Bedingungen seiner eigenen Realisierung im Objektiven* enthalten, statt sie aus sich auszuschließen und sich somit zu verunmöglichen.

Kants Transzendentalphilosophie, ungeachtet all ihrer unbestrittenen Vorzüge und Größe, bleibt im Begreifen der Freiheit auf halbem Weg stehen. So gesehen kann es sich entgegen der Auffassung des Neukantianismus und der nachfolgenden Transzendentalphilosophie bei Kant nicht um den ‚Philosophen der modernen Kultur‘¹¹ handeln. Auch wenn der inkriminierte Formalismus der Moralität eine moderne Auffassung von Freiheit bzw. des Guten repräsentiert, die für Hegel keineswegs auf Kant beschränkt ist, gehört es zur Größe von Kants Transzendentalphilosophie, dass das Formalismusproblem, das Hegel durch sein Sittlichkeitskonzept zu lösen versucht, bei Kant besonders prägnant greifbar ist. Der Einbezug von Inhalt ist der wesentliche Punkt, sowohl im Allgemeinen als auch im besonderen Fall der Kantischen Konzeption praktischer Rationalität. Auch der Inhalt ist als vernünftig zu begreifen.

¹¹So ein Buchtitel des durchaus Kant-kritischen Neukantianers Rickert (1924).

3.2 Sittlichkeit als Dasein der Freiheit

Wie soll denn die Hegelsche Konzeption, die das Sittliche als ‚Manifestation‘ des Freien begreift, das der ‚Begriff‘ ist – anders als Kant Freiheit also nicht primär als Willkürfreiheit, sondern als eine Charakteristik des Begriffs denkt – eine Lösung sein für das bei Kant diagnostizierte Problem des Ausschlusses und folglich der Irrationalität oder Kontingenz des Inhalts des Sittengesetzes? Neigungen, Triebe sowie die soziale Situiertheit des Subjekts lassen sich ja nicht einfachhin begrifflich ausradieren. Dem ist so. Nur besteht nicht in der Ausradierung der Natürlichkeit des Subjekts die Pointe der Hegelschen Überlegungen – sondern in der Herausarbeitung des vernünftigen Charakters ebendieser Natürlichkeit.

Ein derartiges Begreifen der Vernünftigkeit der Natürlichkeit setzt schon in Hegels Philosophie des subjektiven Geistes ein (E §§ 387 ff.). Wenn es sich jedoch um das Dasein der Freiheit handelt, also um Zweckrealisierung in der Welt, nicht wie in der Philosophie des subjektiven Geistes um die Konstitution eines Subjekts, d. i. eines freien Geistes, müssen die Inhalte maximal rationalisiert werden, so dass Freiheit Prinzip von Form *und* Inhalt ist. Genauer gesagt, als Neigungen, Triebe usw. sind diese geistphilosophisch schon funktionalisiert als Freiheitsbestimmungen. In Hegels Konzeption des objektiven Geistes geht es sodann um inhaltliche Konstellationen auf der Ebene des objektiven Daseins, und damit um die Vernünftigkeit freiheitlichen Daseins.

Inhalte eines wahrhaft freien, sich Dasein verschaffenden Geistes müssen solche sein, die ihm nicht einfachhin gegeben, sondern die die seinigen sind, mit denen er sich also identifiziert, in denen er bei sich selbst ist. Zudem müssen sie in eine konkrete Handlung münden, da sonst kein Dasein der Freiheit vorläge. Diese seine Selbstbestimmung des Geistes soll jedoch selbst vernünftig sein: nicht willkürlich bzw. zufällig. Seine Inhalte sind daher aus der Form der Unmittelbarkeit in die Form des Begriffs zu bringen und folglich als notwendig auszuweisen. Der Wille ist dann nicht mehr wie in einer willkürtheoretischen Konzeption nur „*formell*“, „*abstraktes Beschließen*“: sein Inhalt ist nicht mehr nur ein „*unmittelbar* vorhandener“ (R § 11), sondern „*das Werk seiner Freiheit*“ (R § 13). Der so verstandene Wille wählt nicht nur aus gegebenen Möglichkeiten; er gibt sich vielmehr selbst seinen Inhalt, ist daher nicht bloß formell, sondern auch inhaltlich, also durchgehend frei: bei sich in seinem Anderem.

Kurzum: Im Vergleich zu Kant ändert sich die *logische Form des Inhalts*. Er ist nicht mehr in der Form der ‚Natur‘, sondern Moment der Form des Begriffs (‚Freiheit‘). Für Hegel ist der Wille keineswegs etwas vom Denken Getrenntes. Der Wille ist selbst Denken, nämlich Denken als „*Trieb, sich Dasein zu geben*“ (R § 4 Z; vgl. E § 233) und nur so als denkender Wille „*wahrhafter, freier Wille*“ (R § 21 A). Als solcher freier Wille ist er eine „*Manifestation*“ des Begriffs bzw. der Idee (qua begriffener Begriff). Für Hegel ist Manifestation als Tätigkeit eines wahrhaft Absoluten Manifestation seiner selbst in seiner Äußerung (WL GW 11, S. 375 f., 397 f.; E §§ 139, 142 A, 151). Nachdem Hegel dieses Absolute ‚wesenslogisch‘ in den Begriff aufgehoben hat, konzipiert er den weiteren Gang der *Logik* und den der Realphilosophie als Manifestation des Begriffs. Natur und Geist sind für Hegel in je

spezifischer Weise Manifestationen des Begriffs und damit des Freien. Und wie der Begriff ein Verhältnis von Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit ist, so auch jedwede seiner Manifestationen, also auch der Wille bzw. der objektive Geist bzw. das Sittliche. Dass Hegel in seiner Philosophie des objektiven Geistes durch die Berücksichtigung des abstrakten Rechts (Allgemeinheit) und der Moralität (Besonderheit) hindurch schließlich zur Sittlichkeit (Einzelheit) gelangt, ist seinem Verfahren spekulativen Begreifens und der damit verbundenen Konzeption des Begriffs und seiner Realisierung zur Idee verdankt. Dasein der Freiheit, Verwirklichung von Geltung oder Normativität lässt sich nur so fassen.

Auch für Hegel will, wie bei Kant, der freie Wille sich selbst. Anders als bei Kant aber werden die Willensinhalte nun gemäß der logischen Struktur oder Form des Begriffs dergestalt bestimmt, dass sie sich als notwendige Bestimmungsstücke der Realisierung ebendieses Wollens erweisen. Die „Triebe“, die zunächst unmittelbare Bestimmtheit durch Natur sind (und es bei Kant bleiben), ergeben sich somit als das „vernünftige System der Willensbestimmung“ (R § 19). Die Entgegensetzung von Sittengesetz einerseits und gemäß dem Gesetz zu gestaltenden Trieben und Neigungen andererseits ist ein Abstraktum wirklich freier Handlungen, das es verhindert, Handlungen als freie zu begreifen. Die Konstellation eines abstrakten Regelsystems (abstrakten Rechts) und eines sich selbst formell bestimmenden Subjekts (Moralität) reicht dazu nicht aus – also auch nicht die wahltheoretisch modellierte ökonomische *public choice theory*. Sie schreibt nur den methodologischen Individualismus des RCM fort, so dass sich das Soziale als ein aggregiertes Nutzenkalkül von Zwecken bzw. Präferenzen von Individuen erfassen lässt.¹² Das Soziale ist hier konzipiert als Instrument des Einzelnen, wie etwa auch in viel politischer Philosophie. Hegel arbeitet dagegen heraus, dass zusätzlich der normative Gehalt der Situiertheit des Subjekts in seiner Verwirklichung von Zwecken in Rechnung zu stellen ist, wenn es zu einer Handlung soll kommen können. Dieser sedimentierte normative Gehalt liegt in der (jedweder) Sittlichkeit vor. Das Dasein der Freiheit, die freie Tätigkeit des Subjekts erfordert also, konkrete intersubjektive (soziale) Bestimmungen von Freiheit, soziale Voraussetzungen individueller Freiheit einzubeziehen und sie philosophisch vom Standpunkt der Moderne, d. i. des *freien* Geistes zu begreifen. Die Gestalt konkreter Sozialität, die Gestalt der Sittlichkeit, ist als solche konstitutiv für unsere jeweiligen Wünsche, Absichten, Handlungen usw. Nur wo Sittlichkeit ist, können Handlungen stattfinden. Wahrhaft freie Handlungen finden in einer Sittlichkeit statt, die selbst ‚das Werk der Freiheit‘ ist, in einer freien Sittlichkeit: die Gestalten der Sittlichkeit müssen freie Gestalten sein. So arbeitet Hegel sie denn auch in seiner Philosophie des objektiven Geistes als Daseinsgestalten des freien Geistes heraus.

¹²Die *public choice theory* wurde unter Einfluss von Arrow, Dows und Black besonders wirkungsmächtig von Buchanan entwickelt (Buchanan und Tullock (1962); Buchanan (1975)). Vgl. dazu kritisch Manstetten (2000, Kap. 14 f.) und Petersen (1996) Die Idee des methodologischen Individualismus) ist generell weit verbreitet in den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften.

Literatur

Siglen

Kants Werke werden in üblicher Weise abgekürzt:

KdU = *Kritik der Urteilskraft*.

KpV = *Kritik der praktischen Vernunft*.

KrV = *Kritik der reinen Vernunft*.

MS = *Metaphysik der Sitten*.

Zitiert werden sie nach Immanuel Kant: *Kants gesammelte Schriften*. Bd. I–XXIX. Hrsg. von Königlich-Preußische Akademie der Wissenschaften et al. Berlin (Kant 1910 ff.).

Hegel wird wie folgt zitiert:

E = *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). Hrsg. von Friedrich Nicolin und Otto Pöggeler (Hamburg 1991).

GW = *Gesammelte Werke*, Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.). Hamburg: Meiner, Hegel 1968 ff.

PG = *Phänomenologie des Geistes*. GW 9.

R = *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hrsg. von Johannes Hoffmeister (Hamburg 1955).

WL = *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objective Logik (1812)*, GW 11.

Becker, Gary S. 1976. *The economic approach to human behavior*. Chicago: University of Chicago Press.

Biervert, Bernd, und Josef Wieland. 1990. Gegenstandsbereich und Rationalitätsform der Ökonomie und der Ökonomik. In *Sozialphilosophische Grundlagen ökonomischen Handelns*, Hrsg. Bernd Biervert, Klaus Held und Josef Wieland, 7–32. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Biervert, Bernd, Klaus Held, und Josef Wieland, Hrsg. 1990. *Sozialphilosophische Grundlagen ökonomischen Handelns*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Bowmaker, Simon W. 2005. *Economics uncut: A complete guide to life, death and misadventure*. Cheltenham: Elgar.

Buchanan, James. 1975. *The limits of liberty: Between Anarchy and Leviathan*. Chicago: The University of Chicago Press.

Buchanan, James, und Gordon Tullock. 1962. *The calculus of consent: Logical foundations of constitutional democracy*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Chick, Victoria. 1998. On knowing one's place: The role of formalism in economics. *The Economic Journal* 108:1859–1869.

Dow, Sheila A. 2006. The use of mathematics in economics. *VOPROSY ECONOMIKI*, 7.

Ebbinghaus, Julius. 1986. Die Formeln des kategorischen Imperativs und die Ableitung inhaltlich bestimmter Pflichten (1959). In *Gesammelte Schriften: Bd. 2: Philosophie der Freiheit*, Hrsg. Georg Geismann und Hariolf Oberer, 209–229. Bonn: Bouvier.

Elster, Jon. 1983. *Sour grapes: Studies in the subversion of rationality*. Cambridge/New York/Paris: Cambridge University Press.

Elster, Jon. 1984. *Ulysses and the sirens*. Cambridge: Cambridge University Press.

Elster, Jon. 1989. When rationality fails. In *Solomonic judgements: Studies in the limitations of rationality*, 1–35. Cambridge/New York/Paris: Cambridge University Press.

Etzioni, Amitai. 1988. *The moral dimension: Toward a new economics*. New York: Free Press.

Fine, Ben, und Dimitris Milonakis. 2009. *From economics imperialism to freakonomics: The shifting boundaries between economics and other social sciences*. London/New York: Routledge.

Frambach, Hans. 1996. Nutzen- und tauschtheoretische Grundlagen in der Entwicklung der Neoklassik. *Zeitschrift für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften* 116:85–117.

Friedman, Milton. 1953. The methodology of positive economics. In *Essays in positive economics*, 1–43. Chicago: University of Chicago Press.

Geismann, Georg. 2009. „Der kategorische Imperativ – eine Leerformel?“. In *Kant und kein Ende: Band 1: Studien zur Moral-, Religions- und Geschichtsphilosophie*, 197–206. Würzburg: Königshausen & Neumann.

- Grünewald, Bernward. 2004. Form und Materie der reinen praktischen Vernunft: Über die Haltlosigkeit von Formalismus- und Solipsismus-Vorwürfen und das Verhältnis des kategorischen Imperativs zu seinen Erläuterungsformeln. In *Metaphysik und Kritik*, Hrsg. Sabine Doyé, Marion Heinz und Udo Rameil, 183–210. Berlin: de Gruyter.
- Höffe, Otfried. 1995. *Kategorische Rechtsprinzipien*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Johnson, Phil, und Joanne Duberley. 2000. *Understanding management research: An introduction to epistemology*. London/Thousand Oaks: SAGE.
- Kahneman, Daniel. 2003. Maps of bounded rationality: Psychology for behavioral economics. *American Economic Review* 93:1449–1475.
- Kirchgässner, Gebhard. 1991. *Homo oeconomicus: Das ökonomische Modell individuellen Verhaltens und seine Anwendung in den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften*. Tübingen: Mohr.
- Krijnen, Christian. 2001. *Nachmetaphysischer Sinn: Eine problemgeschichtliche und systematische Studie zu den Prinzipien der Wertphilosophie Heinrich Rickerts*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Krijnen, Christian. 2012. Bedeutung. In *Handbuch Kulturphilosophie*, Hrsg. Ralf Konersmann, 279–287. Stuttgart/Weimar: Metzler.
- Krijnen, Christian. 2016. Values: Limits of economic rationality and imperialism of culture. *Economic and Political Studies* 4(2): 101–121.
- Krijnen, Christian. 2018. Die Wirklichkeit der Freiheit begreifen: Hegels Begriff von Sittlichkeit als Voraussetzung der Sittlichkeitskonzeption Kants. *Folia Philosophica* 39:39–146.
- Manstetten, Reiner. 2000. *Das Menschenbild der Ökonomie: Der homo oeconomicus und die Anthropologie von Adam Smith*. Freiburg i. Br.: Alber.
- McKenzie, Richard B. 1983. *The limits of economic science: Essays on methodology*. Boston/Hingham: Kluwer Nijhoff.
- McKenzie, Richard B., und Gordon Tullock. 1978. *The new world of economics: Explorations into the human experience*, 2. Aufl. Homewood: Irwin.
- Nelson, Julie A. 1994. I, thou and them: Capabilities, altruism, and norms in the economics of marriage. *American Economic Review* 84:126–131.
- O'Neill, Onora. 1989. *Constructions of reason. Explorations of Kant's practical philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Oberer, Hariolf. 1997. Sittengesetz und Rechtsgesetze a priori. In *Kant. Analysen, Probleme, Kritik*, Hrsg. Hariolf Oberer, 157–200. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Perloff, Jeffrey M. 2001. *Microeconomics*, 2. Aufl. Boston: Addison-Wesley.
- Petersen, Thomas. 1996. *Individuelle Freiheit und allgemeiner Wille: Buchanans politische Ökonomie und die politische Philosophie*. Tübingen: Mohr.
- Pies, Ingo, und Martin Leschke, Hrsg. 1998. *Gary Beckers ökonomischer Imperialismus*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Radnitzky, Gerard, und Peter Bernholz, Hrsg. 1987. *Economic imperialism: The economic method applied outside the field of economics*. New York: Paragon House.
- Rickert, Heinrich. 1924. *Kant als Philosoph der modernen Kultur: Ein geschichtsphilosophischer Versuch*. Tübingen: Mohr.
- Robbins, L. 1935. *On the nature and significance of economic science*, 2. Aufl. London: Macmillan.
- Sappinen, Jorma. 2003. *Stretching the scope of economics: On the nature and impact of Gary S. Becker's economics imperialism*. Lappeenranta: Lappeenranta teknillinen yliopisto, Kauppaliiteiden osasto.
- Schmucker, Josef. 1997. Der Formalismus und die materialen Zweckprinzipien in der Ethik Kants (1955). In *Kant. Analysen, Probleme, Kritik*, Hrsg. Hariolf Oberer, 99–156. Würzburg: Königshausen & Neumann.

-
- Sen, Amartya. 1977. Rational fools: A critique of the behavioral foundations of economic theory. *Philosophy and Public Affairs* 6:317–344.
- Sen, Amartya. 1990. Interview. In *Economics and sociology: Redefining their boundaries: Conversations with economists and sociologists*, Hrsg. Richard Swedberg, 249–267. Princeton: Princeton University Press.
- Sen, Amartya. 2002. *Rationality and freedom*. Cambridge, MA: Belknap Press.
- Wagner, Hans. 1980. Moralität und Religion bei Kant (1975). In *Kritische Philosophie: Systematische und historische Abhandlungen*, Hrsg. Karl Bärthlein und Werner Flach, 339–348. Würzburg: Königshausen & Neumann.