



universität
wien

DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

„Die Unhintergebarkeit des Einzelnen und die Bedeutung des Anderen. Kernelemente der Kantischen Moralphilosophie“

verfasst von / submitted by

Cornelia Ohrfandl

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Magistra der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, 2017

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 190 299 333

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

Lehramtsstudium
UF Psychologie und Philosophie UF Deutsch

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Georg Stenger

Meinen Eltern

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung.....	7
2	Die Kritik der reinen Vernunft als Propädeutik der Metaphysik.....	13
2.1	Kants Transzendentalphilosophie	13
2.2	Die transzendentalen Ideen	19
2.3	Von der theoretischen zur praktischen Philosophie	21
3	Kants Moralphilosophie	26
3.1	Der Begriff des sittlich Guten als guter Wille.....	28
3.2	Der Pflichtbegriff	30
3.3	Das Moralprinzip – Der kategorische Imperativ	33
3.4	Die Person als Zweck an sich selbst.....	37
3.5	Das Reich der Zwecke.....	41
3.6	Transzendente Freiheit, Verantwortung und das moralische Angesprochensein des Menschen	45
3.7	Der Mensch als Wesen zweier Welten.....	48
3.8	Die Unterscheidung von Gut und Böse und die Bedeutung der Urteilskraft	52
3.9	Autonomie als Selbstbestimmung und Selbstgesetzgebung	59
3.10	Moralität vs. Legalität – Der Einzelne als Mensch und als Bürger.....	61
4	Kants Tugendlehre.....	66
4.1	Überblick über Kants Tugendlehre	68
4.2	Ästhetische Vorbedingungen des Gemüts für Pflichtbegriffe.....	71
4.3	Pflichten gegen sich selbst	75
4.4	Pflichten gegen andere	79
5	Einwände gegen die Kantische Moralphilosophie und deren Prüfung.....	85
5.1	Vorwurf des leeren Formalismus	85
5.2	Kant in der nachmetaphysischen Tradition	89
5.3	Überforderung des Einzelnen.....	94
6	Ausblick mit Emmanuel Levinas	96
7	Resümee und Forschungsausblick.....	107
8	Literaturverzeichnis	109
	Anhang 1:.....	112
	Anhang 2:.....	113

1 Einleitung

Beweggrund und Anlass, mich im Rahmen meiner Diplomarbeit mit der Kantischen Moralphilosophie auseinanderzusetzen und diese in ihren Grundzügen darzustellen, war die Frage, ob diese eine lohnenswerte philosophisch-systematische Grundlage für die Auseinandersetzung mit zeitgenössischen moralischen, politischen und gesellschaftlichen Problemlagen anzubieten vermag. So leben wir noch immer in einer Welt, in der Kriege geführt werden, die Schere zwischen Arm und Reich sowohl global als auch innerhalb einzelner Gesellschaften immer größer wird und Menschen keineswegs allgemein in ihrer Würde geachtet, sondern allzu oft instrumentalisiert werden. Man könnte die Liste drängender moralischer Herausforderungen um viele Schieflagen ergänzen, um viel zu viele. Die Frage, wie es mit diesen Gegebenheiten umzugehen gilt, möchte man nicht nur seine Augen verschließen, sondern sich seiner Verantwortung stellen und die Welt zum Besseren verändern, drängt auf eine Antwort.

Ist es angebracht, dazu heute noch auf die Philosophie Kants zurückzugreifen, wo das „subjektphilosophische Paradigma“ doch spätestens „seit der Wende zur Sprachphilosophie“ als obsolet betrachtet wird? Während das Subjekt eine zentrale Kategorie in der Moderne darstellte, ist im letzten Jahrhundert die Rede vom »Tod des Subjekts« in Mode gekommen, welche als eine sich vollziehende Veränderung der Einstellung gegenüber der Kategorie des Subjekts sichtbar wird. „Zwar gibt es Autoren, die es [das Subjekt] verteidigen, und in Frankreich ist seit einiger Zeit sogar die Rede von einem »retour du sujet«[...]; aber die meisten philosophischen Strömungen (analytische Philosophie, Strukturalismus, Systemtheorie, ja sogar die Kommunikationstheorie) kommen ohne Subjekt aus. Das Paradigma, so heißt es, sei erschöpft.“¹ „Eine These ist in Mode gekommen. Sie besagt, das neuzeitliche Subjekt – in all seinen Schattierungen: als »reine Apperzeption«, als Mensch, Person oder Individuum – sei theoretisch wie praktisch »am Ende«.“² So gilt es zu prüfen, welche Aktualität und Relevanz das transzendente Ich, dass die Letztfundierung in der Kantischen Philosophie leistet³ und innerhalb der

¹ Bürger, Peter (1998): *Das Verschwinden des Subjekts. Eine Geschichte der Subjektivität von Montaigne bis Barthes*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 9.

² Frank, Manfred (1986): *Die Unhintergebarkeit von Individualität*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 7.

³ Vgl.: Nagl, Ludwig (1977): Motivationskrise und universalistische Moral. Kritische Anmerkungen zu K. O. Apels Fundierungsversuch einer Kommunikationsethik, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, Band X, 226-263, 233.

Moralphilosophie als autonome Person ihre Bestimmung erfährt, auch heute noch zu besitzen vermag.

Bereits an dieser Stelle sei vorweggenommen, dass Kants Moralphilosophie meines Erachtens jene systematisch-philosophische Grundlage bereithält, die für die Beantwortung der Frage *Was soll ich tun?* auch heute von grundlegender Bedeutung ist und deren Argumentationszusammenhang überzeugend ist. Indem ich die Grundlinien der Kantischen Moralphilosophie nachzeichne, soll ersichtlich werden, worin deren Stärken liegen, warum es auch heute noch zielführend ist, Kants Philosophie zu verteidigen und worin die aktuelle Relevanz der kritischen Philosophie Kants allgemein liegt.

Mein Zugang zur Philosophie Kants und die Auslegung seiner Werke orientiert sich dabei wesentlich an den Arbeiten von Nagl-Docekal, die nicht müde wird, darauf hinzuweisen, wie spannend und lohnend die Auseinandersetzung mit der philosophischen Tradition ist, nämlich eine „Bezugnahme auf den großen Reichtum der philosophischen Tradition, nicht in historisierend-distanzierter Haltung, sondern immer rückgebunden an die aktuellen moralischen, politischen, gesellschaftlichen Problemstellungen unserer Gegenwart“.⁴ Nagl-Docekal zeigt ebenso wie ihre Schülerin Buchhammer in beeindruckender Weise, wie man Kant fruchtbringend für die Gegenwart auslegen kann und bei ihm eine Anleitung zur Vermehrung von Gerechtigkeit und das Eintreten für eine bessere Welt findet. Beide zeichnen sich in ihrem Denken durch ein besonderes humanistisches Engagement aus, weshalb ihre Kantlektüre auch kaum aktueller und politischer sein könnte. In diesem Sinne stellt meine Auseinandersetzung mit der Philosophie Kants keine historische oder formale Annäherung an Kant dar, sondern ich möchte an mehreren Stellen der Kantischen Philosophie Ansatzpunkte liefern, worin die aktuelle (politische) Relevanz für auch gegenwärtige Problemlagen besteht. Da meine Arbeit eine Überblicksdarstellung anstellt und ich mich auf wenige wichtige Motive der kritischen Philosophie Kants beschränke, bleiben spezielle Fragen und Spezialdiskurse der aktuellen Kantforschung ausgespart.

Ich hoffe, mit meiner Arbeit einen philosophischen Beitrag leisten zu können, der sowohl jedem Einzelnen eine Orientierung für das eigene Handeln und die eigenen zwischenmenschlichen Beziehungen bietet als auch das gegenseitige Verständnis und den menschlichen Umgang innerhalb der Gesellschaft fördert. Es geht dabei um Fragen des

⁴ Buchhammer, Brigitte (2011): *Feministische Religionsphilosophie. Philosophisch-systematische Grundlagen*, Wien/Berlin: LIT-Verlag, 2.

vernünftigen Zusammenlebens und der Gestaltung des menschlichen Miteinanders, wo man bei Kant sehr viele Anleihen finden kann, dies auch vor einer globalen Perspektive. Wird der kategorische Imperativ so ausgefaltet, dass er uns zeigt, inwiefern ein Gebot zur Nächstenliebe besteht,⁵ dann kann von der Philosophie Kants ausgehend formuliert werden, dass es Aufgabe jedes Einzelnen ist, sich für die Vermehrung von Gerechtigkeit einzusetzen.

Dabei wird sich gleich zu Beginn der Arbeit zeigen, dass eine Auseinandersetzung mit Kants Moralphilosophie von seiner kritischen Philosophie insgesamt handeln muss. Kants Philosophie zeichnet sich durch eine architektonische Natur aus, d. h. dass Kant ein geschlossenes System vorstellt, in dem jedes Element eine bestimmte Stelle einnimmt und eine klare Funktion erfüllt. Wir haben demnach ein geschlossenes System vor uns.

Gerade die Auseinandersetzung mit den Einwänden, die an die Kantische Moralphilosophie herangetragen wurden und werden und die es auf ihre Haltbarkeit zu überprüfen gilt, wird zeigen, dass das Wesen der Kantischen Moralphilosophie leider sehr oft verkannt wird. Der Grund dafür liegt in einer verkürzten Rezeption, die eben nicht die Gesamtheit der Kantischen Konzeption im Auge hat, sondern einzelne Elemente erkennt, da sie aus dem Kontext genommen werden und so eine falsche Auslegung erfahren.

Die architektonische Beschaffenheit Kants Werk ist Grund dafür, dass ich in meiner Auseinandersetzung einen doch sehr weiten Bogen spanne. Ich bin um eine umfassende Darstellung der Moralphilosophie Kants bemüht, die auch die Tugendlehre miteinschließt und die Auseinandersetzung nicht an der Stelle enden lässt, wo die formale Bestimmung des kategorischen Imperativs geleistet ist, wie dies leider häufig der Fall ist. Wie die Darstellung der Tugendlehre zeigen soll, ist die Kantische Moralphilosophie mitnichten inhaltsleer, sondern gibt vielmehr eine Vorstellung davon, wie sich der Mensch konkret im Handeln orientieren kann.

Wie der Titel meiner Arbeit anzeigt, geht es mir wesentlich um zwei Momente, die ich mit Kant stark machen möchte: zum einen die Verankerung von Moralität im autonomen Subjekt und zum anderen die wesentliche Bedeutung dem Anderen zukommt. Dies sind die beiden Hauptstoßrichtungen meiner Untersuchung. Mit der Selbstzweckformulierung

⁵ Vgl.: Buchhammer, 272.

des kategorischen Imperativs und der argumentativen Zusammenführung von Autonomie, Vernunft und Freiheit wird im Folgenden die Unhintergebarkeit des Einzelnen für Moralität nachgewiesen werden. Die Bedeutung, die der Andere für den Einzelnen darstellt, wird ersichtlich, wenn man sich den Pflichten gegen andere, besonders den Liebespflichten, zuwendet. Kant verlangt das Eingehen auf konkrete Andere, um dem moralischen Sollensanspruch gerecht werden zu können. Wesentlich für das Aufzeigen der Bedeutung des Anderen ist die Bestimmung von Autonomie als Selbstgesetzgebung, die dabei die Selbstbestimmung des Anderen ins Zentrum rückt: „Will ich autonom handeln, so ist es primär die Selbstbestimmung der Anderen, auf die ich Bedacht zu nehmen habe.“⁶ Der Einzelne muss sich die Zwecke seiner Mitmenschen zu eigen machen, d. h. das Glücksstreben Anderer fördern, um dem Anspruch der eigenen moralischen Vollkommenheit zu genügen, d. h. Glückswürdigkeit zu erlangen.

Mein Ziel ist es, aufzuzeigen, worin auch in der Gegenwart die Bedeutung des Einzelnen als konkreten Einzelnen besteht, mit dem man in den Dialog, in das Gespräch eintreten muss, d. h. es geht auch um die interkulturelle Bedeutung der Kantischen Philosophie, die angesprochen werden soll und Hinweise für zwischenmenschliche Beziehungen geben kann. Auch Arendt ist in diesem Zusammenhang bedeutsam.

Durch die Verbindung der Kantischen Philosophie mit Arendt und Levinas sowie Hinweisen zu nachmetaphysischen Moralkonzeptionen soll auch eine Spur gelegt werden, die aus der geschlossenen Systematik von Kant hinausführt. Eine Spur soll auch sichtbar gemacht werden, die zeigt, wo Kant immer schon zugegen ist. Dabei wird sich zeigen, ob es Kant neu zu denken oder wieder zu ihm zurückzukehren gilt.

Kapitelübersicht:

Ihren Ausgang nimmt meine Untersuchung in Kapitel 2 bei Kants transzendentaler Erkenntnistheorie und der Frage der Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung und Metaphysik. Bekanntermaßen stellt Kants transzendentalphilosophischer Ansatz eine Revolution der Denkungsart dar, insofern er eine neue Zusammenführung des Sensualismus angelsächsischer Prägung und des Rationalismus französischer Prägung leistet, die er auf ihre gegenseitige Bedingtheit hin liest. Kant bestimmt die Grenzen menschlicher Vernunft und stellt das erkennende Subjekt in eine neue Beziehung zum zu erkennenden Objekt, „wodurch der Raum eröffnet wird für andere Sinndimensionen, zB.

⁶ Nagl-Docekal, Herta, zitiert nach: Buchhammer, 264.

Moral, Kunst, Religion.“⁷ Die drei Postulate der praktischen Vernunft – menschliche Freiheit, die Existenz Gottes und die unsterbliche Seele – argumentiert Kant in ihrem Zusammenhang dergestalt, dass Sittlichkeit ohne menschliche Freiheit nicht vorstellbar sei. Gott müsse als letzter Garant für die Einheit von Tugend und Glück, d. h. Glückwürdigkeit und Glückseligkeit, sorgen. Erfahren wir diese Einheit nicht im Diesseits, so dürfen wir auf ihre Erfüllung für die unsterbliche Seele im Jenseits hoffen.

Die wesentlichen Kernargumente der Kantischen Moralphilosophie werden in Kapitel 3 nachgezeichnet. Kant führt in seiner Argumentation vom Begriff des guten Willens über den Pflichtbegriff zum kategorischen Imperativ, der als synthetisches Urteil a priori im Menschen grundgelegt ist und einen moralischen Sollensanspruch an ihn heranträgt. Die Fundierung der Moral auf der Vernunftebene ist deshalb bedeutsam, weil sie es erlaubt, die mit empiristischen Konzeptionen von Moral verbundene Beliebigkeit, worin der Inhalt von Moral zu bestimmen sei, zu übersteigen. Die Ausformulierungen des kategorischen Imperativs wird zeigen, dass der teleologische Gehalt der Kantischen Moralphilosophie im Personbegriff besteht. Der Einzelne muss sich selbst und alle Anderen als selbst Zwecke Setzende, d. h. als autonomen Personen, in ihrer Würde achten. Der Einzelne ist nach Kant als Selbstgesetzgeber vorgestellt, der danach trachtet, der reinen praktischen Vernunft in ihm gerecht zu werden. Die Idee des Reichs der Zwecke soll eine Anschauung davon liefern, wie man sich eine Welt, in der der Anspruch des kategorischen Imperativs vollkommen realisiert ist, vorzustellen habe.

In Kapitel 4 wird Kants Tugendlehre vorgestellt, die eine inhaltliche Vorstellung davon gibt, wie man moralisch zu handeln habe. Auch für die Tugendlehre beansprucht Kant eine begründete Systematik aufzustellen, die ein oberstes Prinzip formuliert. Kant nennt zwei Leitsätze, an welchen sich das Handeln orientieren soll: die Entwicklung eigener moralischer Vollkommenheit und die Förderung fremder Glückseligkeit. Kant unterscheidet in diesem Zusammenhang Pflichten gegen sich selbst und Pflichten gegen andere, ihren Ursprung nehmen sie in der Selbstzweckformulierung des kategorischen Imperativs. Die zahlreichen Gebote und Verbote, die Kant thematisiert, lassen erkennen, dass die Kantische Moralphilosophie entgegen allen Vorurteilen mitnichten inhaltsleer ist.

Kapitel 5 setzt sich mit Einwänden auseinander, mit denen sich die Kantische Philosophie konfrontiert sieht. Wie es zu zeigen geben wird, können diese meist mit einem Hinweis auf ihre verkürzte Rezeption entkräftet werden. Mit Blick auf die

⁷ Buchhammer, 14.

Diskursethik wird etwa deutlich, dass gerade jene postmetaphysischen Moralkonzeptionen, die ihren Ausgang bei Kant nehmen, jedoch auch eine bewusste Transformation seiner Konzeption vornehmen, häufig hinter Differenzierungen zurückfallen, die bei Kant in einer besonderen Tiefe ausgearbeitet sind. Deshalb bauen die Theorien auf einem verkürzten Verständnis des Menschen und des Moralischen auf.⁸ Es gilt die Verkürzungen der Kantrezeption zurückzuweisen und aufzuzeigen, inwiefern nachmetaphysische Moralkonzeptionen zu Schiefungen führen können. Ein Beispiel hierfür wäre die Ausblendung der inneren Dimension von Moral, wobei diese bei Kant gerade das Kernstück seiner Moralphilosophie bildet: Der Mensch ist Selbstgesetzgeber und die eigene praktische Vernunft verpflichtet ihn, dem Sittengesetz Folge zu leisten. Das moralische Gefühl wirkt in ihm die Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz, das ihn Partikularinteressen und Neigungen unter diesen Anspruch unterzuordnen lässt. Vor dem Hintergrund der Ausführungen zu Kant gilt es aufmerksam zu sein, wo wir mit einem verkürzten Begriff des Menschen bzw. von Moral konfrontiert sind. So werden nachmetaphysische Moralkonzeptionen mit Nagl-Docekal zurückgewiesen, da es ihnen nicht glaubhaft gelinge, Moralität an einer anderen Stelle als im Einzelnen zu verankern.

Ein Forschungsausblick, der über die Auseinandersetzung mit Kant hinaus verweist, bildet mit Kapitel 6 den Abschluss meiner Arbeit. Gerade die systematische Geschlossenheit, die Kants Philosophie aufweist, möchte Levinas überwinden, der mit der Konstitution des Einzelnen, in der der Andere immer schon seinen Platz findet, einen Aufbruch der Totalität leistet. So wäre es äußerst lohnenswert, Levinas und Kant in einen fruchtbringenden Dialog zu bringen. Mit der Alteritätsphilosophie Emmanuel Levinas' wird die Frage aufgeworfen, inwiefern bei Kant die scheinbar nachträgliche Bedeutung des Anderen als konkreten Anderen schon bezüglich der erkenntnistheoretischen Frage der Subjektkonstitution Berücksichtigung finden sollte. Die Frage nach der Konstitutionsproblematik beantworten Kant und Levinas so von verschiedenen Ausgangspunkten aus. Spannend wäre es, Fragen an den jeweils anderen Ansatz zu stellen. Etwa bei Levinas die Frage nach einem Universalen zu stellen und bei Kant nach einer Subjektkonstitution, die immer auch ein Moment der Selbstentfremdung einschließt.

⁸ Vgl.: Nagl-Docekal, Herta (2014a): *Innere Freiheit. Grenzen der nachmetaphysischen Moralkonzeptionen*, Berlin/Boston: De Gruyter.

2 Die Kritik der reinen Vernunft als Propädeutik der Metaphysik

2.1 Kants Transzendentalphilosophie

Es ist Kants Vermögen, den Wahrheitsanspruch der bisherigen Philosophie in Frage zu stellen und aufzuzeigen, unter welchen Bedingungen Metaphysik möglich ist. Die Grundfrage der Kantischen Philosophie insgesamt ist, ob es Metaphysik als Wissenschaft geben kann. Die Notwendigkeit der Frage der Möglichkeit von Metaphysik steht für Kant dabei außer Frage, denn die Gegenstände, von denen Metaphysik handelt, stellen die letzten Sinnfragen menschlicher Existenz dar, die nach einer Antwort drängen, jedoch weder von positiver noch empirischer Wissenschaft zu beantworten sind. Dass sich dem Menschen als Vernunftwesen metaphysische Fragen stellen, beschreibt er in der *Kritik der reinen Vernunft* beschreibt. Dies unabhängig davon, ob sie in einem wissenschaftlichen Sinn beantwortet werden können oder nicht:

„Nun ist aber diese Art von Erkenntnis in gewissem Sinne doch auch als gegeben anzusehen, und Metaphysik ist, wenngleich nicht als Wissenschaft, doch als Naturanlage (*metaphysica naturalis*) wirklich. Denn die menschliche Vernunft geht unaufhaltsam, ohne daß bloße Eitelkeit des Vielwissens sie dazu bewegt, durch eigenes Bedürfnis getrieben bis zu solchen Fragen fort, die durch keinen Erfahrungsgebrauch der Vernunft und daher entlehnte Prinzipien beantwortet werden können, und so ist wirklich in allen Menschen, sobald Vernunft sich in ihnen bis zur Spekulation erweitert, irgendeine Metaphysik zu aller Zeit gewesen, und wird auch immer darin bleiben.“⁹

Als metaphysisches Wesen ist der Mensch mit Fragen konfrontiert, die er nicht abweisen kann, auf die sich jedoch auch keine Antworten finden lassen, so Kant. Entsprechend beschreibt Grondin den Menschen als ein „von Natur aus [...] metaphysisches bzw. [...] metaphysische Fragen stellendes Wesen“.¹⁰ Das menschliche Bedürfnis nach Metaphysik ist evident:

„Auf diese grundsätzlichen, unumgänglichen Orientierungsfragen, die heute natürlich andere Formen annehmen können, kann nur eine Metaphysik antworten. Ist aber eine solche Metaphysik möglich? Dies ist Kants Frage an die Philosophie, an eine Philosophie, die vergessen hat, dass ihre wesentlichen Fragen von den positiven Wissenschaften weder gelöst noch abgelöst werden können, so erfolgreich diese in dem beschränkten Umkreis ihrer spezifischen Problemstellungen auch erscheinen mögen.“¹¹

⁹ Kant, Immanuel (2014): *Kritik der reinen Vernunft*, hg. v. Wilhelm Weischedel, 20. Aufl., Suhrkamp: Frankfurt a. M. (= Werkausgabe Bd. III, IV), 60.

¹⁰ Grondin, Jean (2013): *Immanuel Kant zur Einführung*, 5. korr. Aufl., Hamburg: Junius, 14.

¹¹ Ebd., 13.

Die Frage nach der Möglichkeit von Metaphysik ist somit die entscheidende in Kants gesamtem Werk. In seiner *Kritik der reinen Vernunft* beantwortet Kant die Frage, was die menschliche Vernunft zu leisten vermag und wie deren Quelle, Umfang und Grenzen zu bestimmen sind. Er will ausloten, wie es um die Wissensmöglichkeit von Metaphysik bestellt ist. Metaphysik ist dabei als Gerichtshof vorzustellen, „der die falschen von den rechtmäßigen Ansprüchen der Vernunft scheiden soll“.¹² Der Gerichtshof prüft die legitimen Ansprüche der reinen Vernunft, der Metaphysik. Die reine Vernunft untersucht ihre eigene Möglichkeit. Sie sitzt über sich selbst zu Gericht: „Die Kritik der reinen Vernunft ist die Selbstprüfung und Selbstrechtfertigung der erfahrungsunabhängigen Vernunft“.¹³ Da die metaphysische Vernunft einerseits zur Überschätzung der eigenen Erkenntnismöglichkeit neigt und andererseits zu Schlüssen gelangt, deren Rechtfertigung nicht umstritten ist, bedarf es dieser kritischen Prüfung. Kant verbindet mit seiner Kritik nicht nur den Anspruch, bisherige Irrtümer der Metaphysik aufzuweisen, sondern auch ihre rechtmäßigen Ansprüche zu sichern.¹⁴ Der Metaphysik müsse eine Kritik der Metaphysik, das ist eine Verständigung über die Möglichkeit von Metaphysik, vorausgehen. Anders wäre eine solche nicht haltbar.

„Diese Untersuchung, die wir eigentlich nicht Doktrin, sondern nur transzendente Kritik nennen können, weil sie nicht die Erweiterung der Erkenntnisse selbst, sondern nur die Berichtigung derselben zur Absicht hat, und den Probestein des Werts oder Unwerts aller Erkenntnisse a priori abgeben soll, ist das, womit wir uns jetzt beschäftigen. Eine solche Kritik ist demnach eine Vorbereitung, wo möglich zu einem Organon, und wenn dies nicht gelingen sollte, wenigstens zu einem Kanon derselben, nach welchem allenfalls dereinst das vollständige System der Philosophie der reinen Vernunft [...] dargestellt werden könnte.“¹⁵

Kritik hat die „Aufgabe, den Prüfstein aller Erkenntnisse a priori abzugeben“.¹⁶ Erst eine solche Prüfung erlaubt es, eine Metaphysik zu formulieren. Anders ausgedrückt: Der Transzendentalphilosophie muss eine transzendente Kritik vorausgehen. Die kritische Transzendentalphilosophie geht der Frage nach, wie es um das Erkenntnisvermögen der menschlichen Vernunft bestellt ist. Kant nennt sie auch theoretische oder spekulative Vernunft. Sie muss von der praktischen Vernunft unterschieden werden, dem Vermögen zu wollen.¹⁷

¹² Grondin, 18.

¹³ Höffe, Otfried (2000): *Immanuel Kant*, 5., überarb. Aufl., München: Beck, 48.

¹⁴ Vgl.: Grondin, 19.

¹⁵ KrV, 63.

¹⁶ Grondin, 21.

¹⁷ Vgl. Höffe, 44.

Das Neue der Kantischen Philosophie ist demnach, dass sie nicht länger als Metaphysik anfängt, sondern als Theorie der Philosophie ihre eigenen Möglichkeiten prüft, somit als Theorie einer wissenschaftlichen Metaphysik einsetzt. Die Frage nach der Möglichkeit von Metaphysik als Wissenschaft kommt einer in der Philosophie bislang unbekannten Radikalität gleich, so Höffe: „Die verschärfte Radikalität wird nur durch eine neue, gründlichere Denkweise möglich. Kant entdeckt sie in der transzendentalen Vernunftkritik. Mit ihrer Hilfe erörtert er die Leistungsfähigkeit der Vernunft und begründet ein autonomes wissenschaftliches Philosophieren, aber auch dessen prinzipielle Grenze.“¹⁸

Kants kritische Transzendentalphilosophie stellt einen Umbruch in der Philosophiegeschichte dar. Sie bedeutet eine Abkehr von der Schulmetaphysik von Rationalisten wie etwa Descartes, Spinoza, Leibniz oder Wolff, die dem Menschen bestimmte Grundannahmen zuschreiben, ohne vorangegangene Vernunftkritik betrieben zu haben. Eine solche Vorgehensweise lehnt Kant ab, da ihre Grundannahmen dogmatisch seien. Metaphysik bestimmt er „nicht mehr als ein Vernunftsystem, sondern als ‚eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft‘, ohne freilich die Grenzen schon genau angeben zu können“.¹⁹

Kant macht die Unterscheidung zwischen Empirie und Transzendentalphilosophie geltend. Die autonome wissenschaftliche Philosophie kann als Vernunftwissenschaft, so Kant, nicht auf empirischen Elementen gründen. Die transzendente Vernunftkritik vermöge „die erfahrungsunabhängigen Elemente methodisch [zu] finden und systematisch dar[zustellen“.²⁰ Metaphysik, jenseits der Naturerfahrung, verlangt es, unabhängig von der Erfahrung zu Erkenntnissen zu kommen. Bekanntlich war es der Empirist David Hume, der Kant aus seinem dogmatischen Schlummer gerissen und seine Philosophie wesentlich bestimmt hat. „Kant läßt sich von Humes Kritik an der dogmatischen Metaphysik überzeugen [...], doch erkennt er die empiristisch-skeptischen Folgerungen nicht an.“²¹ Dieser grundlegend neue Zugang Kants revolutioniert die bisherige Philosophie, die nun auf ein sicheres Fundament gestellt wird, so der Anspruch Kants, der zum kritischen, vorurteilsfreien Denken auffordert.

Mit der „transzendentalen Differenz“ gibt Kant in seiner *Kritik der reinen Vernunft* Auskunft darüber, welche Vorbedingungen und Voraussetzungen das Erkennen hat.

¹⁸ Höffe, 12-13.

¹⁹ Ebd., 32.

²⁰ Ebd., 14.

²¹ Ebd., 32.

Erkennen, so Kant, sei möglich, da es ein zu erkennendes Objekt und ein erkennendes Subjekt gibt. Die Erkennung und Erkenntnis des Objekts ist immer an das erkennende Subjekt gebunden. Ohne das erkennende Subjekt gebe es kein Erkennen. Für den Menschen bedeutet dies, dass er sich seiner selbst als erkennendes Subjekt bewusst werden muss und als solches Bedingung und Voraussetzung von Erfahrung und Erkenntnis ist. Wäre der Mensch nicht erkennendes Subjekt, wäre ihm kein Erkennen möglich. Das erkennende Subjekt ist dabei nicht der eigentliche Gegenstand des Erkennens. Dies kann am Bild von *Auge und Gesichtsfeld* anschaulich gemacht werden, das Ludwig Wittgenstein in seinem *Tractatuslogico-philosophicus* beschreibt: Das Subjekt verhält sich zum Objekt wie das Auge zum Gesichtsfeld. Das menschliche Auge ist die Voraussetzung dafür, dass der Mensch ein Gesichtsfeld hat. Das Gesichtsfeld ist erst durch das Auge möglich. Das Auge ist der Eröffnungsgrund dafür, dass der Mensch etwas sehen kann. Das Auge selbst ist dabei nicht Teil seines Gesichtsfeldes: „Wo in der Welt ist ein metaphysisches Subjekt zu merken? / Du sagst, es verhält sich hier ganz, wie mit Auge und Gesichtsfeld. Aber das Auge siehst du wirklich nicht. Und nichts am Gesichtsfeld läßt darauf schließen, daß es von einem Auge gesehen wird.“²²

Die transzendente Differenz geht jeder Erfahrung und Erkenntnis voraus. Da alles Erkannte Objekt der je eigenen Erkenntnis ist, ist Erkenntnis je subjektiv. Für den Erkenntnisprozess bedeutet dies, dass wir die Dinge nicht so erkennen können, wie sie sind. Die Erkenntnis, so Kant, solle sich nicht länger nach den Gegenständen, sondern die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten.²³ „Wir erkennen die Dinge nur, indem wir sie erfahrend zu Objekten machen, also sie vergegenständlichen. Vom Seienden *an sich selbst*, also gewissermaßen jenseits der Objektivierung in unserer Erkenntnis, kann nur grenzbegrifflich die Rede sein.“²⁴ Subjekt und Objekt nehmen mit Kant somit eine neue Stellung zueinander ein, weshalb von einer „kopernikanischen Wende“ gesprochen werden kann. Die „kopernikanische Revolution [besteht] nicht mehr darin, »das Sein dem Subjekt zu unterwerfen, sondern im Gegenteil darin zu zeigen, daß das Subjekt, da es der Autor seiner Erkenntnis ist, das Sein nicht erfassen kann«.“²⁵ Entscheidend ist Kants Grenzziehung zwischen dem „Ding an sich“, das einen Grenzbegriff für den Menschen darstellt, und der Erscheinung für uns. Der Empirie ist es

²² Wittgenstein, Ludwig, zitiert nach: Anzenbacher, Arno (1992): *Einführung in die Ethik*, 1. Aufl., Düsseldorf: Patmos-Verlag, 44.

²³ Vgl.: Höffe, 53.

²⁴ Anzenbacher, 45.

²⁵ Rogozinski, Jacob: Der Aufruf des Fremden. Kant und die Frage nach dem Subjekt, in: *Die Frage nach dem Subjekt*, hg. v. Manfred Frank u.a., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 192-229, 199.

wie dem Verstand nicht möglich, die „Dinge an sich“ zu erkennen. Die Dinge können für uns nach Kant nur Erscheinungen sein, denn „die Gegenstände der objektiven Erkenntnis [erscheinen] nicht von selbst [...], sondern [müssen] vom (transzendentalen) Subjekt zur Erscheinung gebracht werden [...]“²⁶ und seine kritische Transzendentalphilosophie zeigt, dass „ihr Gegenstand kein subjektunabhängiges An-sich ist, sondern erst durch die apriorischen Bedingungen des erkennenden Subjekts konstituiert wird“.²⁷ Wie das „Ding an sich“, die Welt objektiv wirklich sei, könne der Mensch nie erkennen. Unsere Erkenntnisorgane und unsere Verstandeskategorien geben vor, wie wir die Welt erkennen können. Der Mensch kann die Welt nie anders als menschlich wahrnehmen. Wir können diesen Umstand mit der Metapher einer „Brille“ beschreiben, die wir aufhaben und die festlegt, wie wir die Welt wahrnehmen. Auch der Schriftsteller Heinrich von Kleist bedient sich in einem Brief an seine Frau Wilhelmine von Zenge diesem Bild, um zu verdeutlichen, inwiefern die Welt, wie wir sie wahrnehmen, unser Konstrukt ist.

„Wenn alle Menschen statt der Augen grüne Gläser hätten, so würden sie urteilen müssen, die Gegenstände, welche sie dadurch erblicken, sind grün – und nie würden sie entscheiden können, ob ihr Auge ihnen die Dinge zeigt, wie sie sind, oder ob es nicht etwas zu ihnen hinzutut, was nicht ihnen, sondern dem Auge gehört. So ist es mit dem Verstande. Wir können nicht entscheiden, ob das, was wir Wahrheit nennen, wahrhaft Wahrheit ist, oder ob es nur so scheint.“²⁸

Nach Kant ist Erkenntnis letztlich nur möglich, weil zwei Faktoren zusammenspielen: die sinnliche Anschauung, die Erfahrung, und der Verstand. Kant unterscheidet in diesem Zusammenhang die Begriffe a priori und a posteriori. Die Bezeichnung a priori ordnet er Erkenntnissen zu, deren Ursprung die Vernunft ist. Der Begriff a posteriori bezeichnet Erkenntnisse der Erfahrung. Ein weiteres Begriffspaar bietet Kant, wenn er von analytischen bzw. synthetischen Urteilen spricht, die er einander gegenüberstellt. Analytisch bezeichnet er jene Urteile, „deren Prädikat schon versteckterweise im Begriff des Subjekts enthalten ist“.²⁹ Ein Beispiel hierfür wäre die Aussage „Alle Körper sind ausgedehnt.“ Die Wahrheit dieser Aussage kann unabhängig von aller Erfahrung bestätigt bzw. erkannt werden, da der Begriff Körper die Ausgedehntheit im Raum in sich enthält. Im Unterschied dazu erweitern synthetische Urteile die Kenntnis über das Subjekt. Die Kombination dieser beiden Begriffspaare führt uns zu vier Kombinationsmöglichkeiten (analytische Urteile a posteriori, synthetische Urteile a posteriori, analytische Urteile a

²⁶ Höffe, 54.

²⁷ Ebd., 68.

²⁸ Von Kleist, Heinrich, zitiert nach: Fischill, Christian (2013): *Philosophie*, 4., aktual. Aufl., Linz: Veritas.

²⁹ Höffe, 56.

priori und synthetische Urteile a priori), wobei die Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori die entscheidende Frage für die Möglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft darstellt.³⁰ „Somit lautet die Grundfrage der Kritik der reinen Vernunft: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“ Sie ist zugleich die Schicksalsfrage der Philosophie. Von der Antwort hängt es nämlich ab, ob die Philosophie ein eigenes Untersuchungsobjekt hat und es eine von den analytischen und empirischen Wissenschaften verschiedene, genuin philosophische Erkenntnis geben kann.“³¹

Mit seiner Transzendentalphilosophie stellt Kant eine Synthesis zwischen Rationalismus und Empirismus dar. Er verbindet beide, indem er die reinen Vernunftideen als regulative Prinzipien im Dienst der Erfahrung erläutert: „Damit [...] die Metaphysik den Rang einer Wissenschaft erlangt, schlägt Kant für sie [...] eine Revolution der Denkungsart vor, die [...] das erkennende Subjekt in eine schöpferische Beziehung zum Objekt bringt.“³² Man brauche sowohl Sinneserfahrungen als auch den Verstand, um zu Erkenntnissen zu kommen: „Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“³³ Raum und Zeit werden von Kant als notwendige apriorische Strukturen des erkennenden Subjekts erkannt.³⁴

Die Möglichkeiten bzw. auch die Grenzen von Metaphysik sind an der Stelle geltend zu machen, wo der Mensch versucht, Erkenntnisse über die Welt jenseits der Erscheinung zu gewinnen. Solche sind im verwehrt. Das „Ding an sich“, das für den Menschen verstandesmäßig uneinholbar ist, nennt Kant „Idee“, sie ist in der Vernunft verankert.

Das Ergebnis Kants Unternehmens ist eine kritische Grenzbestimmung menschlichen Wissens. „(D)iese ‚negative‘ Erkenntnis selber aber ist eine Funktion der Vernunft, mit der wir also eine Art ‚Wissen des Nichtwissens‘, nämlich des Nichtwissens im Sinne der Realerkenntnis durch den ‚transzendenten Verstandesgebrauch‘ und damit des Wissens der ‚Grenzen‘ dieses Verstandesgebrauches, vollziehen.“³⁵ Das Wissen um die Grenze menschlicher Vernunft ist bedeutsam. Im Über-die-Grenze-hinaus-Sein ist der Mensch immer schon über die innerweltlichen Relationen hinaus erhoben, insofern er um die Welt in ihrer Immanenz Bescheid weiß. Er ist auf einen archimedischen Punkt verwiesen, der

³⁰ Vgl.: Höffe, 58.

³¹ Ebd., 58.

³² Ebd., 52.

³³ KrV, 98.

³⁴ Vgl.: Höffe, 77.

³⁵ Heintel, Erich, zitiert nach: Buchhammer, 190.

ihn in der Welt über die Welt erhebt. Im transzendierenden Denken wird ihm deutlich, dass die Welt nichts Absolutes und Letztes ist.

2.2 Die transzendentalen Ideen

Kants *Kritik der praktischen Vernunft* nimmt ihren Ausgang in dieser Bestimmung und Grenzziehung. Indem Kant die Grenzen des Verstandeswissens aufzeigt, dass jenseits der Erfahrung keine sicheren Erkenntnisse möglich sind, zeigt er zugleich den Geltungsanspruch von Wissen bzw. Glauben auf:

„Kant geht es „um die ‚Ordnung der Zwecke‘ [...], d. h. gewissermaßen um die Rangordnung menschlicher Interessen und Sinnansprüche im Gesamtraum der praktischen Vernunft.“ Die Kritik der reinen Vernunft leistet eine „begründete Einsicht in die Unwissenheit [...], da sich nur von ihr her die Grenze des Sinnanspruches theoretischer Sätze überhaupt vermitteln und der auf diese Weise erschlossene Bereich im Sinne der ‚Ordnung der Zwecke‘ jeweils differenzieren lässt.“³⁶

Wissenschaftliche Erkenntnisse sind demnach in ihrem Geltungsanspruch beschränkt. Die Vernunft verweist notwendig über sie hinaus. Da sie danach strebt, zu allem Bedingten ein Unbedingtes aufzufinden, gelangt der Mensch zu den transzendentalen Ideen, die eine „systematische Einheit aller Erfahrung“ vermögen.³⁷ Es liegt im natürlichen Interesse der Vernunft, zu diesem Abschluss zu kommen. Die Vernunft als oberste Erkenntniskraft denkt das Unbedingte zwar, kann dies aber nicht erkennen.³⁸ Sie gelangt zu drei transzendentalen Ideen: menschlicher Freiheit, unsterblicher Seele und Existenz Gottes. „Freiheit, Sittlichkeit und die Idee von Gott weisen über die ‚Welt‘ hinaus, sind aber in dieser Art Wissen ein Wissen des Nichtwissens, das uns immer wieder zurückwirft auf diese Welt: die Spannung zwischen Immanenz, in der wir nicht aufgehen können und dürfen, und Transzendenz, die wir nicht erkennen können und dürfen, ist unsere ‚Bestimmung‘, heißt: ‚Menschsein‘.“³⁹ Die drei Ideen betreffen „etwas, worunter alle Erfahrung gehört, welches aber selbst niemals Gegenstand der Erfahrung ist“⁴⁰ und haben eine regulative Bedeutung.⁴¹ „Es handelt sich um drei Gegenstände, die unsere Vernunft interessieren, aber das Interesse, das sie ihnen entgegenbringt, ist nicht theoretischer, sondern praktischer Art [...]“.⁴² Die schlechthin entscheidenden Fragen, mit denen der

³⁶ Buchhammer, 192.

³⁷ Höffe, 135

³⁸ Vgl.: ebd., 136.

³⁹ Buchhammer, 191-192.

⁴⁰ KrV, 320.

⁴¹ Vgl.: Höffe, 138.

⁴² Grondin, 91.

Mensch konfrontiert ist und auf die er Antworten finden möchte, sind somit, ob es menschliche Freiheit gibt, ob ein Gott ist und ob es ein künftiges Leben gibt.

Die Ideen stellen transzendente Ideale vor. Ein transzendentes Ideal, das ist „eine Vorstellung a priori, die diesseits der Erfahrung, gleichsam hinter ihrem Rücken liegt und trotzdem mit ihr notwendig verknüpft ist. Das transzendente Ideal ist ein notwendiges Prinzip, um die Wissenschaften, verstanden als umfassende und systematische Erfahrung, möglich zu machen.“⁴³ Die Vernunftideen stellen die Prinzipien der Vollständigkeit des Erkennens dar. Sie liegen in der „Folgerichtigkeit des Denkens“.⁴⁴ Ihre Aufgabe für die Erkenntnis ist es, die Vorstellung eines absoluten Ganzen zu ermöglichen:

„[...] die kategorial verfaßte Einzelerkenntnis führt zwar zu einem objektiven Wissen, bringt aber nicht den systematischen Zusammenhang des Wissens in einer Wissenschaft zustande. Den Zusammenhang gewinnen wir erst, wenn wir uns von Vorstellungen eines absoluten Ganzen, den Vernunftideen, leiten lassen. Durch die Ideen werden die in der Erfahrung gewonnenen Begriffe und Aussagen auf Vollständigkeit hin orientiert.“⁴⁵

Auch kann unsere Vernunft zwar Ideen postulieren, jedoch kann der Mensch bezüglich des theoretischen Vernunftgebrauchs zu keinen Erkenntnissen gelangen, wie es der erfahrungsbezogene Verstand vermag. Zu den drei transzendentalen Ideen der unsterblichen Seele, des Dasein Gottes und der menschlichen Freiheit gelangt der Mensch nur durch Vernunftschlüsse, sogenannte Syllogismen. Aus der Erfahrung lassen sich keine Aussagen oder Erkenntnisse über diese treffen. Da die empirischen Wissenschaften und die Vernunft das Dasein Gott, die Unsterblichkeit der Seele und menschliche Freiheit weder belegen noch widerlegen können, bedeutet dies, dass die Glaubwürdigkeit der Ideen einzig auf der Schlüssigkeit reiner Syllogismen gründet. Nach Kant sind entsprechend auch alle Gottesbeweise abzulehnen. Theoretisch lässt sich über Gott gar nichts sagen.⁴⁶

Die Vernunftideen sind für den Menschen jedoch nicht entbehrbar, die Vernunft denkt die Ideen mit Notwendigkeit. Ihre Bedeutung besteht darin, dass sie als Prinzipien der Vollständigkeit des Erkennens beschreiben werden können. „Vernunft ist die Fähigkeit systematischen Denkens, die Fähigkeit ein Warum zu allem Darum zu besorgen.“, wie Beck dies beschreibt.⁴⁷ „Diese Sorge um das Ganze und das Prinzipielle macht die wahre

⁴³ Höffe, 155.

⁴⁴ Ebd., 164.

⁴⁵ Ebd., 164.

⁴⁶ Ebd., 151.

⁴⁷ Beck, Lewis White (1995): *Kants „Kritik der praktischen Vernunft“*. Ein Kommentar, 3., unverändert. Aufl., München: Fink, 33.

Würde der Vernunft aus.“⁴⁸ Die Vernunft vermag keine Erkenntnisse über die Ideen Freiheit, Unsterblichkeit und Gott zu gewinnen, doch sie gibt sie uns notwendig auf, denn erst durch ihre Annahme ist ein umfassendes Verständnis von Wissenschaft möglich. Die Vernunft vermag es, über den erfahrungsbezogenen Verstand hinauszugehen, dies ist durch die Ideen angezeigt. Die Zunahme an Erkenntnissen, der Fortschritt der Wissenschaft ist gegeben. Doch ist es der wissenschaftlichen Forschung verwehrt, diese Vollkommenheit je zu erreichen. „[D]ie Vollständigkeit [ist] nie gegeben und doch stets aufgegeben [...]“.⁴⁹ Anliegen der Vernunft ist es, Prinzipien für die vom Verstand hervorgebrachten Urteile anzugeben, diese somit auf ein Einheitsprinzip zurückzuführen.⁵⁰ Die Auffindung des Absoluten gründet in der reinen Vernunft. Die Vernunft ist damit „zur Metaphysik verurteilt“.⁵¹

Bezüglich der Antinomie der reinen praktischen Vernunft merkt Kant an, dass ihr Wesen darin besteht, sowohl die Thesis als auch die Antithesis der praktischen Postulate hervorzubringen, weshalb man von einer Zerrissenheit zwischen den metaphysischen Trieben und den wissenschaftlichen Ansprüchen der Vernunft sprechen kann.⁵² Gerade der scheinbare Widerspruch der Vernunft hat Kant, so schreibt er, aus seinem dogmatischen Schlummer geweckt.⁵³ Kant ist davon überzeugt, dass es die Kritik vermag, zur Auflösung jeglicher Antinomien wenigstens einen Schlüssel darzureichen.⁵⁴ Ergebnis der *Kritik der reinen Vernunft* ist, dass sich die transzendentalen Ideen zwar nicht gewiss erkennen lassen, aber ihre Möglichkeit lässt sich zumindest annehmen und behaupten.

2.3 Von der theoretischen zur praktischen Philosophie

Die Denkmöglichkeit von Gott, Seele und menschlicher Freiheit ist Ausgangspunkt für Kants gesamte praktische Philosophie und wird in Form der Idee eines *modus intelligibilis* sichtbar. Aus diesen Untersuchungsergebnissen schließt Kant, dass Metaphysik, wie sie bis in seine Gegenwart verstanden wurde, zurückzuweisen ist, da sie auf der theoretischen Vernunft gründet und somit ein über die Erfahrung hinausgehendes Wissen anstrebt. Mit Kant ist dieser Anspruch zurückzuweisen. Jedoch bedeutet dies nicht, dass Metaphysik

⁴⁸ Grondin, 76.

⁴⁹ Höffe, 168.

⁵⁰ Vgl.: Grondin, 71.

⁵¹ Ebd., 73.

⁵² Vgl.: ebd., 80.

⁵³ Vgl.: ebd., 81.

⁵⁴ KrV, 14.

schlechthin unmöglich wäre. Vielmehr leistet Kant ihre grundsätzliche Umorientierung: „Kant räumt mehrfach ein, dass das Ergebnis der Dialektik im Wesentlichen negativ ausfällt. Die Metaphysik kann sich nicht mehr auf die syllogistischen Kräfte der rein theoretischen Vernunft stützen, da sich diese als unfähig erweist, eine Brücke zwischen ihren Fiktionen und dem wahren Sein oder irgendwelcher Objektivität zu schlagen.“⁵⁵

Die Erneuerung der Metaphysik, die mit Kant geleistet ist, besteht wie gesagt darin, dass der praktische Gebrauch der reinen Vernunft zur Untersuchung gelangt und auf ihm das neue Gebäude der Metaphysik aufgebaut wird. Auf diesem Weg gelangt Kant zu den synthetischen Urteilen a priori. Die Abwendung vom Theoretischen hin zum Praktischen kann mit den Kantischen drei Grundfragen *Was kann ich wissen?*, *Was soll ich tun?* und *Was darf ich hoffen?* in Verbindung gebracht werden. Dabei zeigt sich, dass bloß letztere sowohl die spekulative als auch die praktische Vernunft betrifft bzw. vereint. Die Auseinandersetzung mit der Frage, was wir hoffen dürfen, zeigt uns, inwiefern in der *Kritik der reinen Vernunft* das grundlegende Anliegen der Metaphysik enthalten ist. Metaphysik zielt nach Kant auf Glückseligkeit, das ist „seelische Seligkeit, die nicht von dieser Welt ist“.⁵⁶ Kant bezeichnet sie auch als höchstes Gut. Der Mensch ist vor die Aufgabe gestellt, sich des höchsten Glücks als würdig zu erweisen. Dies erreicht er, hier greift Kant auf die Grundfrage *Was soll ich tun?* zurück, durch die Achtung vor dem Sittengesetz. „Diese notwendige Verknüpfung zwischen der Vernunftthoffnung und ihrer moralisch verdienten Verwirklichung bildet das Ideal des höchsten Guts in der ersten Kritik“.⁵⁷ Offen bleibt in der *Kritik der reinen Vernunft* die Frage, ob „der Sprung von diesem Interesse zur Realität eines Gegenstandes, der sich in keiner Erfahrung geben lässt“ gerechtfertigt ist. Erst in seinen späteren Schriften liefert Kant hierauf eine Antwort.⁵⁸

Die menschliche Vernunft postuliert das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele deshalb mit Notwendigkeit, da sie mit dem moralischen Gesetz aufs Innerste verbunden sind, welches das höchste Gut zum letzten Ziel hat. Die Glückseligkeit und Glückwürdigkeit sind der Schlüssel auf Kants Antwort auf die Frage *Was darf ich hoffen?* und *Was soll ich tun?*

„Sich dem moralischen Gesetz unterworfen zu finden impliziert zugleich die Annahme des höchsten Guts und seiner doppelten Bedingung der Möglichkeit, Gott und der Unsterblichkeit.

⁵⁵ Grondin, 87.

⁵⁶ Ebd., 95.

⁵⁷ Ebd., 96.

⁵⁸ Ebd., 97.

[...] Die Metaphysik resultiert somit aus der Logik des ethischen Verpflichtetseins. Der Objektivitätsanspruch der Postulate der praktischen Vernunft hängt an der unbezweifelbaren Objektivität, d.h. hier der Allgemeingültigkeit des moralischen Gesetzes und der Rationalität, die es der menschlichen Existenz eröffnet.⁵⁹

Grondin gibt den Hinweis, dass Kant in der ersten Fassung seiner *Kritik der reinen Vernunft* der Unsterblichkeit der Seele und der Existenz Gottes noch einen anderen Stellenwert zuschreibt, als dies später der Fall ist. Die erste Fassung seiner Kritik ist noch dem Leibniz'schen Gedanken eines Systems der sich selbst lohnenden Moralität (1781) verpflichtet. Kant setzt Gott hier als „innere praktische Notwendigkeit“ voraus, die den moralischen „Gesetzen Effekt zu geben“ vermag.⁶⁰ Nimmt man, so Kant zu dieser Zeit, Gott und künftiges Leben nicht an, bedeute dies, dass die moralischen Gesetze bloß Einbildung sein können. „Einen solchen [weisen Urheber und Regierer], samt dem Leben in einer solchen Welt, die wir als eine künftige ansehen müssen, sieht sich die Vernunft genötigt anzunehmen, oder die moralischen Gesetze als leere Hirngespinnste anzusehen, weil der notwendige Erfolg derselben, den dieselbe Vernunft mit ihnen verknüpft, ohne jene Voraussetzung wegfallen müßte.“⁶¹ Erst 1788 spricht Kant bezüglich Unsterblichkeit und Gott von Postulaten. Das Reich des Praktischen denkt er nun unabhängig von der Idee eines Weltregierers, wodurch der praktischen Vernunft eine neugewonnene Autonomie zugeschrieben ist. Die Postulate werden dadurch zu „postulierten Konsequenzen des moralischen Handelns »herabgestuft«“. ⁶² Der Hinweis auf die Postulate bildet nun die Antwort auf die der *Kritik der reinen Vernunft* zugrundeliegenden Frage nach dem möglichen Umfang der reinen Vernunft und deren rechtmäßigen Gebrauch. Auf die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik ist eine glaubwürdige Antwort gefunden und die Grenzen einer glaubwürdigen Metaphysik sind dadurch abgesteckt. „Das praktische Postulat der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der Seele, nicht die theoretische Einsicht in sie, fasst all das zusammen, was sich die Vernunft in der Ausarbeitung des Ideals des höchsten Guts erhoffen darf.“⁶³ Kant entkräftet den möglichen Einwand, dass dieses Ergebnis ein sehr bescheidenes ist, dass auch „der gemeine Verstand“ soviel ausrichten hätte können, mit der Frage: „Aber verlangt ihr denn, daß ein Erkenntnis, welches alle Menschen angeht, den gemeinen Verstand

⁵⁹ Grondin, 99.

⁶⁰ Ebd., 100.

⁶¹ Ebd., 100.

⁶² Ebd., 101.

⁶³ Ebd., 102.

übersteigen, und euch nur von Philosophen entdeckt werden solle?“⁶⁴ Die Leistung der Kantischen Kritik ist das Auffinden eines tragbaren Fundaments:

„[Nämlich], der künftigen Metaphysik einen neuen Weg zu weisen, einen der reinen praktischen Vernunft, die in ihrem kategorischen Befehl und in der Koexistenz des vom Ideal des höchsten Guts gekrönten Systems der Sittlichkeit, des Systems der Freiheit, ihre Wirksamkeit zeigt. Ausgehend von diesem Prinzip unternimmt es Kant, die Grundprobleme der Metaphysik einer Lösung zuzuführen.“⁶⁵

Eine Metaphysik aus dem Sittlichen: Moralität ist jedem vernunftbegabten Wesen in Form des moralischen Urteils gegeben.⁶⁶ Diese Tatsache zeigt sich, wenn wir uns vor Augen führen, dass Kants Sittenmetaphysik als eine Moral der Autonomie bestimmt werden kann.⁶⁷

Es ist Kants Beitrag, dass er philosophisch aufweist, dass dem Empirischen notwendigerweise etwas Nicht-Empirisches vorausgeht. „Eines der zentralen Anliegen KANTS war der Aufweis, dass sowohl unsere theoretische Erkenntnis als auch unsere Praxis Voraussetzungen implizieren, die den Rahmen einer jeden empirischen Philosophie sprengen.“⁶⁸ So zeigt Kants Transzendentalphilosophie auch, dass sich auf empirischen Grundlagen keine hinreichende, keine umfassende Begriffsbestimmung des Moralischen gewinnen lässt. Insofern kann die *Kritik der reinen Vernunft* als Propädeutik der Metaphysik gelesen werden. Für die Moral bedeutet das, dass sie in metaphysischen Voraussetzungen gründen muss. Kants Moralphilosophie setzt somit eine Auseinandersetzung mit seiner Transzendentalphilosophie voraus. Dass die *Kritik der reinen Vernunft* als Vorarbeit für Kants praktische Philosophie dient, zeigt den Vorrang des Praktischen vor der theoretischen Vernunft, den Kant betont.

Über die Aufgabe in theoretischer Hinsicht zur Vollkommenheit zu gelangen hinaus haben die Vernunftideen praktische Bedeutung. Die eine menschliche Vernunft wird entweder theoretisch oder praktisch gebraucht. In beiden Fällen geht es darum, den Bereich der Sinne zu übersteigen.

Mit der *Kritik der reinen Vernunft* wird das Feld der praktischen Philosophie eröffnet. „Folglich, wenn es überall einen richtigen Gebrauch der reinen Vernunft gibt, in welchem Fall es auch einen Kanon derselben geben muß, so wird dieser nicht den spekulativen, sondern den praktischen Vernunftgebrauch betreffen, den wir also jetzt untersuchen

⁶⁴ KrV, 695.

⁶⁵ Grondin, 104.

⁶⁶ Vgl.: ebd., 106.

⁶⁷ Vgl.: ebd., 106.

⁶⁸ Anzenbacher, 43.

wollen.“⁶⁹ Das Ergebnis der *Kritik der reinen Vernunft* zeigt sich im Übergang zur praktischen Philosophie.⁷⁰ „Praktisch ist alles, was durch *Freiheit* möglich ist, so Kant.“⁷¹ Ihren letzten Zweck findet die Kritik demnach im praktischen Interesse. Kants Aussage: „Ich musste also das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen“⁷², wird von Höffe in diesem Zusammenhang so erörtert, dass Kant „unter Glauben die Anerkennung der reinen praktischen Vernunft versteht. Die reine praktische Vernunft ist aber nichts anderes als die Moralität, die Kant in Begriffen von Freiheit denkt. So weicht die überlieferte Metaphysik des Seins einer neuen Metaphysik der Freiheit.“⁷³

Mit seiner Transzendentalphilosophie zeigt Kant somit auf, dass für die Bestimmung der Moral über die empirische Ebene hinaus transzendente Gründe angenommen werden müssen und dass eine empirisch beschränkte Moralkonzeption für eine hinreichende Bestimmung von Moralität nicht ausreicht.

⁶⁹ KrV, 33.

⁷⁰ Vgl.: Höffe, 139.

⁷¹ Buchhammer, 195.

⁷² KrV, B XXX.

⁷³ Höffe, 139.

3 Kants Moralphilosophie

Im Bereich des Handelns kommt Kant ebenso wie im Bereich des Erkennens zu einer Neubestimmung der Philosophie. „Kants Umgestaltung der praktischen Philosophie findet deshalb als Neubegründung der Sittlichkeit (Moral) statt.“⁷⁴ Kants Bemühen in der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* ist die „Aufsuchung und Festsetzung des obersten Prinzips der Moralität“.⁷⁵ Im Bereich der praktischen Vernunft bedeutet Kants kopernikanische Wende, dass Vernunft sich selbst als Gesetzgeberin versteht.⁷⁶ Während Moral ihren Ursprung zuvor außerhalb des Selbst – „in der Ordnung der Natur oder der Gemeinschaft, im Verlangen nach Glück, im Willen Gottes oder im moralischen Gefühl“ – fand, bestimmt Kant die Autonomie, die Selbstgesetzgebung des Willens, als Quelle von Sittlichkeit.⁷⁷ Als Vernunftwesen ist es dem Menschen aufgegeben, aus sich selbst heraus Gesetze zu gewinnen, an denen sich sein Handeln orientiert und nicht bloß nach vorgegebenen Gesetzen der Natur zu handeln, wie dies bei reinen Naturwesen wie Tieren der Fall ist, deren Verhalten durch Triebe und innerweltliche Bedürfnisse erklärt werden kann. Während Tiere vollkommen durch Naturkausalitäten beschrieben werden können, wird der Mensch seiner Wesensbestimmung erst dann gerecht, wenn das soziale Zusammenleben nicht bloß von Natur aus geregelt wird, wie es etwa bei Bibern oder Bienen der Fall ist.⁷⁸

Moralität muss dabei jeder empirisch bedingten Begründung enthoben sein. Moralisch gutes Handeln darf nicht in sinnlichen Bestimmungen gründen. Würde man die „moralische Verbindlichkeit von Handlungsweisen daran festmachen, ob und wie weit sie zur Realisierung eines bestimmten wünschenswerten Zustandes beitragen“, würde Moral nach Kant eine verhängnisvolle Relativierung erfahren.⁷⁹ Ein Gesetz, das moralische Verbindlichkeit beansprucht, darf sich dabei nicht auf „Prinzipien der bloßen Erfahrung“ stützen, sondern muss „apriori in Begriffen der einen Vernunft“ gründen.⁸⁰ Kant schreibt:

⁷⁴ Höffe, 170.

⁷⁵ Kant, Immanuel (2005): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Stuttgart: Reclam, 26.

⁷⁶ Vgl.: Buchhammer, 202.

⁷⁷ Höffe, 170.

⁷⁸ Vgl.: Kant, Immanuel (1993): Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, In: *Immanuel Kant. Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1*, hg. v. Wilhelm Weischedel, 10. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp (= Werkausgabe Bd. XI), 31-50, 34.

⁷⁹ Pauer-Studer, Herlinde (2003): *Einführung in die Ethik*, Wien: WUV, 9.

⁸⁰ Buchhammer, 201.

„[...] so frage ich hier doch nur, ob nicht die Natur der Wissenschaft es erfordere, den empirischen von dem rationalen Teil jederzeit sorgfältig abzusondern und vor der eigentlichen (empirischen) Physik eine Metaphysik der Natur, vor der praktischen Anthropologie eine Metaphysik der Sitten voranzuschicken, die von allem Empirischen sorgfältig gesäubert sein müssten, um zu wissen, wie viel reine Vernunft in beiden Fällen leisten könne, und aus welchen Quellen sie selbst diese ihre Belehrung a priori schöpfe [...]“.⁸¹

Dass es eine solch reine Moralphilosophie geben müsse, steht für Kant außer Zweifel. Er begründet dies, indem er auf „die gemeine Idee der Pflicht“ und das „sittliche Gesetz“ verweist, „deren Verbindlichkeit [...] nicht in der Natur des Menschen, oder den Umständen in der Welt, darin er gesetzt ist, gesucht werden müsse, sondern a priori lediglich in Begriffen der reinen Vernunft“.⁸² Demzufolge hat Moralität nicht nur für den Menschen, sondern für alle vernünftigen Wesen verpflichtenden Charakter. „Deshalb findet im Bereich des Praktischen gegenüber dem des Theoretischen eine Umkehrung des Beweiszieles statt. Beim Erkennen weist Kant die Anmaßung der *reinen*, beim Handeln die der *empirisch bedingten* Vernunft zurück; Kant verwirft den Anspruch des sittlichen Empirismus [...]“.⁸³ Sprechen wir über Sittlichkeit, haben wir es demnach mit der reinen praktischen Vernunft zu tun: „Der letzte Zweck der Vernunft ist Moralität.“⁸⁴ Die praktische Vernunft stellt die Fähigkeit dar, dass Handeln unabhängig von sinnlichen Bestimmungsgründen zu setzen und nach eigenem Gesetz zu handeln.⁸⁵

In der *Kritik der praktischen Vernunft* bringt Kant den Nachweis der Realität reiner praktischer Vernunft. In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* führt uns Kant vom Begriff des guten Willens, der den Ausgangspunkt seiner Argumentation darstellt, über den Begriff der Pflicht hin zum Sittengesetz, dem kategorischen Imperativ, welcher das gesuchte oberste Prinzip der Moral darstellt. Menschliches Handeln ist unter die Verbindlichkeit des kategorischen Imperativs gestellt. „Der kategorische Imperativ stellt ein synthetisches Urteil a priori dar.“⁸⁶ Nicht nur anderen, sondern auch sich selbst gegenüber ist der Mensch verpflichtet, sein Handeln an der Sittlichkeit auszurichten. Die Idee der Freiheit, die zwar nicht von uns erkannt werden kann, von deren Möglichkeit wir aber a priori wissen, offenbart sich durch das Sittengesetz. An die Realität der Idee der Freiheit schließen die Ideen der Existenz Gottes und der unsterblichen Seele an: „Die

⁸¹ GMS, 21.

⁸² Ebd., 22-23.

⁸³ Höffe, 175.

⁸⁴ Buchhammer, 196.

⁸⁵ Vgl. Höffe, 174.

⁸⁶ Irrlitz, Gerd (2010): *Kant-Handbuch. Leben und Werk*, 2., überarb. und erg. Auflage, Stuttgart/Weimar: Meltzer, 323.

Möglichkeit der Ideen von Gott und Unsterblichkeit ist bewiesen dadurch, dass Freiheit wirklich ist.“⁸⁷

Insgesamt ist Kant darum bemüht, das auszubuchstabieren, was der Mensch als Vernunftwesen immer schon in sich vorfindet. Er spricht in diesem Zusammenhang von einer dunkel gedachten Metaphysik, die jeder Einzelne in sich trägt und dass die philosophische Disziplin der Metaphysik nicht etwa etwas Neues erfindet, sondern das näher untersucht, was der Mensch, sobald er in einer Handlungssituation entscheidet, immer schon über sich selbst weiß, ohne dass ihm das so klar ist. So ist nicht erst die Philosophie metaphysisch, sondern der Mensch ist ein metaphysisches Wesen in der Art, dass seine Kompetenz zu handeln ihn immer schon über das hinausführt, was mittels der empirisch-einzelwissenschaftlichen Methodik empirisch an ihm beobachtbar ist.⁸⁸ „In der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten und in der Kritik der praktischen Vernunft will Kant nur das offenlegen, was im Bewußtsein des moralisch Handelnden immer schon, wenn auch undeutlich enthalten ist. [...] Bei Kant stößt die moralische Selbstreflexion der Praxis auf ihr erstes Prinzip, den kategorischen Imperativ und die Autonomie des Willens.“⁸⁹

3.1 Der Begriff des sittlich Guten als guter Wille

Kant beginnt seine Ausführungen der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* mit der Bestimmung des schlechthin Guten, des guten Willens: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein *guter Wille*.“⁹⁰ Das schlechthin Gute besteht nach Kant somit nicht in einem höheren Gegenstand des Willens, wie dies etwa bei Aristoteles das Glück ist, sondern im guten Willen selbst, der von Kant als Vernunft in Bezug auf das Handeln bestimmt wird.⁹¹ Der gute Wille ist unbedingt und ohne weitere Absicht gut. Er ist an sich und niemals relativ gut und besitzt absoluten Wert.

Den guten Willen gilt es aus Einsicht in die Vernunft als praktisches Vermögen zu wählen. „Der gute Wille ist also ein an das moralische Gesetz gebundenes Wollen.“⁹² Es

⁸⁷ Buchhammer, 203.

⁸⁸ Vgl.: Nagl-Docekal, Herta (2014b): Vorlesung *Kants Tugendlehre*, unveröffentlichte Hörerin-Mitschrift, Sommersemester 2014.

⁸⁹ Höffe, 172.

⁹⁰ GMS, 28.

⁹¹ Vgl.: Höffe, 178.

⁹² Pauer-Studer (2003), 11.

ist die Aufgabe der Vernunft, einen guten Willen hervorzubringen und dies um seiner selbst willen, nicht etwa als Mittel für eine andere Absicht, wie Kant betont. Damit wendet er sich gegen eine teleologische Bestimmung von Moral. Kennzeichen teleologischer Konzepte ist, dass die moralische Qualität einer Handlung an ihren Folgen und Konsequenzen gemessen wird. Kant hingegen legt das Hauptaugenmerk auf die Absicht, die einer Handlung zugrunde liegt, ungeachtet der Folgen. Die aus einer Handlung resultierenden Folgen tangieren die „Gutheit“ einer Handlung nach Kant nicht. Einzig der Wille, das Wollen, bestimmt deren moralische Qualität.

„Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich gut, und, für sich selbst betrachtet, ohne Vergleich weit höher zu schätzen als alles, was durch ihn zu Gunsten irgend einer Neigung, ja wenn man will, der Summe aller Neigungen, nur immer zustande gebracht werden könnte.“⁹³

Auch wenn eine Handlung nicht zur gewünschten Absicht führt und sie eventuell unabsehbare nachträgliche Konsequenzen mit sich bringt, ist sie als gut zu beurteilen, wenn ihr ein guter Wille zugrunde liegt. Kant schreibt: „[...] so würde er [der gute Wille] doch wie ein Juwel für sich selbst glänzen, als etwas, das seinen vollen Wert in sich selbst hat. Die Nützlichkeit oder Fruchtlosigkeit kann diesem Werte weder etwas zusetzen, noch abnehmen.“⁹⁴

„Die Sittlichkeit kann deshalb nicht die funktionale (technische, strategische oder pragmatische) Tauglichkeit von Handlungen oder von Gegenständen, Zuständen, Ereignissen und Fähigkeiten für vorgegebene Absichten bezeichnen, auch nicht bloß die Übereinstimmung mit Brauch und Sitte oder den Rechtsverbindlichkeiten einer Gesellschaft. Denn in all diesen Fällen ist das Gutsein durch günstige Voraussetzungen oder Umstände bedingt. Das schlechthin Gute ist aber von seinem Begriff her ohne jede einschränkende Bedingung, also unbedingt, es ist an sich und ohne weitere Absicht gut.“⁹⁵

Um einem Missverständnis vorzubeugen, gilt der Hinweis, dass die strikte Bindung von Gut und Böse an den Willen für die einzelne handelnde Person keine Einladung zur Willkür darstellt. Dass die Moralität einer Handlung am Willen, d.h. der Gesinnung bzw. dem Gewissen des Handelnden gemessen wird, eröffnet nicht, wie man fälschlicherweise meinen könnte, „beliebige Spielräume der Willkür“.⁹⁶ Wie Nagl-Docekal hinweist und noch näher ausgeführt wird, muss zwischen Selbstbestimmung und Selbstgesetzgebung unterschieden werden. Erstere weist Kant zurück. Der Einzelne darf sein Handeln nicht

⁹³ GMS, 29.

⁹⁴ Ebd., 30.

⁹⁵ Höffe, 176.

⁹⁶ Anzenbacher, 73.

bloß an den eigenen, individuellen Bedürfnissen oder Wünschen orientieren. Dies ist mit Kant zurückzuweisen. Stattdessen gebietet die reine praktische Vernunft dem Sittengesetz Folge zu leisten. So ist der Einzelne dem Sollensanspruch dem kategorischen Imperativ verpflichtet. Auch ist der Einzelne nach Kant immer schon zur Umsetzung seiner Handlungsabsicht aufgefordert. Der gute Wille darf nämlich „[...] freilich nicht etwa als ein bloßer Wunsch“ vorgestellt werden, wie die Rezeption oft missverständlich meint, sondern das Sittengesetz verlangt von uns „die Aufbietung aller Mittel, soweit sie in unserer Gewalt sind [...]“.⁹⁷ Denn dass das moralisch Gute bzw. Böse am Willen festgemacht wird, bedeutet nicht, dass der tatsächliche Handlungsvollzug irrelevant wäre. Der Einzelne muss laut Kant alles in seiner Möglichkeit Stehende unternehmen, um sein Vorhaben in die Tat umzusetzen. Kant warnt davor, bloße Wünsche „für Beweise eines guten Herzens zu halten“, „da sie an sich tatleer sind und bleiben“.⁹⁸

3.2 Der Pflichtbegriff

Eine nähere Bestimmung des guten Willens erlaubt Kants Bestimmung des Begriffs der *Pflicht*. Der gute Wille ist dabei folgendermaßen im Pflichtbegriff enthalten: „Der gute Wille zeigt sich in einem Handeln um der Pflicht willen, in einem Handeln aus Pflicht“.⁹⁹ Wie Höffe schreibt, kann Pflicht als „die Sittlichkeit in der Form des Gebots, der Aufforderung, des Imperativs“ beschreiben werden.¹⁰⁰ Im Pflichtbegriff findet die reine praktische Vernunft ihren Ausdruck. Die reine praktische Vernunft präsentiert sich dem Menschen in imperativer Form, da er „neben einem vernünftigen Begehren noch konkurrierende Antriebe der naturwüchsigen Neigungen“ in sich trägt.¹⁰¹ Damit ist die Bestimmung des Menschen als Wesen zweier Welten angesprochen, der Vernunft- und Naturanteil in sich vereint.

Die imperative Aufforderung der Sittlichkeit verlangt von uns Menschen ein Handeln um der Pflicht willen. Neben dem Handeln aus Pflicht führt Kant zwei weitere Formen der Pflichterfüllung an, nämlich pflichtgemäßes Handeln und pflichtgemäßes Handeln, das von einer unmittelbaren Neigung zur Pflicht begleitet ist. Pflichtgemäßes Handeln ist zwar von außen betrachtet moralkonform, gründet jedoch nicht in der Pflicht, sondern im

⁹⁷ GMS, 30.

⁹⁸ Kant, Immanuel zitiert nach: Nagl-Docekal (2014a), 108.

⁹⁹ Buchhammer, 205.

¹⁰⁰ Höffe, 178.

¹⁰¹ Ebd., 178.

Selbstinteresse des Einzelnen. Als Beispiel hierfür nennt Kant einen Geschäftsmann, der seine Kunden ehrlich bedient, dies jedoch nicht aus Achtung des sittlichen Anspruches, sondern weil er Angst davor hat, seine Kunden zu verlieren, würde er sie nicht ehrlich bedienen und sie dies erfahren.¹⁰² Pflichtgemäßes und zugleich mit einer Neigung zur Pflicht verbundenes Handeln ist etwa dann gegeben, wenn man Notleidenden aus Sympathie Hilfe leistet. Einzig das Handeln aus Pflicht ist nach Kant moralisch gutes Handeln. Den beiden anderen Handlungsmöglichkeiten spricht er jegliche Moralität ab: „Denn bei dem, was moralisch gut sein soll, ist es nicht genug, dass es dem sittlichen Gesetze gemäß sei, sondern es muß auch um desselben willen geschehen; widrigenfalls ist jene Gemäßheit nur sehr zufällig und misslich, weil der unsittliche Grund zwar dann und wann gesetzmäßige, mehrmals aber gesetzwidrige Handlungen hervorbringen wird.“¹⁰³ Es ist demnach zu wenig, dass eine Pflicht aus irgendeinem Bestimmungsgrund getan wird. Nur im Handeln aus Pflicht gibt sich die reine praktische Vernunft ihr Gesetz und ist nicht heteronom bestimmt. Entsprechend lehnt Kant etwa auch Hilfeleistungen aus bloßer Neigung ab, diese sollten stattdessen aus Einsicht in ihren Pflichtcharakter getätigt werden, denn Gutes tun, passiere sonst auf reiner Zufälligkeit.

Folgt der Wille dem, was der kategorische Imperativ vom Einzelne fordert, handelt es sich um etwas Gebotenes, die Pflicht. Widerspricht der Wille hingegen dem Sittengesetz, sprechen wir vom Verbotenen, Unerlaubten.¹⁰⁴ „Die Handlung, die mit der Autonomie des Willens zusammen bestehen kann, ist erlaubt; die nicht damit stimmt, ist unerlaubt. [...] Die Abhängigkeit eines nicht schlechterdings guten Willens vom Prinzip der Autonomie (die moralische Nötigung) ist Verbindlichkeit. [...] Die objektive Notwendigkeit einer Handlung aus Verbindlichkeit heißt Pflicht.“¹⁰⁵

Ob der Mensch aus Pflicht oder aus Neigungen handelt, ist im selbst überlassen. Es ist seine Aufgabe, von seiner Freiheit Gebrauch zu machen und zwischen den alternativen Motivationen zu wählen. Nimmt der Wille seinen Ausgang in der Pflicht, d. h. er gründet im Sittengesetz, der Autonomie, sprechen wir von einem guten Willen. Gründet er hingegen in empirisch-naturkausalen Determinismen, d. h. in Neigungen und Trieben, ist er heteronom bestimmt und wir sprechen von einem bösen Willen.

¹⁰² Vgl.: GMS, 34.

¹⁰³ Ebd., 23.

¹⁰⁴ Anzenbacher, 77.

¹⁰⁵ GMS, 94.

An dieser Stelle gilt es den Hinweis zu tätigen, dass Kant menschliche Neigungen und Bedürfnisse keineswegs abwerten bzw. leugnen will.¹⁰⁶ Es geht allein um ihre Zurückweisung als entscheidendes Kriterium für die Bestimmung des Moralischen, wie dies etwa bei teleologischen Konzepten der Fall ist. Die Tatsache, dass der einer Handlung zugrunde liegende Wille die Moralität der Handlung bestimmt, schließt nicht aus, dass Handlungen ohne Neigung geschehen sollen bzw. müssen. Vielmehr geht es Kant darum, eine Hierarchie auszuarbeiten, die die Vernunft vor die Neigung reiht. Die richtige Rangordnung ist entscheidend. Die Ordnung unserer Handlungsprinzipien entscheidet über die moralische Beurteilung: „Also muss der Unterschied, ob der Mensch gut oder böse sei, nicht in dem Unterschiede der Triebfedern, die er in seine Maxime aufnimmt, (nicht in dieser ihrer Materie), sondern in der Unterordnung (der Form derselben) liegen: welche von beiden er zur Bedingung der anderen macht.“¹⁰⁷ Wie Pauer-Studer hinweist, ist Kant in seinen späten Schriften um die Vereinbarkeit von Pflicht und Neigung bemüht. Es geht ihm darum, „die Neigungen untereinander und darüber hinaus mit dem moralischen Gesetz in Einklang zu bringen.“¹⁰⁸ Kant führt aus, dass es moralisch zulässig ist, den eigenen Glücksbestrebungen Folge zu leisten, solange man andere Personen dabei nicht missachtet und nicht in ihrer Menschenwürde verletzt. Die Spannung zwischen Pflicht und Neigung ist bei Kant deshalb nicht so gedacht, dass man immer gegen seine Neigung handeln soll, sondern dass man das Handeln, das seinen Partikularinteressen folgt, kritisch daraufhin prüfen muss, wie man die von seinen Handlungen Betroffenen behandelt und ob man damit dem moralischen Anspruch des kategorischen Imperativs gerecht wird oder nicht. „Natürliche Neigungen sind, an sich selbst betrachtet, gut, d.i. unverwerflich, und es ist nicht allein vergeblich, sondern es wäre auch schädlich und tadelhaft, sie ausrotten zu wollen; man muß sie vielmehr nur bezähmen, damit sie sich untereinander nicht selbst aufreiben, sondern zur Zusammenstimmung in einem Ganzen, Glückseligkeit genannt, gebracht werden können.“¹⁰⁹

Moralisches Handeln und Sinnlichkeit schließen einander somit keineswegs aus. Damit ist die weithin akzeptierte These der Sinnenfeindlichkeit, mit der die Kantische Moralphilosophie konfrontiert wird, entkräftet, wie Herta Nagl-Docekal hinweist.¹¹⁰ Das

¹⁰⁶ Vgl.: Anzenbacher, 78.

¹⁰⁷ Kant, Immanuel, zitiert nach: Nagl-Docekal (2014a), 94.

¹⁰⁸ Pauer-Studer (2003), 27.

¹⁰⁹ Kant, Immanuel, zitiert nach: ebd., 27.

¹¹⁰ Vgl.: Nagl-Docekal (2014a), 94.

moralische Gesetz hat hinsichtlich der Sinnlichkeit lediglich Relevanz, insofern sie eine einschränkende Bedingung darstellt. So formuliert Kant in seinen geschichtsphilosophischen Schriften das Ausarbeiten einer Konzeption des harmonischen Zusammenwirkens von Moral und Sinnlichkeit der Menschheit als Ziel menschlichen Handelns.¹¹¹

3.3 Das Moralprinzip – Der kategorische Imperativ

Da es zu wenig ist, das Handeln und den Willen an der Empirie auszurichten, muss angenommen werden, dass „reine Vernunft praktisch sein könne“ und dass nicht allein die empirisch-beschränkte unbedingterweise praktisch sei.¹¹² Sein Handeln allein auf Neigungen und Interessen zu gründen, reicht nicht aus, um der Moralität zu genügen. Indem Kant die materiale Bestimmung von Moral zurückweist, ist angezeigt, dass es eines moralischen Gesetzes bedarf, das rein formal bestimmt ist, was zugleich bedeutet, dass es die universelle Form zu erfüllen hat.¹¹³ Es bedarf eines transzendentalen Gesetzes, das diese Aufgabe leistet. Handelt es sich bei einem Gesetz um ein transzendentales Gesetz, bedeutet dies, dass es unbedingte Gültigkeit und nicht nur eine individuelle Verbindlichkeit besitzt. Es ist dann kategorisches und nicht bloß hypothetisches Gesetz. Während hypothetische Imperative eine Handlungsanleitung angeben, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen (sprachlich von der Form: „Wenn du x erreichen willst, dann tue y“), gilt der kategorische Imperativ unbedingt und ausnahmslos, um seiner selbst willen (sprachlich von der Form: „Du sollst x tun“).¹¹⁴

Der eine kategorische Imperativ vermag es, eine rein materialistische Bestimmung von Moral zu überwinden. „Was in diesem Sittengesetz motiviert, ist nicht ein bestimmter Inhalt, sondern allein die Vernunftform des allgemeinen Gesetzes.“¹¹⁵ Pauer-Studer beschreibt die formale Bestimmung der Kantischen Moralphilosophie:

„Diese für den Zuschnitt der kantischen Ethik entscheidende Überlegung kann man sich so verdeutlichen: Wenn man die Moral aus sich selbst begründen will, dann darf das oberste Prinzip der Moral keinen materialen, sondern nur einen formalen Grundsatz darstellen. Denn bei einer inhaltlichen Formulierung des moralischen Gesetzes ergibt sich wiederum das Problem, dass die Moral von externen Zielen abhängig wird. Eben dies will Kant vermeiden:

¹¹¹ Vgl.: Nagl-Docekal (2014a), Kapitel 3.2.1 Das ultimative Ziel der Geschichte, 173-176.

¹¹² Anzenbacher, 50-51.

¹¹³ Vgl.: Pauer-Studer (2003), 11.

¹¹⁴ Vgl.: ebd., 10.

¹¹⁵ Anzenbacher, 56.

Moral ist für ihn nicht heteronom, sondern autonom; die Gültigkeit des moralischen Gesetzes sollte für sich genommen einsichtig sein.“¹¹⁶

Als Handelnder ist der Mensch moralisch verpflichtet. Er ist kategorisch dazu aufgefordert, sein Handeln einer moralischen Prüfung zu unterziehen. Die reine praktische Vernunft gibt ihm den kategorischen Imperativ als Prüfstein an die Hand, der diese Prüfung zu leisten vermag. Der kategorische Imperativ kommt dem Menschen als Menschen zu, niemand kann sich seinem Sollensanspruch entziehen oder verwehren. Er ist dem Menschen durch sein bloßes Menschsein gegeben und er kann sich nicht für oder gegen sein Vorhandensein entscheiden. Wird man seinem Anspruch in seinem Handeln nicht gerecht, sondern handelt ihm zuwider, ändert dies nichts daran, dass der moralische Anspruch an sich besteht. Man wird in einem solchen Fall in moralischer Hinsicht schuldig.

Kant arbeitet seinen kategorischen Imperativ, der als Moralprinzip und Sittengesetz fungiert, in mehreren Formulierungen aus. Die Grundformel des kategorischen Imperativs lautet: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“¹¹⁷

Wie sich zeigt, erfüllt der kategorische Imperativ zwei wesentliche Merkmale: „Erstens soll in ihm das reine Vernunftprinzip unbedingte (kategorische) Verpflichtungsbewandtnis erlangen. Insofern muss er ein transzendentes Moment erfassen.“ Kant nennt dieses Moment „Idee des allgemeinen Gesetzes“.¹¹⁸ Zweitens muss er auf konkrete Situationen bzw. auf die konkrete Praxis bezogen werden können. In diesem Zusammenhang führt Kant den Begriff der *Maxime* ein: „Maximen sind subjektive praktische Grundsätze, die eine allgemeine Bestimmung enthalten.“¹¹⁹ Jeder Mensch hat solche subjektiven praktischen Grundsätze. Sie geben allgemeine Richtlinien für unser Handeln an und dienen uns als Leitfaden.

„Maximen als allgemeine, subjektive Grundsätze haben den Charakter von Beurteilungsprinzipien im Hinblick auf ganze Lebensbereiche. Maximen sind beispielsweise: »Sei hilfsbereit!«, »Sei ehrlich!«, »Sei höflich!«, »Lebe gesund!«, aber auch: »Setze deinen Vorteil ohne Rücksicht auf andere durch!« »Lüge, wenn dir die Wahrhaftigkeit schadet!«, »Stelle dein Vergnügen über deine Gesundheit!« etc. Maximen sind die empirisch

¹¹⁶ Pauer-Studer (2003), 11.

¹¹⁷ Kant, Immanuel (2012): *Kritik der praktischen Vernunft*, hg. v. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp: Frankfurt a. M.: Suhrkamp. (= Werkausgabe Bd. VII), 140.

¹¹⁸ Anzenbacher, 52.

¹¹⁹ Ebd., 52.

vorgegebenen allgemeinen Orientierungen, nach denen sich konkrete Personen in ihrer Praxis richten.“¹²⁰

Maximen an sich können noch nicht als moralisch gut oder böse bewertet werden. Sie sind empirisch charakterisiert. Um eine moralische Beurteilung der Maximen vorzunehmen, bedarf es ihrer kritischen Prüfung am allgemeinen Gesetz. Es gilt zu überprüfen, ob die je subjektiven Handlungsgrundsätze für alle Menschen verallgemeinerbar sind (erstes Bestimmungsmoment des kategorischen Imperativs). Der kategorische Imperativ übernimmt diese Aufgabe. Er ist der Prüfstein, der die Maxime als eine moralisch gut oder böse bestimmen lässt.

Stellt sich der Mensch in konkreten Situationen die Frage, wie er handeln soll, gewinnt er die Antwort folgendermaßen: Zunächst gilt es zu überlegen, welche möglichen Handlungsalternativen es in einer bestimmten Situation gibt. Anschließend bedarf es der Reflexion darüber, welche Maximen den Handlungsmöglichkeiten zugrunde liegen und der Einzelne hat zu prüfen, welche dieser Maximen verallgemeinerungswürdig sind bzw. ist. Handeln „soll [der Einzelne] [...] nur nach solchen Maximen [...], die als allgemeine Gesetze eines vernünftig gestalteten Systems von Personen möglich sind“.¹²¹ Damit ist angezeigt, inwiefern bei Kant individuelles und allgemeines Gesetz miteinander verschränkt sind: „Alle Formulierungen [des kategorischen Imperativs] basieren auf der Voraussetzung, dass die Selbstidentität des individuellen Willens, insofern er sich als einen geistigen Akt verstehe, zugleich dessen Erhebung zu einem allgemeinen Willen in sich schließe.“¹²²

Die Maximenprüfung wird bei Kant hinsichtlich einer strengeren und einer schwächeren Form präzisiert: Während sich eine Maxime bei der strengeren Maximenprüfung als allgemeines Gesetz widerspruchsfrei *denken* lassen muss, muss man sie bei der schwächeren Form der Maximenprüfung als allgemeines Gesetz widerspruchsfrei *wollen* können.¹²³ Kant selbst führt Beispiele für beide Formen an. Als Beispiel für eine nicht widerspruchsfrei denkbare Maxime nennt er das falsche Versprechen. Ich kann mir keine Welt denken, in der ich die Erlaubnis eines bewusst falschen Versprechens als Maxime zulasse, da ich damit einer Welt zustimmen würde, in der ich selbst davon ausgehen müsste, dass ich belogen werde. Somit ist sie eine

¹²⁰ Anzenbacher, 53.

¹²¹ Ebd., 53.

¹²² Irrlitz, 284.

¹²³ Vgl.: Anzenbacher, 54.

unmoralische Maxime.¹²⁴ Die Kulturunwilligkeit erläutert Kant als Beispiel für eine nicht widerspruchsfrei wollbare Maxime. Obwohl ich mir eine Welt, in der Kulturunwilligkeit vorherrscht widerspruchsfrei denken kann, kann ich vernünftige Gründe anführen, die mir die Maxime trotzdem verbieten. Einen Weltzustand der Kulturunwilligkeit könnten wir also nicht widerspruchsfrei wollen.¹²⁵

Wenn man der Frage nachgeht, ob wir im Alltag bereits eine Maxime an die Hand gegeben haben, die der Universalisierbarkeit des kategorischen Imperativs gerecht wird, sprich, ob wir in der Gesellschaft schon eine Maxime ausfindig machen können, die dem Prüfstein der Verallgemeinerbarkeit standhält, finden wir etwa die sogenannte „Goldene Regel“ oder das religiöse Gebot der Nächstenliebe. Die Maxime der Nächstenliebe kann widerspruchsfrei verallgemeinert gedacht und gewollt werden. In diesem Zusammenhang wichtig ist, dass die Nächstenliebe nicht aufgrund der spezifischen inhaltlichen Bestimmung moralisch gut ist, sondern weil sie universalisierbar, verallgemeinerbar ist.¹²⁶ Das Ergebnis von Kants Untersuchung ist somit, dass der kategorische Imperativ nicht inhaltlich bestimmt werden kann, sondern lediglich „die Form des allgemeinen Gesetzes als Kriterium der Beurteilung von Maximen“ darstellt.¹²⁷ Kant schreibt hierzu:

„Die praktische Regel ist also unbedingt, mithin, als kategorischer Satz, a priori vorgestellt, wodurch der Wille schlechterdings und unmittelbar (durch die praktische Regel selbst, die also Gesetz ist) objektiv bestimmt wird. Denn reine, an sich praktische Vernunft ist hier unmittelbar gesetzgebend. Der Wille wird als unabhängig von empirischen Bedingungen, mithin, als reiner Wille, durch die bloße Form des Gesetzes als bestimmt gedacht, und dieser Bestimmungsgrund als die oberste Bedingung aller Maximen angesehen.“¹²⁸

Neben der Grundformel des kategorischen Imperativs nennt Kant die sogenannte Naturgesetzformel: „Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte.“¹²⁹ Wie ist nun diese Naturgesetzformel zu verstehen? Wir wissen, dass Naturgesetze ohne Ausnahme unbedingte Gültigkeit besitzen. So kann etwa das Gravitationsgesetz niemals außer Kraft gesetzt werden. Prüft der Mensch seine Maxime am kategorischen Imperativ, soll er sich sein Handeln in dieser „Totalität“ der Naturgesetze vorstellen und nur nach jenen Maximen handeln, die er widerspruchsfrei als allgemeines Naturgesetz akzeptieren kann. Mit der

¹²⁴ GMS, 69-70.

¹²⁵ Ebd., 70-71.

¹²⁶ Vgl.: Anzenbacher, 56.

¹²⁷ Ebd., 55.

¹²⁸ KpV, 141.

¹²⁹ GMS, 68.

Naturgesetzformel des kategorischen Imperativs wird die Maxime einer Handlung darauf hin geprüft, ob sie ein für alle Menschen verbindliches aber dadurch auch akzeptables Gesetz sein könnte.¹³⁰ „Die Frage, ob sich eine Maxime als Naturgesetz verstehen lässt, bedeutet also zu überlegen, ob wir dieses Handlungsprinzip als allgemeines Gesetz der menschlichen Natur uns als für alle Menschen verbindlich erachten können.“¹³¹

3.4 Die Person als Zweck an sich selbst

Die bisherige Auseinandersetzung mit dem kategorischen Imperativ zeigt, inwiefern Kant den Begriff Pflicht erläutert. Auch stellt sich die Frage, welchen Zweck die Moral in der Kantischen Ethik verfolgt. Welchen Zweck soll die Praxis erfüllen? Was soll der reine Wille aus Pflicht bezwecken? Wonach soll der Wille sich richten, wonach soll er streben? Auch bezüglich des unbedingten, absoluten Zwecks, worauf sich der Wille richtet, d. h. das höchste Gut, muss nach Kant eine rein formale Bestimmung gefunden werden.

„Dieser Zweck (Ziel, Objekt, Gut, Worum-willen) muß sich also aus der reinen praktischen Vernunft als solcher ergeben. Er muß sich insofern prinzipiell unterscheiden von den empirischen Zwecken der Lust-Unlust-Motivation, um welche es im Konsequentialismus [...] der empirischen Ethik geht. Als Korrelat der kategorischen Pflicht muß der Zweck der Moralität ein unbedingter, absoluter Zweck und insofern höchstes Gut sein. Zugleich muß dieser Vernunftzweck für alle vernünftigen Wesen a priori objektiv-notwendig sein.“¹³²

Rein relative, empirische Zwecke können diese Aufgabe nicht erfüllen, „denn bloß ihr Verhältnis auf ein besonders geartetes Begehrungsvermögen des Subjekts gibt ihnen den Wert, der daher keine allgemeine, für alle vernünftigen Wesen, und auch nicht für jedes Wollen gültige und notwendige Prinzipien, d. i. praktische Gesetze, an die Hand geben kann“.¹³³

Die bloß relativen Zwecken können niemals das Ziel von Moralität an sich sein, sondern immer nur Mittel zur Befriedigung subjektiver, individueller Bedürfnisse. Somit sind sie per se beliebig. Kant nennt sie Sachen. Sachen sind dadurch gekennzeichnet, dass ein Preis für sie festgesetzt werden kann. Somit sind sie austausch-, kauf- und verkauf-, d. h. ersetzbar. Was nun, so fragt Kant, gibt es neben Sachen, das einen absoluten Zweck für sich besitzt? „Gibt es einen absoluten Zweck, d. h. etwas, was nicht bloß Sache ist, was also nicht auf den Nenner des Preises gebracht werden kann und sich seinem Begriff nach

¹³⁰ Vgl.: Anzenbacher, 55.

¹³¹ Pauer-Studer (2003), 13.

¹³² Anzenbacher, 57.

¹³³ GMS, 77.

weigert, bloß Mittel zu sein, weil »sein Dasein an sich selbst einen absoluten Wert hat« [...]?¹³⁴ Im Personbegriff gibt Kant Antwort auf diese Frage:

„Nun sage ich: der Mensch, und überhaupt jedes vernünftige Wesen existiert als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muß in allen seinen, sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichtete Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden. [...] Die Wesen, deren Dasein zwar nicht unserem Willen, sondern der Natur beruht, haben dennoch, wenn sie vernunftlose Wesen sind, nur einen relativen Wert, als Mittel, und heißen daher Sachen, dagegen vernünftige Wesen Personen genannt werden, weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst, d. i. als etwas, das nicht bloß als Mittel gebraucht werden darf, auszeichnet [...] Dies sind also nicht bloß subjektive Zwecke, deren Existenz, als Wirkung unserer Handlung, für uns einen Wert hat; sondern objektive Zwecke, d. i. Dinge, deren Dasein an sich selbst Zweck ist, und zwar ein solcher, an dessen Statt kein anderer Zweck gesetzt werden kann, dem sie bloß als Mittel zu Diensten stehen sollten [...].“¹³⁵

Der Mensch zeichnet sich dadurch aus, dass in ihm *„reine Vernunft praktisch werden kann“*.¹³⁶ In diesem Sinne besitzt der Mensch einen Selbstzweck, ist Person und keine Sache. Wesentlich für die Bestimmung des Menschen als Vernunftwesen, als Person, ist, dass ihm das Sittengesetz aufgegeben ist und er sich selbst bestimmen, selbst Zwecke setzen kann, er ist autonom. Die moralische Selbstgesetzgebung des Menschen bedeutet, dass der Mensch für sich selbst Gesetzgeber ist. Er stellt an sich selbst eine imperative Forderung. So wie der Einzelne Person und somit Selbstgesetzgeber ist, sind auch alle Anderen Personen, somit Selbstgesetzgeber, wodurch sie einen absoluten Wert besitzen: „Mit der Selbstzweckhaftigkeit der Person als absolutem und objektivem Zweck erhält der Kategorische Imperativ einen *teleologischen Gehalt*, allerdings keinen empirischen, sondern einen apriorischen.“¹³⁷ Die Selbstzweckformulierung des kategorischen Imperativs lautet: „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.“¹³⁸

Die Frage, welches Ziel der menschliche Wille verfolgen soll, ist mit der Bestimmung des Personbegriffs geleistet. Es gilt, die Würde aller Anderen und seiner selbst zu achten. Während der Sache der Preis zugeordnet ist, ist der Begriff der Person an den Begriff der Würde gebunden. Im Personsein kommt dem Menschen Würde zu.

„Im Reich der Zwecke hat alles entweder einen Preis, oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als Äquivalent, gesetzt werden; was dagegen über

¹³⁴ Anzenbacher, 58.

¹³⁵ GMS, 78.

¹³⁶ Anzenbacher, 58.

¹³⁷ Ebd., 59.

¹³⁸ GMS, 79.

allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde. [...] Nun ist Moralität die Bedingung, unter der allein ein vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst sein kann [...]. Also ist Sittlichkeit und die Menschheit, so fern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat.“¹³⁹

Die Selbstzweckformulierung impliziert nun mehrere Gesichtspunkte:

Sie verpflichtet uns dazu, nicht nur uns selbst, sondern auch alle Anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel zu gebrauchen, somit in ihrer Würde zu achten. Somit muss in konkreten Handlungen geprüft werden, ob die von einem intendierte Handlung alle von der moralischen Handlung betroffenen Menschen in ihrer Menschenwürde respektiert.

Menschenwürde ist jedem Menschen als Menschen gegeben. Jeder Mensch hat einen absoluten Wert und besitzt in gleicher Weise Würde. Die Würde der Person liegt darin begründet, dass sie selbst Zwecke setzen kann. Die Tatsache, dass der Mensch moralisch aufgefordert ist, bedeutet zugleich, dass dem Menschen als Menschen Würde zukommt und jeder Mensch einen unschätzbaren Wert darstellt. Würde ist allein durch das Menschsein gegeben und nicht an andere Bedingungen gebunden, wie etwa eine besondere Leistung, einen bestimmten Abschluss, eine bestimmte Ethnie oder Religion, etc., sie ist bedingungslos gegeben. Die Selbstzweckformulierung des kategorischen Imperativs liefert uns die argumentative Grundlage der moralischen Verpflichtung gegenüber Anderen. Gemäß der Selbstzweckformel ist es moralische Aufgabe, eine zunehmende Aufmerksamkeit dafür zu entwickeln, wo Menschen nicht ihrem Anspruch nach würdevoll behandelt werden.

Der unbedingte Sollensanspruch, sich selbst und alle jederzeit in ihrer Menschenwürde zu achten, stellt ein Spannungsmoment dar, das nicht aufzulösen ist. Da der Mensch kein reines Vernunftwesen ist, sondern auch Anteil an der Naturwelt hat, kann er diesen Anspruch nie vollständig umsetzen. Er stellt ein Ideal dar, dass der Mensch nie vollkommen erreichen kann. Die Gegenüberstellung zwischen dem Sollensappell der moralischen Vernunft und dem jeweils individuellen Glücksstreben, das uns in die Richtung drängt, unser Glück auch auf Kosten Anderer zu suchen, dies ist die für Kant charakteristische Spannung zwischen Pflicht und Neigung. Insofern der Mensch vernünftiges Naturwesen ist, ist diese Spannung angezeigt (wie auch Kapitel 3.7 zeigt).

An dieser Stelle setzt Hannah Arendts Begriff der Vergebung ein. Da der Mensch per Definition Wesen zweier Welten ist, wird es immer Verletzungen zwischen Menschen

¹³⁹ GMS, 87-88.

geben. Deshalb gehört es für Arendt wesentlich zum Menschsein, dem Anderen zu verzeihen und eine zweite Chance zu geben, wenn Einsicht in das falsche Handeln vorliegt und er Reue für sein Handeln zeigt. „Das Heilmittel gegen Unwiderruflichkeit – dagegen, daß man Getanes nicht rückgängig machen kann, obwohl man nicht wußte, und nicht wissen konnte, was man tat – liegt in der menschlichen Fähigkeit zu verzeihen.“¹⁴⁰ „So ist das Verzeihen eine Bedingung dafür, dass wir über die Zeit hinweg mit anderen verbunden sein können. Dabei ist das Spezifische Auf-einander-verwiesen-Sein zu beachten: „Niemand kann sich selbst verzeihen“[...]; dagegen kann die Vergebung „von den Folgen dieser Vergangenheit sowohl denjenigen befreien, der verzeiht, wie den, dem verziehen wird“.“¹⁴¹ Das Vermögen zu verzeihen, ist bei Arendt dabei an das „Vermögen, Versprechen zu geben und zu halten“ gebunden.¹⁴² Arendt betont deren Bedeutung für das menschliche Zusammenleben: „Diese beiden Fähigkeiten gehören zusammen, insofern die eine sich auf die Vergangenheit bezieht und ein Geschehenes rückgängig macht, dessen »Sünde« sonst, dem Schwert des Damokles gleich, über jeder neuen Generation hängen und sie schließlich unter sich begraben müßte; während die andere ein Bevorstehendes wie einen Wegweiser in die Zukunft aufrichtet[...].“¹⁴³

Ein zentraler Aspekt der Selbstzweckformel ist zudem, dass auch man selbst als Handelnder von der moralischen Verpflichtung nicht ausgenommen ist. Das eigene Handeln darf auch die eigene Person nicht in ihrer Würde verletzen. Man darf sich selbst nicht zur Ware machen, sprich seinen absoluten Wert als Person aufs Spiel setzen.

Damit ist angezeigt, dass der kategorische Imperativ mitnichten leer ist (so ein häufig formulierter Vorwurf, der an Kant herangetragen wird), sondern dass jeder Einzelne seine Maxime in der konkreten Handlungssituation darauf hin prüfen muss, ob diese so beschaffen ist, dass der Anspruch der Selbstzweckformel erfüllt ist und zwar, sich selbst und alle Anderen in ihrer absoluten Würde zu respektieren.

Dass Menschen jederzeit zugleich als Zweck, nicht ausschließlich als Mittel gebraucht werden dürfen, schließt jedoch nicht aus, dass Menschen auch als Mittel gebraucht werden. In Arbeitsverhältnissen etwa sind Arbeitnehmer dem Arbeitgeber unterstellt und werden als Mittel verwendet, um gewisse Arbeitsziele zu erreichen. Solange ihnen dabei in ihrer Menschenwürde begegnet wird, liegt kein Verstoß gegen die Selbstzweckformel

¹⁴⁰ Arendt, Hannah (2013): *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, ungek. Taschenbuchausg., 13. Aufl., München/Zürich: Piper, 301.

¹⁴¹ Nagl-Docekal (2014a), 146.

¹⁴² Arendt (2013), 301.

¹⁴³ Ebd., 302.

des kategorischen Imperativs vor.¹⁴⁴ Jedoch muss jederzeit kritisch nachgefragt werden, ob der Einzelne nicht doch in soziale Strukturen und Gegebenheiten eingelassen ist, die ihn zwingen, in Verhältnisse einzutreten, die an sich moralisch abzulehnen sind.¹⁴⁵

Da der Mensch dazu verpflichtet ist, sowohl die eigene Person als auch alle anderen Menschen als Person anzuerkennen bzw. zu fördern, ist die Kantische Unterscheidung zwischen „Pflichten gegen sich selbst“ und „Pflichten gegen andere“ angezeigt, die Kant in seiner Tugendlehre ausarbeitet (und die in Kapitel 4 dargestellt wird). Kants Tugendlehre ist aus der Selbstzweckformel heraus abzuleiten. Zusammengefasst lässt sich an dieser Stelle sagen, dass die Pflichten gegen sich selbst das Streben nach eigener Vollkommenheit und die Pflichten gegen andere die Förderung fremder Glückseligkeit aufgeben. Alle Verpflichtungen zur Hilfsbereitschaft und Wohltätigkeit gegen andere, die Kant unter dem Begriff der „Liebespflichten“ zusammenfasst, lassen sich als Ausbuchstabierung der Selbstzweckformulierung des kategorischen Imperativs lesen.

3.5 Das Reich der Zwecke

Eine weitere Formulierung des kategorischen Imperativs, die Kant anstellt, ist die sogenannte Autonomieformel: Handle so, „daß der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne“.¹⁴⁶ Das Entscheidende der Autonomieformel ist, dass sie die Idee der Freiheit geltend macht: „Ein vernünftiges Wesen muss nach Kant unter der Idee der Freiheit handeln.“¹⁴⁷ Der Begriff der Freiheit ist untrennbar mit dem Begriff der Autonomie verknüpft. „Die Selbstgesetzgebung vernünftiger Wesen ist für Kant der Ursprung der Moralität.“¹⁴⁸ Vernunft, Freiheit und Moralität sind in ihrem Zusammenhang formuliert. Der Einzelne stellt sein Handeln aus Einsicht in die Pflicht unter den Anspruch der reinen praktischen Vernunft, moralisch gut zu handeln. Die reine praktische Vernunft wird als Gesetzgeber im Einzelnen wirksam. Steinvorth stellt der Autonomie die „Verneinungsfreiheit“ an die Seite, die darin besteht, dass der Einzelne jene Handlungsgründe zurückzuweisen kann, die nicht der Pflicht entspringen, somit einen heteronomen Charakter aufweisen.¹⁴⁹ Gründet eine Handlung

¹⁴⁴ Vgl.: Anzenbacher, 60.

¹⁴⁵ Nagl-Docekal (2014a), 101.

¹⁴⁶ GMS, 86.

¹⁴⁷ Pauer-Studer, 18.

¹⁴⁸ Ebd., 16.

¹⁴⁹ Steinvorth, Ulrich (1990): *Klassische und moderne Ethik. Grundlinien einer materialen Moraltheorie*, Reinbek b. Hamburg: Rowohlt, 68.

außerhalb der Pflicht, ist der Handelnde heteronom bestimmt, somit unfrei. Er macht sich abhängig von Neigungen oder Partikularinteressen, die nicht der oberste moralische Bestimmungsgrund sein können.

Hier setzt Kant auch mit der Idee eines „Reichs der Zwecke“ ein. Kant stellt sich dieses folgendermaßen vor: Die Personen im Reich der Zwecke sind für sich selbst autonom. Unter Autonomie versteht Kant die Selbstgesetzgebung aus reiner praktischer Vernunft. Die eigene Vernunft gibt einen unbedingten moralischen Sollensanspruch auf. Gesetze werden nicht heteronom von außen an die Einzelnen herangetragen, sondern die Einzelnen finden in sich selbst ein Gesetz, das für sie handlungsbestimmend ist. Sie erkennen in sich den moralischen Anspruch, an dem sie ihr Handeln orientieren sollen. Der Appell, den der kategorische Imperativ an den Einzelnen richtet, ist nichts, das von außen an ihn herangetragen wird durch einen Gesetzgeber welcher Art auch immer, etwa Eltern, Erzieher, staatliche Gesetzgebung, oder auch Gott. All das ist hier bei Kant nicht gemeint, sondern das moralische Gesetz ist in der eigenen Vernunft angelegt.

Erkennen die Einzelnen ihre Autonomie an und orientieren ihr Handeln am moralischen Sollen, dem Sittengesetz, bedeutet dies, dass sie zu einem allgemeingültigen, objektiven Gesetz kommen müssen und nicht allein ihren Partikularinteressen nachgehen dürfen. Der Einzelne muss durch die Maximenprüfung der Autonomie in sich gerecht werden. Da auch alle Mitmenschen selbstgesetzgebende Wesen sind, bedeutet dies zugleich, dass die Anderen vernünftigerweise jederzeit den eigenen Maximen zustimmen können müssen. Insgesamt ergibt sich ein sogenanntes „Ganzes aller Zwecke“, ein in sich geschlossenes System: das Reich der Zwecke. „Ich verstehe unter einem *Reiche* die systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze.“¹⁵⁰ In ihm ist jederzeit die Erfüllung des kategorischen Imperativs gegeben, was bedeutet, dass jeder Einzelne als Person, d.h. in seiner Menschenwürde, geachtet und gefördert wird.

„Nun folgt hieraus unstreitig: daß jedes vernünftige Wesen, als Zweck an sich selbst, sich in Ansehung aller Gesetze, denen es nur immer unterworfen sein mag, zugleich als allgemein gesetzgebend müsse ansehen können, weil eben diese Schicklichkeit seiner Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung es als Zweck an sich selbst auszeichnet, imgleichen, daß dieses seine Würde (Prärogativ) vor allen bloßen Naturwesen es mit sich bringe, seine Maximen jederzeit aus dem Gesichtspunkte seiner selbst, zugleich aber auch jedes andern vernünftigen als gesetzgebendes Wesens (die darum auch Personen heißen), nehmen zu müssen. Nun ist auf solche Weise eine Welt vernünftiger Wesen (*mundus intelligibilis*) als ein Reich der Zwecke möglich, und zwar durch die eigene Gesetzgebung aller Personen als Glieder.“¹⁵¹

¹⁵⁰ GMS, 85.

¹⁵¹ Ebd., 92.

Die Idee des Reichs der Zwecke dient dem konkreten Menschen als Ideal, man kann auch sagen als Kompass, an dem es das eigene Handeln auszurichten gibt. Das eigene Handeln soll so gestaltet sein, dass es diesem Anspruch genügt. Es können nur jene Maximen dem Anforderungskriterium des Reichs der Zwecke genügen, die der Universalisierung standhalten. Das bedeutet, dass nur solche Handlungen als moralisch gut zu bewerten sind, denen alle Anderen zustimmen können. Die Maximen, die dem eigenen Handeln zugrunde liegen, müssen somit konsensfähig sein und jeder Einzelne muss den Gesetzen innerhalb des Reichs zustimmen können.

An dieser Stelle zeigt sich eine weitere Stärke der Kantischen Ethik gegenüber teleologischen Moralkonzeptionen. Während letztere nicht vermögen, eine umfassende Konzeption von Moralität und Gerechtigkeit vorzustellen, erhält die Kantische Moralphilosophie durch die Autonomieformel des kategorischen Imperativs ein Gerechtigkeitsprinzip.¹⁵² Das Reich der Zwecke kann nur als gerechtes Reich gedacht werden, in ihm ist vollkommene Gerechtigkeit gegeben. Kant schreibt: „Demnach muss ein jedes vernünftiges Wesen so handeln, als ob es durch seine Maximen jederzeit ein gesetzgebendes Glied im allgemeinen Reich der Zwecke wäre. Das formale Prinzip dieser Maximen ist, handle so, als ob deine Maxime zugleich zum allgemeinen Gesetze (aller vernünftigen Wesen) dienen sollte.“¹⁵³

Betrachten wir Kants Formulierung des kategorischen Imperativ, wird sichtbar, dass ein „Du“ ins Auge springt: Der Einzelne ist vor die Frage gestellt, ob er auch wollen könne, dass seine Maxime ein allgemeines Gesetz werde. Wer spricht nun dieses „Du“ zu wem? Das „Du sollst“ impliziert von der Logik her zwei Seiten: Jemanden, der ein Sollen ausdrückt und jemanden, an den dieses Sollen gerichtet ist. Im Fall der moralischen Beurteilung der je eigenen Handlungen spielt sich das „Du sollst“ im Einzelnen selbst ab. Der Sprecher des „Du“ ist unsere Vernunft. Der Angesprochene des „Du“ ist das konkrete, lebensweltliche Ich als historisch irgendwann geborener Mensch, der in ein gewisses Sozialsystem mit einem individuellen Körper und einer besonderen Biographie hineingeboren wurde. Das „Du“ weist somit auf einen Dialog zwischen der reinen praktischen Vernunft in uns einerseits und dem konkreten, in der Geschichte stehenden, individuellen Menschen andererseits hin. Den kategorischen Imperativ richtet die praktische Vernunft an uns als individuelle Menschen.¹⁵⁴ Damit ist auf den

¹⁵² Vgl.: Anzenbacher, 62.

¹⁵³ GMS, 92-93.

¹⁵⁴ Vgl.: Nagl-Docekal (2014a), 82.

Autonomiebegriff hingewiesen: Die praktische Vernunft appelliert an den Einzelnen als historische Person in Form eines „Du sollst“. „Ich appelliere an mich selbst im Zuge meiner Willensbildung auf die Verallgemeinerungsfähigkeit meiner Maxime zu achten. Folge ich diesem Appell und handle ich autonom, so habe ich ›innere Freiheit‹ erlangt.“¹⁵⁵ Das Angesprochenensein, moralisch gut zu handeln, zeigt auf, dass der Mensch in sich zwei Aspekte vereint: er ist und zugleich die verpflichtende Instanz, insofern seine praktische Vernunft in ihm wirksam ist, aber auch jener, der von der verpflichtenden Instanz verpflichtet wird, der Angesprochene. Der Einzelne ist Selbstgesetzgeber.

Wie die verschiedenen Formulierungen des kategorischen Imperativs gezeigt haben, impliziert das Sittengesetz, dass wir sowohl uns selbst als auch alle Anderen als Personen, d. h. als selbstzwecksetzende Wesen in ihrer Würde achten müssen. D. h. moralisch gutes Handeln ist nur unter Berücksichtigung der Anderen möglich, was mit der Idee des Reichs der Zwecke angezeigt ist, in welchem alle Einzelnen in ihrer Kompetenz als selbst Zweck Setzende anerkannt sind, die nach verallgemeinerbaren Gesetzen handeln.

Wollen wir die verschiedenen Formulierungen des kategorischen Imperativs noch einmal zusammenfassen, zeigt sich, dass es in der Grundformulierung darum geht, die Maximen auf ihre Universalisierbarkeit hin zu prüfen. Die sogenannte Naturgesetzformel geht einen Schritt weiter, indem sie die Maximen auf ihre mögliche Analogie zu allgemeinen Naturgesetzen hin denkt. In einem weiteren Schritt wurde aufgezeigt, dass jeder Person jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel begegnet werden darf, dies ist mit der Selbstzweckformel angegeben. Die Autonomieformel, die den Abschluss der Formulierungen bildet, zeigt nun auf, wie das „Reich der Zwecke“ vorgestellt werden kann. Hier handeln alle Einzelnen als autonome Gesetzgeber, die ihre moralische Verantwortung übernehmen und dem Sollensanspruch in ihrem Handeln gerecht werden. Zusammenfassend formuliert Anzenbacher: „Dabei ist an folgendes zu erinnern: Der Kategorische Imperativ ist nicht in dem Sinne Moralprinzip, dass aus ihm Maximen und Handlungsregeln abgeleitet werden, sondern insofern er angibt, wie Maximen überprüft werden müssen, damit sie den Charakter moralischer Gesetze erhalten.“¹⁵⁶ Der kategorische Imperativ ist, um dies nochmals zu wiederholen, der Prüfstein, an dem sich die Verallgemeinerungsfähigkeit der Maximen bemisst.

¹⁵⁵ Nagl-Docekal, Herta (2010): Über Selbstgesetzgebung und das Glück. Autonomie bei Kant, in: *Grenzen der Autonomie*, hg. v. Elisabeth List u. Harald Stelzer, Weilerswist: Velbrück, 33-53, 47-48.

¹⁵⁶ Anzenbacher, 73.

3.6 Transzendente Freiheit, Verantwortung und das moralische Angesehensein des Menschen

In der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* geht Kant den Weg vom Begriff des schlechthin Guten über den Begriff zur Pflicht hin zum kategorischen Imperativ. Der Begriff der Freiheit stellt den Schlussstein des Gebäudes der reinen Vernunft dar. Die Realität von Freiheit wird durch das Sittengesetz der praktischen Vernunft bewiesen. An den Begriff der Freiheit knüpfen die Ideen von Gott und der unsterblichen Seele an.

„In der vorbereitenden Schrift ‘Grundlegung zur Metaphysik der Sitten’ sucht Kant durch analytische Methode den reinen Gehalt des Sittengesetzes von seinen empirischen Beimengungen abzulösen, mit denen es in der alltäglichen allgemeinen, sittlichen Vernunftkenntnis‘ und ebenso in der populären Moralphilosophie vermischt zu sein pflegt. Das Resultat des Scheidungsvorganges ... ist der Begriff des reinen Sittengesetzes und der mit ihm unlösbar verbundenen transzendentalen Freiheit.“¹⁵⁷

Der rein theoretischen Vernunft ist es nicht gelungen, die drei Postulate zu bestätigen, dies soll so denn durch die praktische Vernunft möglich sein:

„Nun bleibt uns noch ein Versuch übrig: ob nämlich auch reine Vernunft im praktischen Gebrauch anzutreffen sei, ob sie in demselben zu den Ideen führe, welche die höchsten Zwecke, die wir eben angeführt haben [das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele], erreichen, und diese also aus dem Gesichtspunkte ihres praktischen Interesses nicht dasjenige gewähren könne, was sie uns in Ansehung des spekulativen ganz und gar abschlägt.“¹⁵⁸

Der Denkmöglichkeit von Freiheit geht Kant in seiner *Kritik der reinen Vernunft* im Zusammenhang mit den kosmologischen Ideen, genauer der dritten Antinomie (Freiheitsantinomie) nach. Das Ergebnis seiner Auseinandersetzung ist hier, dass Freiheit weder erkennbar noch beweisbar ist, sondern eine transzendente Idee darstellt. Wie Kant zeigt, gibt es keinen Beweis für die Freiheit, d. i. die Kompetenz, Zwecke zu setzen. Zugleich bedeutet dies, dass es empirisch auch keine Widerlegung der menschlichen Freiheit gibt. Sie kann überhaupt kein Thema empirischer Forschung sein. Erst die reine praktische Vernunft kommt zu einem positiven Befund über Freiheit.

Freiheit ist die Voraussetzung dafür, dass wir insgesamt dazu befähigt sind, über Moralität zu sprechen, d. h. die Differenz zwischen Gut und Böse geltend machen können.

Es gilt der grundlegende Hinweis, dass Kants Freiheitsbegriff im Sinne von transzendentaler Freiheit zu verstehen und von der Handlungs- und Entscheidungsfreiheit

¹⁵⁷ Kaulbach, Friedrich (1982): *Immanuel Kant*, 2., durchges. Aufl., Berlin: de Gruyter, 213.

¹⁵⁸ KrV, 676.

zu unterscheiden ist. Handlungs- und Entscheidungsfreiheit geben die Handlungsspielräume des Einzelnen an, die davon bedingt sind, inwiefern der Einzelne einerseits durch äußere Gegebenheiten wie etwa ökonomische Mittel, physische Konstitution, familiäre und kulturelle Hintergründe etc. bestimmt ist. Andererseits spielen auf psychischer Ebene die Faktoren psychischer Konstitution und etwa auch Bildung und persönliche Fertigkeiten eine Rolle. Je nachdem wie diese Faktoren gestaltet sind, ergeben sich mehr oder weniger große Möglichkeiten und Spielräume, von dieser Freiheit Gebrauch zu machen. Sowohl die Handlungs- als auch die Entscheidungsfreiheit müssen von der transzendentalen Freiheit unterschieden werden. Während erstere zwei dem Empirischen zugeordnet werden, geht es bei der Freiheit im Sinne Kants um den Aspekt der moralisch relevanten transzendentalen Freiheit.¹⁵⁹ Transzendente Freiheit ist wesentlich dadurch gekennzeichnet, dass sie allen Wirkungszusammenhängen der Naturzusammenhänge bzw. der Empirie entbehrt. Im Gegensatz dazu gründet sie in reiner praktischer Vernunft. Erst dieses Verständnis von Freiheit wird der Forderung gerecht, dass alle Menschen als Zweck an sich selbst geachtet werden müssen, wie die Selbstzweckformel des kategorischen Imperativs es fordert. „Im Unterschied zur Handlungs- und Entscheidungsfreiheit, die nur Freiheitsspielräume betrifft, geht es bei der transzendentalen Freiheit um jene Autonomie bzw. Selbstbestimmung, die im Praktisch-Werden reiner Vernunft aus sich selbst eine von aller Naturkausalität prinzipiell verschiedene Kausalität aus Freiheit verwirklicht. Sie ist moralisch relevante Willensfreiheit.“¹⁶⁰ Erst damit und nicht durch Handlungs- und Entscheidungsfreiheit eröffnen sich Möglichkeiten von Fragen wie etwa: „Warum ist es eine Forderung der Gerechtigkeit, jeder Person im Sinne der Handlungs- und Entscheidungsfreiheit Spielräume der Freiheit einzuräumen?“ oder etwa „Worin liegt der Grund für die moralische Bedeutung der Menschenrechte?“¹⁶¹

Kant geht von der Realität von Freiheit aus, da „diese durch Erfahrung bewiesen werden“ kann.¹⁶² Das Faktum transzendentaler Freiheit leitet Kant aus dem kategorischen Imperativ, dem Sittengesetz, ab.¹⁶³ „Die Idee der Freiheit offenbart sich durch das moralische Gesetz, so Kant. Freiheit ist die einzige Idee der Vernunft, deren Möglichkeit

¹⁵⁹ Vgl.: Anzenbacher, 74.

¹⁶⁰ Ebd., 80.

¹⁶¹ Ebd., 75.

¹⁶² Grondin, 91.

¹⁶³ Vgl.: Anzenbacher, 76.

wir apriori wissen, ohne sie doch zu erkennen.“¹⁶⁴ Wie er hinweist, hat der Mensch nicht direkt bzw. ursprünglich Zugang zu diesem Faktum der Freiheit, sondern es wird ihm erst durch das Sittengesetz offenbar. Das Wissen um das moralische Gesetz geht dem Wissen um Freiheit voraus:

„Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz weisen also wechselweise aufeinander auf einander zurück. [...] Also ist es das moralische Gesetz, dessen wir uns unmittelbar bewusst werden [...], welches sich uns zuerst darbietet, und, indem die Vernunft jenes als einen durch keine sinnlichen Bedingungen zu überwiegenden, ja davon gänzlich unabhängigen Bestimmungsgrund darstellt, gerade auf den Begriff von Freiheit führt.“¹⁶⁵

Menschliche Handlungen zeichnen sich grundsätzlich durch Freiheit aus. Der Mensch ist frei in seinem Handeln. Er kann sich für eine Handlungsalternative unter mehreren entscheiden und die anderen zurückweisen. Dieser Freiheitsaspekt ist das Spezifische menschlicher Handlungen, dadurch können wir sie von Naturkausalitäten unterscheiden. Dass wir im Alltag immer schon von der Freiheit menschlicher Handlungen ausgehen, zeigt sich darin, dass wir von jemandem, der nicht gut, sondern böse handelt, Rechenschaft für sein Handeln einfordern.

Der Begriff der transzendentalen Freiheit ist entsprechend untrennbar verbunden mit dem Begriff der *Verantwortung*. Der Mensch erfährt sich jeweils verantwortlich. Man könnte sagen, Freiheit und Verantwortung sind die zwei Seiten eines Blatt Papiers, das eine gibt es nicht ohne das andere. Da der Mensch frei im transzendentalen Sinn ist und sich für eine unter mehreren Handlungsalternativen entscheiden kann, muss er für die von ihm gewählte Handlung immer auch Verantwortung übernehmen. „Wir sind in den sozialen Kontexten unseres Lebens permanent gefordert, unsere Handlungen zu rechtfertigen. Diese Begründungen werden nicht zuletzt deshalb von uns verlangt, weil wir als die Urheber unserer Handlungen gesehen werden. Dies bedingt aber eine Sicht der Person, dergemäß Menschen für jene Handlungen einzustehen haben, die sie frei wählen.“¹⁶⁶

Als Mensch ist der Einzelne in Verantwortung vor sich und vor den anderen aufgefordert, gut und nicht böse zu handeln, dies gibt ihm der kategorische Imperativ auf. Insofern der Mensch Verantwortung für sein Handeln übernehmen muss, ist er immer schon dazu aufgefordert, sein Handeln diskursfähig für andere transparent und

¹⁶⁴ Buchhammer, 203.

¹⁶⁵ KpV, 139.

¹⁶⁶ Pauer-Studer (2003), 19.

nachvollziehbar zu machen. Er muss Gründe für sein Handeln anführen. „Zunächst gilt es dabei freilich zu beachten, dass eine Handlung dadurch gekennzeichnet ist, von jemanden als *meine* Handlung betrachtet zu werden, die auf einer Entscheidung basiert, die *ich* getroffen habe. [...] Im Blick auf die Person, die eine Entscheidung trifft und die gesetzte Tat zu verantworten hat, ist nach der für die Handlung ausschlaggebenden Begründung zu fragen.“¹⁶⁷ Kant schreibt hierzu: „Person ist dasjenige Subjekt, dessen Handlungen einer Zurechnung fähig sind. [...] Sache ist ein Ding, was keiner Zurechnung fähig ist.“¹⁶⁸

„Zurechnung (*imputatio*) in moralischer Bedeutung ist das Urteil, wodurch jemand als Urheber (*causa libera*) einer Handlung, alsdann Tat (*factum*) heißt und unter Gesetzen steht, angesehen wird; welches, wenn es zugleich die rechtlichen Folgen aus dieser Tat bei sich führt, eine rechtskräftige (*imputatio iudiciaria s. valida*), sonst aber nur eine beurteilende Zurechnung (*imputatio diiudicatoria*) sein würde.“¹⁶⁹

Der Mensch ist gegenüber Anderen moralisch gefordert. Diese Verpflichtung gegenüber Anderen zeigt die Bedeutung des sozialen Bezugs auf. Der Mensch ist ein soziales Wesen und auf Sozialität hin angelegt. Insofern der Mensch immer schon Mit-mensch ist, d.h. anthropologisch bestimmbar als Mensch unter anderen Menschen. Für den einzelnen Menschen bedeutet das Mit-mensch-Sein, dass er bezüglich geplanten Handlungen berücksichtigen muss, welche Interessen seine Mitmenschen haben. Das heißt, Handlungen müssen immer auch die Belange des sozialen Bezugs berücksichtigen. Die Forderung der Verallgemeinerung, die das Sittengesetz aufgibt, zeigt, dass rein selbstbezogene Handlungsabsichten abzulehnen sind. Mit dieser Bestimmung ist der Maßstab wechselseitiger Gleichheit festgelegt. Wir erfahren uns als unseren Mitmenschen verpflichtet und in Achtung vor dem Sittengesetz können wir nicht anders, als einander zu achten und anzuerkennen, so der Anspruch der reinen praktischen Vernunft.

3.7 Der Mensch als Wesen zweier Welten

Transzendente Freiheit übersteigt die Welt des Empirischen, geht über Naturgesetzmäßigkeiten hinaus und formuliert eine andere Art von Gesetz und Ursächlichkeit. Dass Freiheit im transzendentalen Sinn überhaupt möglich ist, hängt damit zusammen, dass der Mensch als Wesen zweier Welten zu bestimmen ist. Der Mensch ist zugleich *Phänomenon* und *Noumenon*. Als Naturwesen, Phänomenon, ist er

¹⁶⁷ Nagl-Docekal (2010), 34.

¹⁶⁸ Kant, Immanuel (2001): *Die Metaphysik der Sitten*, Stuttgart: Reclam, 58.

¹⁶⁹ MS, 63.

den Naturgesetzen unterstellt, als intelligibles Wesen, Noumenon, hingegen ist er frei. Entsprechend kann über menschliche Handlungen ausgesagt werden, dass ihr Grund im Bereich des Intelligiblen liegt, sie der Freiheit entspringen und ihre Wirkungen Teil der erscheinenden Wirklichkeit sind.¹⁷⁰ „So würde denn Freiheit und Natur, jedes in seiner vollständigen Bedeutung, bei eben derselben Handlungen, nachdem man sie mit ihrer intelligiblen oder sensiblen Ursache vergleicht, zugleich und ohne allen Widerstreit angetroffen werden.“¹⁷¹ An dieser Stelle macht Kant die Unterscheidung von Verstand und Vernunft geltend: Der Verstand ist dem Empirischbedingten zugeordnet und ermöglicht uns innerweltliche Erkenntnisse. Die Vernunft ist davon zu unterscheiden, sie hat mit Ideen zu tun und zeigt sich in Form von Imperativen, dem Sollen. „Das Sollen drückt eine Art von Notwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt.“¹⁷² „Unser Verstand kann nur erkennen, was ist, die Vernunft sagt uns, was *sein soll*.“, so Buchhammer.¹⁷³

Entscheidend für das moralische Angesprochensein des Menschen ist, dass er sowohl Natur- als auch Vernunftwesen ist. Während der Mensch als Naturwesen Motivation aus der Naturkausalität heraus erfährt, ist er als Vernunftwesen aus der transzendentalen Freiheit heraus motiviert. Das Wesen Mensch hat „zwei Standpunkte, daraus es sich selbst betrachten, und Gesetze des Gebrauchs seiner Kräfte, folglich aller seiner Handlungen, erkennen kann, einmal, so fern es zur Sinnenwelt gehört, unter Naturgesetzen (Heteronomie), zweitens, als zur intelligiblen Welt gehörig, unter Gesetzen, die, von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern bloß in der Vernunft begründet sind.“¹⁷⁴ Da der Mensch Wesen dieser zwei Welten ist, ist er von zwei verschiedenen Motivationstypen bestimmt. Über diese Motivationstypen, Vernunft und Neigung, kann ausgesagt werden, dass beide zwar hinreichend bestimmt werden können, keine der beiden aber hinreichend und notwendig ist.¹⁷⁵

„Aus der Tatsache der transzendentalen Differenz scheint zumindest die Möglichkeit zu folgen, daß die empirische Lust-Unlust-Motivation nicht die einzige Motivation unserer Praxis ist, sondern daß es eine von der Lust-Unlust-Motivation prinzipiell unterschiedene transzendente Motivation geben könne, d. h. eine Motivation aus reiner, nicht sinnlich-instrumentalisierter Vernunft. Es könnte also sein, dass unsere Praxis im Zeichen einer

¹⁷⁰ Vgl.: Buchhammer, 198.

¹⁷¹ KrV, 365-366.

¹⁷² Ebd., 371.

¹⁷³ Buchhammer, 199.

¹⁷⁴ GMS, 112.

¹⁷⁵ Vgl.: Anzenbacher, 76.

doppelten Motivation steht: einer *sinnlich-empirischen* (Lust-Unlust-Motivation) und einer *transzendentalen* (Motivation aus reiner Vernunft).¹⁷⁶

Das bedeutet, dass der Mensch weder völlig vernünftig bestimmt ist, noch völlig den Naturkausalitäten unterliegt. Nur Wesen, die Vernunft- und Naturanteil in sich vereinen (der Mensch), sind mit der Anforderung des Sollens konfrontiert. Durch die Unterscheidung zu reinen Natur- und zu reinen Vernunftwesen kann dies anschaulich gemacht werden: Bei reinen Vernunftwesen (etwa Gott oder Engeln) ist die Pflicht ebenso wenig anzutreffen wie bei reinen Naturwesen (Tieren). Während erstere keine naturbedingten Neigungen besitzen und ihr Wollen somit stets und ausschließlich gut ist, sind zweite nicht mit der Anforderung moralischen Sollens konfrontiert, da sie nicht anders können, als sich in ihren naturkausalen Wirkungszusammenhängen zu verhalten und moralischer Verantwortung somit enthoben sind. Weil der Mensch dazwischen steht, weder ganz Natur- noch Vernunftwesen ist, spricht, die Vernunftmotivation (das Sittengesetz) seinen Willen nicht hinreichend und notwendig bestimmt, ist er mit dem moralischen Anspruchs in Form eines Imperativs, eines Sollens, konfrontiert.¹⁷⁷ „Das im logischen Sein der intelligiblen Welt notwendige Wollen muss in der gegenständlichen Welt als Sollen erscheinen. [...] Für ein intelligibles Subjekt ist die Geltung des Sittengesetzes, das der kategorische Imperativ formuliert, selbstverständlich. Hier wäre es auch nur ein analytischer Satz.“¹⁷⁸ Deshalb ist der kategorische Imperativ auch als Gebot formuliert.

„Alle Imperative werden durch ein Sollen ausgedrückt, und zeigen dadurch das Verhältnis eines objektiven Gesetzes der Vernunft zu einem Willen an, der seiner subjektiven Beschaffenheit nach dadurch nicht notwendig bestimmt wird (eine Nötigung). Sie sagen, daß etwas zu tun oder 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.“¹⁷⁹

Dass nur der Mensch und nicht etwa Tiere oder vollkommen vernünftige Wesen mit dem moralischen Anspruch, gut handeln zu müssen, konfrontiert ist, zeigt, dass der Mensch unserem Verständnis nach das einzige Wesen ist, dass Anteil an diesen zwei Welten hat. Denn auch wenn wir Tieren moralische Bewertungen zuschreiben, geht es niemals darum, sie im eigentlichen Sinne moralisch zu beurteilen, sondern wir wenden an ihnen Anthropomorphismen an.¹⁸⁰ Moralische Bewertungen sind somit spezifisch auf

¹⁷⁶ Anzenbacher, 50.

¹⁷⁷ Vgl.: ebd., 76.

¹⁷⁸ Irrlitz, 285.

¹⁷⁹ GMS, 57.

¹⁸⁰ Vgl.: Anzenbacher, 12.

Menschen bezogen. Neben der Prüfung einzelner individueller Handlungen muss das moralische Urteil auch die sittliche Qualität sozialer Gebilde prüfen und beurteilen, ob etwa Institutionen, staatliche Strukturen und Gesetze gerecht sind.¹⁸¹

Indem Kant mit seiner Moralkonzeption die bloß empirische Ebene transzendiert, übt er Kritik an empiristischen Moralkonzeptionen. Neben der Motivation aus Neigung, Trieben und Gefühlen heraus zu handeln, macht Kant die reine Vernunftmotivation geltend. Die Beschreibung einer doppelten menschlichen Motivation gründet in der Bestimmung des Menschen als Wesen zweier Welten. Als Naturwesen kommt der Mensch durch empirische Motivation zur Neigung (Kriterium ist die Lust-/Unlustbestimmung). Als Vernunftwesen ist der Mensch durch die Vernunftmotivation verpflichtet. Ihr liegt die Idee eines allgemeinen Gesetzes zugrunde.¹⁸² Empiristische Ethiken wie der Utilitarismus vermögen somit nicht, der Gegebenheit der menschlichen Vernunftdimension in ihren Konzepten gerecht zu werden. Kants Bestimmung der Moralität setzt da ein, wo empiristische Ethiken „enden“. Er erkennt die Vernunftebene als das Wesentliche menschlichen Seins und nimmt den Menschen als Vernunftwesen ernst. Wenn Kant empiristische Ethiken zurückweist, bedeutet das nicht, dass er menschliche Neigungen gering schätzt, oder die Existenz menschlicher Triebe und Wünsche leugnet, sondern ihre Bedeutung hinsichtlich der Frage *Was soll ich tun?* relativiert. Grundet eine Handlung in der Neigung, kann nach Kant nicht von Moralität gesprochen werden. Handeln aus Neigung ist kein moralisches Handeln. Rein die Motivation aus Pflicht, die Vernunftmotivation erfüllt den Anspruch der Moralität.

Die Bestimmung der Vernunftmotivation beinhaltet, dass die Motivation nicht aus einer individuellen Lust- bzw. Unlustbestimmung heraus erfolgt, die einen individuellen Sollensanspruch stellt, sondern dass eine reine Verpflichtung besteht, ein unbedingtes Sollen, das allgemeinverbindlichen Charakter hat. „Vom unbedingten Imperativ [...] sind die hypothetischen Imperative oder materialen Regeln unterschieden als »Regeln der Geschicklichkeit« und der Klugheit, deren Motiv Selbstliebe oder sog. Glückseligkeit ist.“¹⁸³

¹⁸¹ Vgl.: Anzenbacher, 71.

¹⁸² Vgl.: ebd., 51.

¹⁸³ Irrlitz, 319.

3.8 Die Unterscheidung von Gut und Böse und die Bedeutung der Urteilskraft

Sofern der Mensch Mensch ist, ist in ihm die Kompetenz zwischen Gut und Böse unterscheiden zu können, angelegt. Wollen wir die moralischen Qualitäten Gut und Böse nach Kant unterscheiden, gilt es nochmals den Begriff des Willens anzuführen. Das schlechthin und absolut Gute ist ein guter Wille. Dementsprechend kann über Gut und Böse gesagt werden, dass ihre Beurteilung nach Kant an die Motivation einer Handlung gebunden ist. Je nachdem, mit welcher Gesinnung der Mensch eine Handlung vollzieht, ergibt sich ihre moralische Bewertung. Es ist historisch betrachtet nichts Neues, dass Kant Moralität an der Gesinnung festmacht. Die Moralität einer Handlung bemisst sich daran, wie ihr Bestimmungsgrund zustande kommt, d.h. an der Gesinnung. Bereits Thomas von Aquin kommt zu der Bestimmung, dass die Qualitäten des Guten und Bösen an den Willen gebunden sind.¹⁸⁴ Wird eine Handlung aus Vernunft und aus Pflicht heraus gesetzt, kann sie nach Kant als moralisch gut beurteilt werden. Nimmt eine Handlung ihren Bestimmungsgrund hingegen in der Neigung, ist sie als moralisch böse zu klassifizieren. Kant schreibt hierzu: „Das Wesentliche allen sittlichen Werts der Handlungen kommt darauf an, daß das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimme.“¹⁸⁵

„Der springende Punkt der moralischen Handlungen liegt letztlich in der Frage, was den Willen des Handelnden motiviert. Was eine Handlung zur moralisch guten oder bösen Handlung qualifiziert, ist der Wille, der entweder, wenn er sich aus Pflicht motiviert, ein guter oder aber, wenn er sich aus einer pflichtwidrigen Neigung motivieren läßt, ein böser Wille ist. Die moralische Qualität einer Handlung besteht als letztlich in der moralischen Qualität der Gesinnung des Handlungswillens. Ich handle moralisch gut, wenn ich wissentlich und willentlich aus Pflicht handle, und ich handle moralisch böse, wenn ich wissentlich und willentlich pflichtwidrig handle.“¹⁸⁶

Dass sich die moralische Qualität einer Handlung am Willen bemisst, bedeutet, dass von außen her nie zu beurteilen ist, ob eine Handlung moralisch gut oder böse ist. Die moralische Prüfung kann nur in Bezug auf die eigene Person geltend gemacht werden: „Die Frage der Moralität unseres Handelns hängt einzig und allein von der Innenperspektive ab: Nur ich selbst kann darüber befinden, welches Prinzip jeweils den Bestimmungsgrund meines Willens bildet. Der kategorische Imperativ ist nicht als ein Maßstab gedacht, an dem wir das Handeln anderer – in der Redeweise der dritten Person

¹⁸⁴ Vgl.: Anzenbacher, 85.

¹⁸⁵ KpV, 127.

¹⁸⁶ Anzenbacher, 72.

– messen sollten oder auch nur könnten.“¹⁸⁷ Die je eigene Gesinnung ist für Außenstehende nicht sicher zu beurteilen. Nur man selbst und Gott wissen über sie Bescheid. An dieser Stelle eröffnet sich der Gottesbezug in Kants Werk. Er ist nach Kant als „Herzenskündiger“ vorzustellen und er allein hat Einblick in das Innerste des Menschen. Er kennt den Einzelnen auch besser als dieser sich selbst, insofern er auch die unbewussten Regungen kennt, die dem Einzelnen nicht durchsichtig sind. „Denn es ist dem Menschen nicht möglich, so in die Tiefe seines eigenen Herzens einzuschauen, daß er jemals von der Reinigkeit seiner moralischen Absicht und der Lauterkeit seiner Gesinnung auch nur in einer Handlung völlig gewiß sein könnte; wenn er gleich über die Legalität derselben gar nicht zweifelhaft ist.“¹⁸⁸

Wie Arendt nachzeichnet, besteht das Böse bei Kant darin, seine Maxime zu verbergen und der Öffentlichkeit, der Publizität, vorzuenthalten: „Auf der Privatheit der Maxime zu bestehen heißt böse sein. Böse-Sein ist deshalb durch Rückzug aus dem öffentlichen Bereich gekennzeichnet. Moralität meint, sich dafür eignen, *gesehen* zu werden, und zwar nicht nur von den Menschen, sondern, in letzter Instanz, von Gott, dem allwissenden »Herzenskündigem«.“¹⁸⁹

Angesichts der schrecklichen Verbrechen des Totalitarismus im 20. Jahrhundert stellt auch Arendt die Frage nach dem Bösen. Wesentlich für die Beantwortung der Frage, wie es zu diesen ungeheuren Verbrechen kommen konnte, ist für Arendt die Auseinandersetzung mit dem Denken und der Urteilskraft. Seyla Benhabib trägt Fragen aus den Werken Arendts zusammen, die diese Verbindung aufzeigen:

„Hängt vielleicht das Problem von Gut und Böse, unsere Fähigkeit, Recht und Unrecht zu unterscheiden, mit unserem Denkvermögen zusammen?[...] Könnte vielleicht das Denken als solches – die Gewohnheit, alles zu untersuchen, was sich begibt oder die Aufmerksamkeit erregt, ohne Rücksicht auf die Ergebnisse und den speziellen Inhalt – zu den Bedingungen gehören, die die Menschen davon abhalten oder geradezu dagegen disponieren, Böses zu tun? [...] »Hängt unsere Fähigkeit zu urteilen, zwischen richtig und falsch, schön und häßlich zu unterscheiden, von unserem Denkvermögen ab? Decken sich die Unfähigkeit zu denken und das verhängnisvolle Versagen dessen, was wir gemeinhin das ›Gewissen‹ nennen?«“¹⁹⁰

In ihren Überlegungen zum Bösen und der Ausarbeitung ihrer Theorie des Urteilens greift Arendt auf Kants *Kritik der Urteilskraft* zurück. Als dritte Kritik hat diese die Aufgabe, eine Versöhnung zwischen der *Kritik der reinen Vernunft* und der *Kritik der praktischen*

¹⁸⁷ Nagl-Docekal (2010), 47.

¹⁸⁸ MS, 269.

¹⁸⁹ Arendt, Hannah (1998): *Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie*, durchges. Taschenbuchaus., München: Piper, 68-69.

¹⁹⁰ Benhabib, Seyla (1995): *Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne*, dt. Erstausg., 1. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 132.

Vernunft, d. h. zwischen dem Reich der Natur und dem Reich der Freiheit, zu stiften, wodurch die „Urteilkraft als Mittelglied zwischen Verstand und Vernunft“ ihren Platz findet.¹⁹¹

„So wie die der Verstand dem Erkenntnisvermögen das Gesetz gibt und die Vernunft dem Begehrungsvermögen, so ist die Urteilkraft das subjektive Prinzip für Lust und Unlust. *Subjektiv* heißt hier: dass die Urteilkraft nicht das *Objekt* in seinem Erscheinen bestimmt (so wie der Verstand), sondern nur die *Empfindung des Subjekts hinsichtlich des erscheinenden Objekts*.“¹⁹²

Das Urteilen bleibt bei Kant ein ästhetisches Urteilen, dessen Geltungsmodus „weder ganz subjektiv, aber auch keinesfalls objektiv, also zwingend gültig“ ist, sondern ein intersubjektiver.¹⁹³ Möglich ist das Geschmacksurteil, weil der Mensch neben der bestimmenden Urteilkraft, die ihn ein Besonderes unter ein Allgemeines subsumieren lässt, auch über die reflektierende Urteilkraft verfügt, d. i. „das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken“.¹⁹⁴ Der intersubjektive Geltungsanspruch, der dem Geschmacksurteil zukommt, vollzieht sich im öffentlichen Austausch über die reflektierten Empfindungen der Einzelnen, d. h. in der Kommunikation und Diskussion mit Anderen. Zwar gibt es im Bereich des Urteilens keine wahre Erkenntnis und keine letzte Gewissheit, aber man muss ständig den Anspruch an die Urteile herantragen, sie zu überprüfen. „Um Meinungen der Beliebigkeit zu entziehen, müssen sie sich in der Diskussion klären.“¹⁹⁵ Erst in der Öffentlichkeit, d. h. in der Begegnung und im Gespräch mit anderen Menschen, bilden sich kritisches Urteilen und Denken aus. „Ohne die <Überprüfung durch die freie und öffentliche Untersuchung> sind kein Denken und keine Meinungsbildung möglich.“¹⁹⁶ Kant spricht dabei vom gemeinschaftlichen Sinn, den „*sensus communis*“:

„Dieser *sensus communis* ist das, worauf ich beim Anderen Anspruch erhebe, wenn ich ihm mein Urteil ansinne. Damit kann das, was der *sensus communis inhaltlich* sein soll, natürlich kein vorgefertigter Begriff sein, sondern muss vielmehr ständig in Verhandlung bleiben. Was seine *Form* betrifft, so ist er sozusagen das Medium, die Basis oder die Voraussetzung, aufgrund derer ich mich mit dem Anderen überhaupt trefflich streiten kann. Das heißt: Es geht

¹⁹¹ Loidolt, Sophie (2011): Sich ein Bild machen. Das ästhetische Urteilen als politisches Urteilen in der Kant-Lektüre von Hannah Arendt, In: *Urteil und Fehlurteil*, hg. v. Sandra Lehmann u. Sophie Loidolt, Wien/Berlin: Verlag Turia + Kant, 231-246, 232.

¹⁹² Ebd., 233.

¹⁹³ Loidolt (2011), 233.

¹⁹⁴ Kant, Immanuel, zitiert nach: ebd., 234.

¹⁹⁵ Schönherr-Mann, Hans-Martin (2006): *Hannah Arendt. Wahrheit, Macht, Moral*, München: Beck, 177.

¹⁹⁶ Arendt (1998), 56.

uns beiden um etwas, auf das wir nicht mit zwingenden Argumenten verweisen könne, von dem uns aber daran liegt, dem anderen auch Zustimmung abzurufen.“¹⁹⁷

Denken und Urteilen sind für Arendt die Grundlage einer gemeinsam geteilten Welt. Einer Welt, die nur von menschlicher Pluralität her gedacht werden kann, da es den Menschen nicht im Singular, sondern nur im Plural gibt. Pluralität stellt nach Arendt eine Grundbedingung gemeinsamer Welt dar.¹⁹⁸

„Der Begriff „Pluralität“ bezieht sich hier auf die vielen einzelnen, und es ist wohl zulässig, diese Pointe als eine zentralen der Arendtschen Philosophie insgesamt zu verstehen. Daß Arendts Konzeption in dieser Weise auf die Einzelnen setzt, läßt sich als eine Demokratisierung des Besonderen deuten.“¹⁹⁹ Die Bestimmung des Gemeinsinns ist nur vor dem Hintergrund menschlicher Pluralität denkbar. Urteilen setzt Gemeinschaft und Pluralität der Perspektiven voraus. „Ein solches Sagen aber ist in der Einsamkeit nahezu unmöglich; es ist an einen Raum gebunden, in dem es viele Stimmen gibt und wo das Aussprechen dessen, was *Wahrheit dünkt*, sowohl verbindet wie voneinander distanziert, ja diese Distanzen zwischen Menschen, die zusammen dann die Welt ergeben, recht eigentlich schafft.“²⁰⁰ Letzte Wahrheiten gebe es dabei nicht, weshalb nach Arendt „ohne Geländer“ geurteilt werden muss.²⁰¹ Zu urteilen und sich mit Anderen über seine Urteile auszutauschen, bedeutet für den Einzelnen, „an der Stelle jedes anderen denken zu können, folglich seine eigenen Standpunkte zu vervielfachen, zu erweitern“.²⁰² Kant nennt diese Fähigkeit *erweiterte Denkungsart*. Es geht wesentlich darum, an der Stelle jedes Anderen zu denken. Der Einzelne ist dazu aufgefordert, sich die Urteile und Meinungen Anderer vor Augen zu führen, was auch ein ständiges Abwägen, Prüfen und möglicherweise Abändern der eigenen Standpunkte impliziert. Es geht somit um einen fortwährenden Reflexionsprozess, der einer ethischen Haltung entspricht.²⁰³ Für Arendt eröffnet sich hier ein Zwischen, der Raum des Politischen.

Arendt sieht in Kants *Kritik der Urteilskraft* demnach die Grundlagen für eine politische Philosophie angelegt, an die sie explizit anknüpft. Die Urteilskraft ist nach

¹⁹⁷ Loidolt (2011), 234.

¹⁹⁸ Siehe etwa: Loidolt, Sophie (2012): Hannah Arendt und die *conditio humana* der Pluralität, in: Den Menschen im Blick. Phänomenologische Zugänge. Festschrift für Günther Pöltner zum 70. Geburtstag, hg. v. Reinhold Esterbauer, Würzburg: Königshausen & Neumann, 375-398.

¹⁹⁹ Nagl-Docekal, Herta (2003): Die Demokratisierung der Ausnahme bei Hannah Arendt, in: Die Ausnahme denken. Festschrift zum 60. Geburtstag von Klaus-Michael Kodalle, Bd. 1, hg. v. Claus Dierksmeier, Würzburg: Königshausen & Neumann, 143-151, 146.

²⁰⁰ Arendt, Hannah, zitiert nach: Schönherr, 175.

²⁰¹ Vgl.: Schönherr, 176.

²⁰² Loidolt (2011), 239.

²⁰³ Schönherr-Mann, 182.

Arendt die wichtigste politische Kompetenz. Sie ist dadurch gekennzeichnet, dass man vom eigenen Interesse absieht, um sich auch die Situation und Interessenslage Anderer zu vergegenwärtigen, dadurch erfährt die eigene Denkungsart eine Erweiterung.²⁰⁴ Politik hat für Arendt in der Folge auch die Aufgabe, über zur Diskussion stehende Themen eine möglichst breite öffentliche Kommunikation zu führen und so den Sinnfragen des Menschseins nachzugehen. Wesentlich für Arendt ist, dass der Mensch wirklich denkt und urteilt. Es bedarf wirklich denkenden, selbstbewussten Einzelnen und keinem blinden Gehorsam. Aus dem freien Willen, den Arendt aus der *Gebürtlichkeit* ableitet, eigne dem Menschen die „Fähigkeit, die Welt ständig neu zu beginnen, ihr neue Impulse zu geben. Daraus erwächst die individuelle Aufgabe für *eine* gemeinsame Welt, aber keine Norm, wie diese auszusehen hätte, weil sich alle Menschen an ihr stiftend und erfinderisch beteiligen.“²⁰⁵ Kennzeichen der Gestaltung der gemeinsamen Welt, des Zwischenraums zwischen Menschen, ist die Wahrhaftigkeit. Es geht darum, eine Tugend der Wahrhaftigkeit auszubilden: „Wahrhaftigkeit als Bemühung um richtige Einsicht in die Tatsachen verknüpft die Frage nach der Wahrheit mit der Frage nach der Moral.“²⁰⁶ Nur wer diese Kompetenzen entwickelt, wird der eminenten Verantwortung für sein Handeln gerecht. Der Verantwortung für das Politische insgesamt und das individuelle Leben. Geht man von diesem Denken aus, zeigt sich ein Verständnis von Demokratie, für welches vor allem die Begegnung zwischen Menschen unter Bedingungen der politischen Öffentlichkeit bestimmend ist:

„Nicht die Untertänigkeit, nicht der Gehorsam, nicht der Glauben an ein gemeinsames höchstes Gutes, seien es Gott, König oder Nation, nicht die hingebungsvolle und aufopfernde Bewunderung, nicht die Vernunft, nicht eine Leitvorstellung welcher kultureller Art auch immer verbinden die Menschen unter Bedingungen der politischen Öffentlichkeit, sondern bestimmte ethische Kompetenzen und politische Tugenden.“²⁰⁷

Damit man seiner Verantwortung gerecht wird, bedarf es der Reflexion der Einzelnen, das umso mehr, je „komplexer und unübersichtlicher politische Institutionen und soziale Strukturen in modernen Gesellschaften ausufern.“²⁰⁸ D.h. es geht wesentlich darum, Zusammenhänge zu begreifen und der moderne Mensch muss denken lernen, um zu einem Urteil zu kommen. Ansonsten kann es leicht dazu kommen, dass man Verantwortung für Unrecht zu verantworten hat, an dem man beteiligt war, ohne sich

²⁰⁴ Vgl.: Schönherr-Mann, 188

²⁰⁵ Ebd., 174.

²⁰⁶ Ebd., 185.

²⁰⁷ Ebd., 189.

²⁰⁸ Ebd., 188.

dessen genau bewusst gewesen zu sein.²⁰⁹ Eine wesentliche Gefahr besteht für Arendt demnach in der Verweigerung, selbst zu denken und sich ein Urteil zu bilden.

„Diese Indifferenz stellt, moralisch und politisch gesprochen, die größte Gefahr dar, auch wenn sie weit verbreitet ist. Und damit verbunden und nur ein bißchen weniger gefährlich ist eine andere gängige moderne Erscheinung: die häufig anzutreffende Tendenz, das Urteilen überhaupt zu verweigern. Aus dem Unwillen und der Unfähigkeit, seine Beispiele und seinen Umgang zu wählen, und dem Unwillen und der Unfähigkeit, durch Urteil zu Anderen in Beziehung zu treten, entstehen die wirklichen »skandala«, die wirklichen Stolpersteine, welche menschliche Macht nicht beseitigen kann, weil sie nicht von menschlichen oder menschlich verständlichen Motiven verursacht wurden. Darin liegt der Horror des Bösen und zugleich seine Banalität.“²¹⁰

Diese Tendenz bzw. Unfähigkeit stellt Arendt in direkten Zusammenhang mit dem Aufkommen des Totalitarismus stellt. „Die Ideologiefähigkeit der modernen Massen wächst genau in dem Maß, wie gesunder Menschenverstand (und das ist der common sense, der Gemeinsinn, durch den wir eine uns allen gemeinsame Welt erfahren und uns in ihr zurechtfinden) offenbar nicht mehr zureicht, die öffentlich politische Welt und ihre Ereignisse zu verstehen.“²¹¹ So erkennt Arendt in der Unfähigkeit bzw. Verweigerung der eigenen Urteilskraft den Ursprung des Bösen. Diese Einschätzung zeigt sich auch in ihrer Auseinandersetzung mit Adolf Eichmann. Arendt zufolge wohne Eichmann nichts speziell Monströses inne, das Böse Eichmanns bestehe in der Unfähigkeit zu denken und einem Mangel an Vorstellungskraft.²¹²

„Wie monströs die Taten auch immer waren, der Täter war weder monströs noch dämonisch, und das einzige unverkennbare Kennzeichen, das man in seiner Vergangenheit ebenso wie die in seinem Verhalten während des Prozesses und der vorausgehenden polizeilichen Untersuchung entdecken konnte, war etwas vollkommen Negatives: nicht Dummheit, sondern eine merkwürdige, durchaus authentische Unfähigkeit zu denken. In der Rolle des prominenten Kriegsverbrechers funktionierte er ebenso wie zuvor unter dem Nazi-Regime; es bereitete ihm nicht die geringste Schwierigkeit, völlig andere Regeln zu akzeptieren.“²¹³

Arendts Begriff der *Banalität des Bösen* ist vor diesem Hintergrund zu verstehen. So ist das Manko, das sie Eichmann attestiert, ein Mangel der Kompetenz, die darin besteht, eine reflektierte zusammenhängende Wahrheit über einzelne Daten herzustellen. Er war unfähig zu denken, obwohl er an sich ein hochintelligenter Mensch war. Das Böse

²⁰⁹ Vgl.: Schönherr-Mann, 188.

²¹⁰ Arendt, Hannah (2006): *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*, München/Zürich: Piper, 178-179.

²¹¹ Arendt, Hannah, zitiert nach: Zanotti, Barbara (1993): *Hannah Arendt und die Urteilskraft*, Universität Wien, Diplomarbeit, 16.

²¹² Vgl.: Schönherr-Mann, 157.

²¹³ Ebd., 97.

entspringt einer banalen Gedankenlosigkeit.²¹⁴ Denken ist nach Arendt somit wesentlich für moralische Fragen. Gerade der Nationalsozialismus zeige, wie entscheidend das Denken für die Unterscheidung von Gut und Böse sei. Denkt man nicht, kann es leicht passieren, dass Gut und Böse sich verkehren und sich nicht mehr ohne Weiteres so deutlich bestimmen lassen, wie man meinen möchte. Ohne Urteilskraft gelingt es nicht, den schleichenden Wandel vom Guten zum Bösen zu erkennen. Die Verkehrung von Geboten und Verboten zeigte sich unter den Nationalsozialisten beispielsweise in der Vertreibung und Vernichtung bestimmter Gruppen der Bevölkerung. Kants kategorischer Imperativ wurde zum Grundsatz von „Handle so, dass der Führer, wenn er von deinem Handeln Kenntnis hätte, dieses Handeln billigen würde!“²¹⁵ So kommt man mit Arendt zu dem Fazit, dass „die totalitären Ideologien [demonstrieren], wie leicht man die ethischen Orientierungen der Menschen verändern kann.“²¹⁶ Daraus wird ersichtlich, dass besonders in Zeiten, in denen „die Maßstäbe des Urteilens verschwinden, [...] das Urteilsvermögen erst eigentlich seine Aufgabe [erhält].“²¹⁷ Der Einzelne ist, dies betont Arendt unermüdlich, vor die Aufgabe gestellt, zu urteilen. Menschliche Wesen sollen in der Lage sein,

„Recht und Unrecht zu unterscheiden und zwar selbst dann, wenn alles, was sie leiten könnte, nur ihr eigenes Urteil ist, welches – das kommt noch hinzu – vollständig quer zu dem, was die einhellige Meinung aller, die um sie herum sind, betrachten müssen. [...] Die wenigen, die immer noch fähig waren, Recht von Unrecht zu unterscheiden, taten dies wirklich nur aufgrund ihrer eigenen Urteile, und sie taten es unabhängig; es gab keine Regeln, an die sie sich hielten und unter die die einzigen Fälle, denen sie sich gegenüber sahen, subsumiert werden konnten. Sie hatten in jedem aufkommenden Fall zu entscheiden, weil es für das Noch-nicht-Dagewesene keine Regeln gab.“²¹⁸

Loidolt weist auch bezüglich der heutigen „kapitalistisch-konsumorientierten Massengesellschaften“ auf die Gefahr einer gewissen Urteils müdigkeit bzw. Urteilsenthaltung hin, die von dem Paradox begleitet werden, dass je „mehr Kommunikationsmöglichkeiten wir haben, umso mehr [...] der Raum der qualifizierten öffentlichen Kommunikation zu schrumpfen [scheint]“.²¹⁹

²¹⁴ Vgl.: ebd., 97.

²¹⁵ Schönherr-Mann, 100.

²¹⁶ Ebd., 101.

²¹⁷ Arendt (1998), 124.

²¹⁸ Ebd., 126.

²¹⁹ Loidolt (2011), 245.

3.9 Autonomie als Selbstbestimmung und Selbstgesetzgebung

Der Begriff der Autonomie ist bei Kant, wie gesagt, als Selbstgesetzgebung bestimmt. Die reine praktische Vernunft richtet in Form des „Du sollst“ des kategorischen Imperativs einen Appell an den Einzelnen. Gegenwärtig wird der Begriff Autonomie jedoch häufig in der Bedeutung von Selbstbestimmung verwendet, wobei die entscheidende Frage ist, wie die Einzelnen ihr Leben gestalten möchten. Autonomie wird in dem Sinne verstanden, tun und lassen zu können, was man möchte. Die Interessen und Glücksstrebungen anderer bleiben bei diesem Verständnis von Autonomie wesentlich ausgespart. Es geht um die Handlungsfreiheit, die sich bloß auf die eigene Person bezieht. Das heißt, der Begriff Autonomie hat hier nichts mit der moralischen Pflicht, sondern dem je eigenen Streben nach dem guten Leben und der Glückseligkeit zu tun. Dieses Verständnis des Begriffs Autonomie geht wesentlich in eine andere Richtung als bei Kant.²²⁰ „Der nach traditionellem Verständnis im Begriff der Autonomie enthaltene Aspekt einer übersubjektiv gültigen Gesetzlichkeit oder einer Leitung durch allgemeinverbindliche Normen tritt dabei oft in den Hintergrund.“²²¹ Fasst man Autonomie als Selbstbestimmung, liegt auf der Hand, dass Glück und ein gutes Leben dann erfüllt sind, wenn dem Einzelnen das gelingt, was er sich für sein Leben vorgenommen hat. „Glück und gutes Leben [...] sind gegeben, wenn sich das erfüllt, was jemand vernünftigerweise wünscht [...]. Wir haben demnach ein gutes Leben, wenn es uns gelingt, eine rational verfasste Lebenskonzeption zu erfüllen.“²²²

Von Kant her ist hier ein kritischer Einspruch angebracht. Auch Kant thematisiert das Glück. Wie Herta Nagl-Docekal nachzeichnet, wird Glück bei ihm als eine „von uns generierte „bloße Idee eines Zustandes“, in dem unsere Neigungen umfassende Befriedigung finden“, bestimmt.²²³ Als bloße Idee kann kein klar umrissener Begriff von Glück aufgestellt werden, vielmehr entwirft „[j]eder Einzelne [...] diese Idee „sich selbst, und zwar auf so verschiedene Art durch seinen mit der Einbildungskraft und den Sinnen verwickelten Verstand,“ und „er ändert sogar diese so oft“, dass man nur von einem „schwankenden Begriff“ sprechen kann.“²²⁴ Das, was gegenwärtig unter dem Begriff Glück verhandelt wird, fällt bei Kant nicht unter den Begriff Glückseligkeit, den er

²²⁰ Vgl.: Nagl-Docekal (2014a), Kapitel 2.1.1 Selbstgesetzgebung versus Selbstbestimmung.

²²¹ Esser, Andrea (2011): Schwerpunkt: Autonomie und Selbstbestimmung, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlin: Akademie, 59, 6, 875-880, 875.

²²² Nagl-Docekal (2014a), 93.

²²³ Ebd., 93.

²²⁴ Ebd., 93.

anstelle des heutzutage gängigen Begriff des Glücks setzt, sondern Kant ordnet die moderne Auffassung von Glück in den Bereich der von Klugheit getragenen Handlungen ein. Neben dem empirischen Anteil besitzt der Begriff Glückseligkeit bei Kant einen intelligiblen Aspekt: „Diese intelligible Glückseligkeit ergibt sich aus dem freien Sich-unterwerfen unter das Sittengesetz.“²²⁵

Die Unterscheidung zwischen dem Verständnis von Autonomie als Selbstbestimmung und Autonomie als Selbstgesetzgebung bringt uns mit Kant zu dem Fazit, dass der Einzelne dazu verpflichtet ist, dem kategorischen Imperativ, dem sittlichen Sollen, Vorrang vor der individuellen Glückssuche einzuräumen. Die Autonomie als innere Selbstgesetzgebung stellt das oberste Prinzip der Sittlichkeit dar.²²⁶ In ihr gründet die Würde der menschlichen Natur. Der Mensch muss sein Handeln am Sollensanspruch der in ihm angelegten reinen praktischen Vernunft orientieren. Nur dann wird er seiner Bestimmung, die er in der Autonomie als Selbstgesetzgebung findet, gerecht und ist sogleich ein Erhabener, da sie ihn über die bloße Naturkausalität hinaushebt. „Entscheidend ist wohl nicht die faktische Situation des Menschen, die in vielem wenig erhebend ist, sondern die Erhabenheit, zu der wir kraft des Sittengesetzes aufgefordert werden. Von dieser oft nur als Möglichkeit aufscheinenden Erhebung über das Physische hinaus wird eine Metaphysik handeln können.“²²⁷

Wichtig ist mit Kant aufzuzeigen, dass Moralität nicht lediglich der eigenen Willkür unterworfen werden darf, denn so würde Moral ihre Verbindlichkeit verlieren und der Gefahr der Inhaltsleere entgegensteuern. „Die Distanznahme von Kants Konzeption von Autonomie als Selbstgesetzgebung bringt die Gefahr mit sich, dass das Thema Moral zunehmend durch eine Theorie verdrängt wird, die dem Eigeninteresse Priorität einräumt.“²²⁸ Jemand, der die Bestimmung der Willkür als hinreichend für Moralität auffasst, ohne das moralische Gesetz zu berücksichtigen und sich in seinem Handeln nicht auf Andere einlässt, ist nach Kant moralisch böse.²²⁹

An dieser Stelle scheint die Auseinandersetzung mit Kants Tugendlehre angebracht. Sie zeigt auf, inwiefern Kant sehr wohl Glücksbestrebungen vorsieht. „Von größter Bedeutung ist indessen, dass die Beziehung der ‚Selbstgesetzgebung‘ zum ‚Glück‘ bei Kant ihre zentrale Pointe nicht im Blick auf das je eigene Glück, sondern auf das der

²²⁵ Buchhammer, S. 282.

²²⁶ Vgl.: Grondin, 113.

²²⁷ Ebd., 113.

²²⁸ Nagl-Docekal (2014a), 96.

²²⁹ Vgl.: ebd., 96.

anderen hat.“²³⁰ Der Mensch muss in Anwendung des Sittengesetzes alles im Rahmen seiner Möglichkeiten stehende tun, um das Glück Anderer zu fördern. Entscheidend für moralisches Handeln ist, dass man nicht auf die Bestimmung seiner selbst, sondern auf die Selbstbestimmung der Anderen Acht haben muss, wie es in der „Zweck-an-sich-Formulierung“ des kategorischen Imperativs ausformuliert ist. „Der kategorische Imperativ ist ein Prinzip, das nicht nur für alle rationalen Wesen gilt, sondern zugleich auf alle rationale Wesen Bezug nimmt.“²³¹ So ergibt sich als allgemeiner Leitfaden moralischen Handelns die Aufforderung der Beförderung fremder Glückseligkeit. Nagl-Docekal fasst dies zusammen:

„Kants Begriff von ‚Autonomie‘ zeigt einen Zusammenhang auf zwischen der ‚Selbstgesetzgebung‘ durch meine Vernunft und der ‚Selbstbestimmung‘ auf Seiten der anderen. Will ich moralisch handeln, so ist es (abgesehen von der ‚erlaubten‘ Sorge für das eigene Wohl) die Selbstbestimmung der anderen, auf die ich bedacht zu sein habe. [...] Moralische Autonomie bedeutet eine Selbstverpflichtung zu einem Handeln, dass sich möglichst weitgehend auf andere einlässt.“²³²

Grundlegend für diesen Hinweis ist folgender Textauszug aus der *Metaphysik der Sitten*: „Wenn es also auf Glückseligkeit ankommt, worauf als meinen Zweck hinzuwirken es Pflicht sein soll, so muß es die Glückseligkeit anderer Menschen sein, deren (erlaubten) Zweck ich hiemit auch zu dem meinigen mache. Was diese zu ihrer Glückseligkeit zählen mögen, bleibt ihnen selbst zu beurteilen überlassen [...]“.“²³³

3.10 Moralität vs. Legalität – Der Einzelne als Mensch und als Bürger

Da von außen, wie bereits hingewiesen wurde, nicht beurteilt werden kann, ob man es bei einer Handlung mit einer Handlung aus Pflicht oder einer bloß pflichtgemäßen Handlung zu tun hat. An diesen Umstand anschließend soll die Unterscheidung zwischen Moralität und Legalität erläutert werden, die in Kants Werk dargestellt ist. In der allgemeinen Einleitung zur *Metaphysik der Sitten* erläutert Kant das Gesamtprojekt von Rechts- und Tugendlehre als eine Gesamtlehre der menschlichen Pflichten. Neben der rechtsphilosophischen Frage geht Kant somit der Frage der menschlichen Tugenden nach. Er verfolgt somit zwei systematische Fragestellungen zugleich. Im Begriff Tugendlehre wird ersichtlich, dass es Kant tatsächlich um eine praktische Anleitung für unser Handeln

²³⁰ Nagl-Docekal (2014a), 97

²³¹ Wellmer, Albrecht (1986): *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*, 1. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 19.

²³² Nagl-Docekal (2014a), 97-98.

²³³ MS, 263.

geht. Er bietet uns damit eine philosophische Differenzierung dessen an, wie wir leben sollen. Das heißt, er sieht in der Moralphilosophie auch praktische Konsequenzen angelegt.

Für den Staat, der die Einzelnen bloß als Bürger in den Blick nimmt, ist entscheidend, dass die Gesetze durch seine Bürger eingehalten werden. Dabei ist unbedeutend, welche Gesinnung den Handlungen der Einzelnen zugrundeliegt. Moralität hingegen ist, wie nachgezeichnet wurde, bei Kant wesentlich an die Gesinnung des Handelnden gebunden. Während gerade die Frage nach der Maxime einer Handlung entscheidend für deren moralische Beurteilung ist, bleibt es dem Einzelnen unter der Perspektive des Bürgers anheimgestellt, unmoralisch zu handeln, solange er damit den Rahmen des gesetzlich Erlaubten nicht übertritt. Die Moralität des Einzelnen bleibt vom Staat her gesehen somit immer dessen Privatangelegenheit. „Bürgerliches Wohlverhalten, das die Wertschätzung der Mitbürger beziehungsweise der Öffentlichkeit erntet, kann auf der Basis einer pragmatischen Ausrichtung zu Stande kommen; eine Orientierung am moralischen Imperativ ist dafür nicht zwingend erforderlich.“²³⁴

Dass Kant den Menschen einerseits als Menschen andererseits als Bürger in den Blick nimmt, findet seinen Ausdruck auch im Begriff der Pflicht. Entscheidend ist, dass Kant entsprechend dieser zwei Blickwinkel zwei verschiedene Begriffe von Pflicht unterscheidet: innere und äußere Pflicht.²³⁵ Die äußere Pflicht ist verankert in einer äußeren, etwa der staatlichen Gesetzgebung. Hier sprechen wir von Heteronomie, da dem Menschen von außen ein Gesetz auferlegt ist. Wichtig ist bloß, dass ein von außen auferlegtes, heteronomes Gesetz eingehalten wird. Handelt der Mensch konform des äußeren Gesetzes, sprechen wir von Legalität. Der Mensch kommt hier bloß rechtsphilosophisch in den Blick, d. h. etwa als Staatsbürger. Insofern der Mensch auch innerlich verpflichtet ist, unterscheiden wir Moralität von genannter Legalität, wenn der Mensch in Übereinstimmung mit dem Sittengesetz handelt. Hier geht es Kant nicht um von außen auferlegte Vorschriften, die zu erfüllen sind, sondern um die in uns selbst angelegte Gesetzgebung der reinen praktischen Vernunft. Wir sprechen in diesem Zusammenhang von Autonomie.

„Kant verwendet den Begriff „äußere Freiheit“[...] mit Bezug auf die Staatsbürger, die das Recht auf freien Gebrauch ihrer Willkür haben, soweit ihr Handeln „nach allgemeinen Gesetzen“ mit dem aller anderen zusammen stimmt [...]. Die Idee des modernen Staates geht

²³⁴ Nagl-Docekal, Herta (2008): Moral und Religion aus der Optik der heutigen rechtphilosophischen Debatte, In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlin: Akademie, 56, 6, 843-855, 845.

²³⁵ Nagl-Docekal (2014a): Kapitel 2.1.2 Äußere und innere Freiheit, 87-91.

Kant zufolge dahin, die „Bestimmung und Sicherung der Grenzen dieser Freiheit“ auf das Notwendigste zu beschränken, sodass alle Einzelnen über „die größte Freiheit“ verfügen. [...] Den Begriff „innere Freiheit“ verwendet Kant hingegen mit Bezug auf die Autonomie der reinen praktischen Vernunft.“²³⁶

Bei der Beurteilung von Moralität, geht es bei Kant entscheidend darum, in welcher Maxime eine Handlung gründet. Von außen betrachtet kann nicht gesagt werden, ob eine Handlung aus Pflicht oder eine pflichtgemäße Handlung vorliegt. Der Staat, beziehungsweise äußere Gesetzgebung stellt es dem Einzelnen frei, unmoralisch zu handeln, solange sich sein Handeln innerhalb der Gesetze bewegt. Der Staat stellt keine moralische Beurteilung der Einzelnen an.²³⁷ Die moralische Beurteilung einer Handlung bleibt somit letztlich dem Einzelnen überlassen. Das Gewissen stellt die letzte Prüfinstanz dar, die entscheidet, ob das Handeln aus reiner praktischer Vernunft erfolgt, ob es dem moralischen Anspruch genüge tut oder nicht. Es sei daran erinnert, „dass der kategorische Imperativ als Anweisung zur *Selbstprüfung* zu verstehen ist; bereits die sprachliche Ausdrucksform der persönlichen Anrede [...] bringt dies zum Ausdruck.“²³⁸ Die Kantische Unterscheidung zwischen den Sphären Recht und Moral zeigt uns damit an, dass wir klar zwischen philosophischer Rechtslehre und philosophischer Ethik trennen müssen.

Anhand des Beispiels des politisch korrekten Sprachgebrauchs soll diese Unterscheidung deutlich gemacht werden. Während es aus rechtsphilosophischer Sicht egal ist, warum jemand politisch korrekten Sprachgebrauch praktiziert und etwa keine rassistischen Begriffe verwendet, ist es für die Moral gerade die entscheidende Frage, welche Gesinnung politisch korrekter Sprache zugrunde liegt. So macht es für die Moral einen wesentlichen Unterschied, ob rassistische Begriffe deshalb nicht verwendet werden, weil dem Sprecher bewusst ist, dass er damit die Menschenwürde jener verletzen würde, über die gesprochen wird, oder ob der politisch korrekte Sprachgebrauch nur deshalb erfolgt, weil ihm bewusst ist, dass rassistische Begriffe gesellschaftlich nicht anerkannt sind und er Angst vor einer entsprechenden Beurteilung als Rassist hat.

An dieser Stelle ist die Beziehung bedeutsam, die Kant Moral und Recht zuschreibt. Innere und äußere Pflicht stehen in dem Fall so zueinander, dass es Aufgabe der inneren Pflicht, der Moral, ist, die äußere Pflicht, das Recht, kritisch zu prüfen.²³⁹ „Das Recht dient der Sicherung der Freiheit und Würde der Menschen. Aus der Moralität entspringt

²³⁶ Nagl-Docekal (2014a), 91.

²³⁷ Vgl.: ebd., 88.

²³⁸ Nagl-Docekal (2008), 848.

²³⁹ Vgl.: ebd., 847.

nach Kant die Pflicht, sich für Rechtsstrukturen einzusetzen, weil nur so gewährleistet ist, dass Menschen als freie und gleiche in ihrer Würde anerkannt werden.“²⁴⁰ Es ist unsere moralische Aufgabe, der äußeren, etwa staatlichen Gesetzgebung dort nicht Folge zu leisten, wo sie dem kategorischen Imperativ nicht gerecht wird, konkret, wenn Menschen nicht in ihrer Würde geachtet, sondern als Sachen missbraucht werden. „Was rechtlich erlaubt ist, ist nicht *eo ipso* moralisch zulässig.“²⁴¹ Die Befolgung der äußeren Pflicht entlastet uns in keinster Weise moralisch. Die Aufforderung zum Ungehorsam, sollte ein äußeres Gesetz der Selbstgesetzgebung aus reiner Vernunft widersprechen, entspricht einer moralischen Verpflichtung. Sie kann auch bedeutet, dass man den Tod auf sich nehmen muss. Die moralische Aufgabe jedes Einzelnen ist demnach, die bestehenden Gesetze und gesellschaftlichen Normen kritisch zu prüfen und sich nicht bloß in historisch gewordene Bedingungen einzufügen. Der kategorische Imperativ fordert uns entsprechend auf, „uns für Gerechtigkeit beziehungsweise eine Vermehrung von Gerechtigkeit [zu] engagieren“.²⁴² Diese Forderung hat wesentlich mit einem öffentlichen Vernunftgebrauch zu tun wie ihn auch Arendt fordert und ist als „unabschließbare[r] Prozess der moralischen Bildung“ vorzustellen, der sich das Ziel setzt, „dass die Urteilskraft jedes Einzelnen geschärft werden soll, d. h. die Fähigkeit, die Gesetzgebung der praktischen Vernunft auf die jeweils konkreten Situationen anzuwenden“.²⁴³

Kant gibt auch eine Antwort auf die Frage, warum Rechtsnormen ihre Notwendigkeit niemals verlieren werden. Da der Mensch kein vollkommenes Vernunftwesen ist, besteht immer die Gefahr, dass er nicht entsprechend seiner reinen praktischen Vernunft, sondern seiner Neigungen und Partikularinteressen handelt. Auch wenn der Mensch sein Gewissen kultiviert und seine Handlungen sich zunehmend an der reinen praktischen Vernunft orientieren, wird er den Anspruch des moralischen Sollens nie vollständig verwirklichen können, denn „aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden. Nur die Annäherung zu dieser Idee ist uns von der Natur auferlegt“.²⁴⁴ Aufgrund der Gefahr, dass der Mensch sein Handeln an Neigungen und Partikularinteressen ausrichtet, muss er sich auf der Ebene des Rechts vor sich selber schützen. Kant geht davon aus, dass wir immer damit rechnen müssen, dass Menschen gegen das moralische Sollen handeln und der Mensch Gesetze deshalb immer

²⁴⁰ Buchhammer, 267.

²⁴¹ Nagl-Docekal (2008), 847-848.

²⁴² Ebd., 846.

²⁴³ Nagl-Docekal (2014a), 105-106.

²⁴⁴ Kant (1993), 41.

brauchen wird. Demnach gebietet auch das egoistische Eigeninteresse dem Einzelnen, sich in das „Gehege des Rechts“ zu begeben.²⁴⁵

Eine Vorstellung davon, wie man auf Gesetzesebene zu Vermehrung von Gerechtigkeit beitragen kann, gibt Kant in seinen Aufsätzen zur Geschichtsphilosophie. Er entwickelt darin eine Vision davon, wie eine gerechte Welt auszusehen habe. Das Ziel sei eine weltweite Rechtsordnung. Diese erst stellt für Kant die Bedingung der Möglichkeit einer Vollentfaltung von Moralität dar. Eine solche definiert Kant als das Ziel der Menschheit.²⁴⁶

²⁴⁵ Vgl.: Nagl-Docekal (2014a), 89.

²⁴⁶ Buchhammer, 14.

4 Kants Tugendlehre

Nach der Auseinandersetzung mit Kants Pflichtbegriff und der Bestimmung des höchsten Guts, die mit der Analyse der Ausformulierungen des kategorischen Imperativs geleistet wurde, geht es in einem weiteren Schritt darum, sich Kants Tugendlehre zuzuwenden, die er im zweiten Teil seiner *Kritik der praktischen Vernunft* ausführt. Analog zur Bestimmung der Pflicht und zur Bestimmung des höchsten Zwecks von Moralität geht es Kant auch hinsichtlich der Tugenden darum, seine Tugendlehre nicht empirisch, sondern transzendental zu bestimmen. So ist es nach Kant nicht zielführend, eine Tugendlehre empirisch aufgreifend zu entwickeln, sondern es bestehe die Aufgabe, einen systematischen, d. h. philosophischen Zugang zu gewinnen und nach der Legitimität der argumentativen Grundlage der Tugendlehre zu fragen. Einfach einen beliebigen Katalog von Tugenden aufzustellen, wäre nach Kant zu wenig. Blickt man etwa auf Aristoteles, zeigt sich, dass in Auseinandersetzung mit Tugenden zumeist eine Vielzahl von Tugenden angeführt wird, die empirisch begründet ist. Kant lehnt den Gedanken einer Vielzahl von Tugendpflichten nicht ab, jedoch weist er darauf hin, dass empirisch gewonnene Tugenden noch nicht verpflichten, solange ihnen der systematische Anspruch fehlt. Wenn man die Tugendlehre nicht bis auf die Elemente der Metaphysik zurückführt, so argumentiert Kant, habe sie weder Sicherheit noch Lauterkeit.²⁴⁷

So wie der kategorische Imperativ ein allgemeiner Grundsatz für die vielfältigen Regeln unseres Handelns ist, gilt es auch nach einem obersten Prinzip der Tugendlehre zu suchen, aus dem die Vielfältigkeit der Tugenden abzuleiten ist. „Es muss ein System reiner, von aller Anschauungsbedingung unabhängiger Vernunftbegriffe auch für die Tugendlehre geben [...]. Nur so kann Tugendlehre Wissenschaftlichkeit beanspruchen und ist dadurch nicht bloß ein aggregathaft angesammelter Katalog von beliebig angehäuften Tugenden.“²⁴⁸ Die Aufgabe der Tugendlehre besteht darin, ausfindig zu machen, welche Inhalte die reine praktische Vernunft dem Willen für die Maximen gibt.²⁴⁹ Von der Selbstzweckformulierung des kategorischen Imperativs ausgehend, geht es um die Formulierung konkreter Handlungsinhalte:

„Kernstück der Tugendlehre in diesem Sinne sind die positiven Pflichten. Denn sie geben Inhalte des Handelns vor, die systematisch aufgegliedert sind. [...] Die Tugendlehre stellt „in

²⁴⁷ Vgl.: Nagl-Docekal, S. 31.

²⁴⁸ Buchhammer, S. 236.

²⁴⁹ Vgl.: Buchhammer, S. 236.

ihrer Ausführung den Versuch dar, Handlungsfelder des Mensch in ihrer allgemeinsten Fassung (Verhältnis zur Natur, zum Mitmenschen und zur Gesellschaft) im Hinblick auf die in der ‚Kritik‘ entworfenen Sittlichkeit zu interpretieren. Sie erhält damit die Funktion, dem Menschen zu helfen, sich in seinem Handeln zu orientieren.“²⁵⁰

Kant beschreibt in der *Metaphysik der Sitten*, was unter einer Tugend vorzustellen ist: „Tugend ist also die moralische Stärke des Willens eines Menschen in Befolgung seiner Pflicht: welche eine moralische Nöthigung durch seine eigene gesetzgebende Vernunft ist, insofern diese sich zu einer das Gesetz ausführenden Gewalt selbst constituirt.“²⁵¹ Der Begriff der Tugend beschreibt bei Kant somit moralische Willenskraft, sie wird auch Tapferkeit oder praktische Weisheit benannt und stellt den Endzweck menschlichen Daseins dar.²⁵² Tugendhaft zu handeln, bedeutet, unsere Bedürfnisstruktur als Naturwesen zugunsten unserer Vernunftdimension zu überwinden und unsere Leiblichkeit nicht die handlungsleitende Instanz sein zu lassen. „Menschen stehen ein Leben lang in dem Spannungsverhältnis zwischen dem moralischen Anspruch durch ihre eigene praktische Vernunft und den Bedürfnissen als Lebewesen [...]. Tugend ist das Vermögen, diesen Bedürfnissen, die mit Vehemenz Befriedigung einfordern, Widerstand entgegen zu bringen.“²⁵³ Das bedeutet, dass moralische Zwecke, dies sind Zwecke, die zugleich moralische Pflicht sind, die Naturzwecke, die der leiblichen Natur des Menschen entspringen, ablösen müssen. „Bloß ein Zweck, der zugleich Pflicht ist, ist Tugendpflicht.“²⁵⁴

Zu beachten ist die *Zeitdimension der Tugend*, da Tugend Kontinuität bezüglich moralischen Handelns darstellt. Sie kann nicht als punktuell Tun vorgestellt werden, sondern Tugenden gilt es über das Leben hin zu entwickeln, d. h. sie können nur kontinuierlich zu ihrer zunehmenden Vervollkommenung gelangen. Einzelne gute Handlungen ergeben noch keinen tugendhaften Charakter. Wie Buchhammer schreibt, geht es darum, „Tugend, dh. eine moralische Haltung, zu entwickeln: Wir müssen daran unser ganzes Leben lang arbeiten. Der Kategorische Imperativ ist auf einzelne Handlungen bezogen, die Tugend aber auf unser ganzes Leben.“²⁵⁵ Der kategorische Imperativ, der uns moralisch verpflichtet, fordert uns ein ganzes Leben lang, Tugend auszubilden. Tugend ist somit ein Begriff, der Zeitdimension impliziert und Tugenden stellen sich über eine Handlungszeit hinweg ein. Anders formuliert, bedarf die Tugend

²⁵⁰ Mairhofer Heinrich, zitiert nach: Buchhammer, 237.

²⁵¹ MS, 271.

²⁵² Vgl. Buchhammer, 237.

²⁵³ Ebd., 238.

²⁵⁴ Ebd., 239.

²⁵⁵ Ebd., 240.

der Übung. „Die wichtigsten Grundvoraussetzungen für die Einübung in die Tugendhaftigkeit sind das *fröhliche Herz* und die *wackere Haltung*.“²⁵⁶ Kant schreibt in der *Metaphysik der Sitten*: „Die Zucht (Disciplin), die der Mensch an sich selbst verübt, kann daher nur durch den Frohsinn, der sie begleitet, verdienstlich und exemplarisch werden.“²⁵⁷ Somit hat auch der Charakter einer Person immer mit Kontinuität des Handelns über die Zeit hin zu tun. D. h. der Einzelne hat die Pflicht, eine entsprechende Haltung zu kultivieren. Sie kann folgendermaßen vorgestellt werden:

„Die moralische Haltung ist etwas, was uns tragen soll, und worauf auch andere sich verlassen können sollen. Kant ordnet den Begriff Tugend einer Gesinnung zu, die wir einnehmen über die Zeit hin, einer Haltung, die wir einnehmen, von der wir aber nie sagen können: jetzt haben wir dies erreicht. Sie bedarf einer beständigen Übung über die Zeit hin und die ist beständig bedroht durch unsere Bedürfnisstruktur.“²⁵⁸

Die Leiblichkeit des Menschen stellt insofern eine Gefahr für die Ausbildung eines tugendhaften Charakters dar. Der Mensch ist ständig gefährdet, entgegen dem Anspruch der reinen praktischen Vernunft entsprechend seiner Neigung zu handeln und das Sittengesetz den Bedürfnissen, d. h. dem Moralisch-Gesetzwidrigen unterzuordnen.

4.1 Überblick über Kants Tugendlehre

Die Selbstzweckformulierung des kategorischen Imperativs legt den Inhalt der reinen praktischen Vernunft fest. Wie wir gesehen haben, verpflichtet sie uns dazu, sowohl uns selbst als auch alle Anderen immer zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel zu gebrauchen, somit jede Person in ihrer Menschenwürde zu achten und zu fördern. An dieser Stelle knüpft Kants Tugendlehre an. Die Tugenden leiten sich unmittelbar aus dem Sittengesetz ab. Aus der Forderung, seine eigene Würde zu achten, leiten sich die „Pflichten gegen uns selbst“ und aus der Forderung, Andere in ihrer Würde zu achten, die „Pflichten gegen andere“ ab. So teilen sich die Leitpflichten, die uns Kant in der Tugendlehre der *Metaphysik der Sitten* an die Hand gibt, in die „Pflichten gegen uns selbst“ und die „Pflichten gegen andere“. Sie stellen zwei allgemeine Leitfäden der Tugendlehre dar: die *Ausbildung eigener Vollkommenheit* und die *Förderung fremder Glückseligkeit*. Der Mensch steht für Kant in der moralischen Pflicht, eigene Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit zu fördern.

²⁵⁶ Buchhammer, 255.

²⁵⁷ Kant, Immanuel, zitiert nach: ebd., 255.

²⁵⁸ Ebd., 240.

Eigene Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit stellen die obersten Prinzipien der Tugendlehre dar. Bezüglich der eigenen Vollkommenheit ist der Mensch dazu angehalten, sich zum einen aus der „Rohigkeit der Natur“ hin zur vollkommenen Moralität und Menschlichkeit, dem Wesentlichen des Menschseins, zu entwickeln wie Kant schreibt. „Es ist ihm Pflicht, sich aus der Rohigkeit seiner Natur, aus der Thierheit (*quoadactum*) immer mehr zur Menschheit, durch die er allein fähig ist, sich Zwecke zu setzen, empor zu arbeiten.“²⁵⁹ Der Mensch soll an seiner eigenen Persönlichkeit arbeiten und sich in moralischen Belangen bilden, sein Gewissen kultivieren und moralische Sensibilität entwickeln. Kant spricht diesbezüglich von der Entwicklung eines *sensus moralis*, eines moralischen Gefühls.²⁶⁰ Diese Forderung bedeutet, dass der Mensch eine Sensibilität für die Verletzlichkeit anderer Menschen entwickeln muss, um in konkreten Situationen erkennen zu können, wann Menschen für die eigenen Zwecke bloß als Mittel instrumentalisiert und nicht mehr auch als Zweck behandelt werden.

In Bezug auf Andere ist der Mensch dazu verpflichtet, fremde Glückseligkeit zu fördern, d.h. sich die Zwecke Anderer zu den eigenen zu machen, soweit dies in seinem Möglichkeitsbereich liegt. Zu berücksichtigen ist, dass Handlungen, die dem Wohlergehen Anderer dienen, auch tatsächlich dem Sittengesetz entspringen. Es besteht nämlich die Gefahr, dass sie in der Neigung gründen:

„Allerdings ist dieses Engagement in diesen Sinnansprüchen nur dann moralische Praxis im eigentlichen Sinn, wenn sich tatsächlich Freiheit aus Freiheit motiviert, also das Wohl der Mitmenschen Bestimmungsgrund dieses Engagements ist. Das Engagement kann jederzeit in die hedonistisch-egoistische (z. B. strategische) Motivation der Freiheit aus Natur »umkippen«. Dann fungiert nicht mehr das Wohl der Mitmenschen als Bestimmungsgrund, sondern der eigene Vorteil im Sinn von Lust, Gesundheit, Wohlstand, Macht oder Ansehen. Ein solches »Umkippen« bringt allerdings Sinndefizit und Sinnkrise in Sicht.“²⁶¹

Eine andere Bestimmung der Maximen der Tugendlehre als die Ausbildung eigener Vollkommenheit und die Förderung fremder Glückseligkeit, die Kant nachzeichnet, wäre nicht zielführend. Es bedarf keiner Maxime, die zur Förderung der eigenen Glückseligkeit verpflichtet, da der Mensch als Naturwesen ohnehin aus empirischer Motivation heraus nach der Erlangung seines eigenen Glücks strebt. Die Forderung nach fremder Vollkommenheit wäre deshalb sinnlos, weil nur der Einzelne selbst an seiner Vollkommenheit arbeiten kann. Dem moralischen Anspruch zu genügen, kann niemand

²⁵⁹ MS, 262.

²⁶⁰ Vgl.: Buchhammer, 241.

²⁶¹ Anzenbacher, 161.

anderer als man selbst leisten. Niemand kann die Moralität eines Anderen übernehmen, denn dies würde in Heteronomie führen, die der autonomen moralischen Gesetzgebung entgegensteht. Niemand kann für die Moralität eines Anderen eintreten. Moralisch muss jeder Einzelne für sich sein. Andere moralisch machen zu wollen, wäre nach Kant ein Undanke, da dieses Bestreben mit der einer moralischen Bevormundung einhergehe, die auf eine Entmündigung anderer Menschen hinauslaufe. Davon muss die Erziehung zur Moralität unterschieden werden, d. h. die Erziehung zu moralischer Autonomie.²⁶² Ziel der moralischen Erziehung sollte es die Stärkung der Selbstgesetzgebung Anderer sein. So sollen Menschen dazu herangeführt werden, selbstständig moralisch zu entscheiden und selbstständig moralisch zu handeln. Es steht dabei außer Frage, dass in der Kindheit zunächst heteronome Regeln auferlegt werden müssen, diese gilt es jedoch im Lauf des Heranwachsens durch eine innere autonome Gesetzgebung abzulösen. Es gilt mündig zu werden.²⁶³

Nach dieser ersten Einteilung in die Pflichten gegen und selbst und die Pflichten gegen andere gilt der Hinweis, dass uns Kant ein zweites Begriffspaar an die Hand gibt, um die Tugendpflichten zu unterteilen: Wir unterscheiden *vollkommene Pflichten*, diese bezeichnet Kant selbst als negative, auch enge oder unbedingte Pflichten. Sie gelten kategorisch, d. h. ausnahmslos und können von anderen eingefordert werden. Sie haben den Charakter eines Verbots, sprich, sie geben das an, was man nicht tun soll und gestatten keine Ausnahme.²⁶⁴ Man unterscheidet die vollkommenen von den *unvollkommenen Pflichten*, auch positive bzw. weite Pflichten genannt. Sie stellen eine Erweiterung der negativen Pflichten dar und geben uns an, welche Maximen man sich im Rahmen eines Spielraums setzen soll. Vollkommene Pflichten nennt Kant auch Unterlassungspflichten, unvollkommene Begehungspflichten. Den unvollkommenen Pflichten kann sich der Mensch immer bloß annähern, eine vollkommene Umsetzung ist ihm verwehrt. „Wir können das nie ganz erreichen, was hier notwendig ist, sonst wären wir nicht mehr Menschen, sondern die heiligen Wesen.“²⁶⁵ Dass die weiten Pflichten „nur“ weite Pflichten darstellen, liegt darin begründet, dass der Mensch ein endliches Wesen ist, somit begrenzte Möglichkeiten hat. Als endlichem Wesen ist es dem

²⁶² Vgl.: Nagl-Docekal (2014a), 84.

²⁶³ Vgl.: Kant, Immanuel (1999): *Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleine Schriften*, hg. v. Horst Brandt, Hamburg: Meiner.

²⁶⁴ Vgl.: Buchhammer, S. 251-252.

²⁶⁵ Ebd., S. 252.

Menschen nicht möglich, jedem Menschen auf der Welt zu jedem Zeitpunkt ausreichend Hilfe und Wohlwollen zukommen zu lassen, er muss notwendig Prioritäten setzen. Die weiten Pflichten können entsprechend als Verpflichtungen beschreiben werden, die einen Spielraum angeben, innerhalb dessen der Mensch sich entscheiden und Prioritäten setzen muss. Der Entscheidungs- und Beurteilungsspielraum unvollkommener Pflichten fordert unsere Urteilskraft.²⁶⁶ Dabei gilt: „Je weiter die Pflicht, je unvollkommener [...] [ist] die Verbindlichkeit des Menschen zur Handlung [...].“²⁶⁷ Die Aufgabe der unvollkommenen Pflichten besteht darin, dass sie uns dazu anhalten, an uns in moralischer Hinsicht zu arbeiten.

„Sie beziehen sich also auf den Endzweck menschlichen Daseins, nämlich moralische Wesen zu sein. [...] Der Mensch ist es sich als Vernunftwesen selbst schuldig, die Naturanlage und die Vermögen, von denen seine Vernunft Gebrauch machen kann und soll, nicht unbenutzt zu lassen. Für diese Kultivierung unserer Anlagen brauchen wir eine Anleitung durch die Vernunft. Die Kultivierung der Natur muss durch die Vernunft angeleitet sein, durch Regeln, durch Grundsätze. Und diese Grundsätze sind nichts anderes als die unvollkommenen Pflichten.“²⁶⁸

4.2 Ästhetische Vorbedingungen des Gemüts für Pflichtbegriffe

Die Aufgabe der moralischen Vollkommenheit hat mit vier Begriffen zu tun, die als Triebfedern moralischen Handelns beschrieben werden können: dem moralischen Gefühl, dem Gewissen, der Menschenliebe überhaupt und der Achtung. Sie stellen die Voraussetzungen für die Empfänglichkeit des Gemüts für Pflichtbegriffe dar und werden von Kant ästhetische Vorbegriffe genannt.²⁶⁹

Auf die Frage, was uns unsere eigene moralische Vernunft zum Handeln bringt, gibt Kant mit dem Begriff des *moralischen Gefühls* eine Antwort. Moralisches Handeln ist eine Empfindungsfähigkeit für das moralische Sollen. Man muss empfänglich und ansprechbar für den kategorischen Imperativ und die Befolgung des Guten sein. Der Mensch hat in sich den kategorischen Imperativ als Sollensanspruch angelegt und das moralische Gefühl macht ihn für diesen empfänglich. Erst durch das moralische Gefühl ist der Mensch aufnahmefähig für das in ihm angelegte Sittengesetz. Moralität ist dadurch wesentlich im Einzelnen verankert. Der Einzelne ist aufgefordert, nicht eine andere Größe. Das moralische Gefühl ist jene Kompetenz, den moralischen Appell der

²⁶⁶ Vgl.: Buchhammer, 283.

²⁶⁷ MS, 266.

²⁶⁸ Buchhammer, 252.

²⁶⁹ Vgl. ebd., 242.

praktischen Vernunft in einer bestimmten, konkret gegebenen Situation, mit der man sich konfrontiert sieht, umsetzen zu können. Das moralische Gefühl ist Grundvoraussetzung für unsere Moralität. Es geht allem moralischen Handeln voraus und besäßen wir es nicht, wären wir keine Menschen im eigentlichen Sinn des Menschseins. Verfüge der Mensch nicht über das moralische Gefühl, unfähig moralisch zu handeln und sittlich tot.²⁷⁰

Das *Gewissen* ist in Abgrenzung zum moralischen Gefühl eine reflexive Kompetenz der Selbstprüfung, die es dem Menschen erlaubt, sich selbst moralisch loszusprechen oder zu verurteilen. „Denn Gewissen ist die dem Menschen in jedem Fall des Gesetzes seine Pflicht zum Lossprechen oder Verurteilen vorhandene praktische Vernunft.“²⁷¹ Die Beurteilung des Gewissens richtet sich dabei immer auf sich selbst als Subjekt und nicht auf den Gegenstand, den Inhalt des Handelns. Dank unseres Gewissens sind wir reflexive Wesen. D. h. das Gewissen ist eine weitere Kompetenz dazu, uns selbst unter einem moralischen Gesichtspunkt zu beurteilen. Es geht dabei um eine moralische Selbstbeurteilung. Das Gewissen geht insofern eine Stufe über das moralische Gefühl hinaus.

In Form des Gewissens ist der Mensch auf seine eigene Würde hingewiesen und in Form der Tatsache, dass die anderen Menschen seine Mitmenschen sind, ist er auf die Würde aller Menschen hingewiesen. Dass das Gewissen eine in uns angelegte Kompetenz ist, zeigt auch die Erfahrung, dass wir ein „schlechtes Gewissen“ haben, wenn wir unmoralisch handeln. Auch wenn Andere von einer moralischen Verfehlung nichts wissen, fühlen für Gewissensbisse. Wir wissen um die Verfehlung unserer Handlung und empfinden Reue. Das Gefühl der Reue zeigt sich darin, dass uns eine Handlung im Nachhinein leid tut und wir uns für das schämen, was wir getan haben. In Bezug auf die Anderen bedeutet das, dass wir „unser Gesicht, unser Ansehen“ verlieren, wenn wir unmoralisch handeln. Das Gewissen meldet sich jedoch nicht nur im Nachhinein, sondern schon im Vorfeld einer Handlung. Bereits wenn wir überlegen, eine bestimmte Handlung zu setzen, rührt sich in uns das Wissen um die Gut- bzw. Bosheit einer Handlung. Gewissen zu besitzen, das heißt, dass wir die Kompetenz besitzen, zwischen Gut und Böse unterscheiden zu können. Was konkret als Gut und Böse bewertet wird, ist sowohl historisch bedingt als auch individuell unterschiedlich. Erziehung, soziale Beziehungen und gesellschaftliche Normen sind entscheidend mitverantwortlich dafür, wie die

²⁷⁰ Vgl. Nagl-Docekal (2014b).

²⁷¹ MS, 277.

„Prägung“ des Gewissens erfolgt. Eine Spannung tut sich genau an der Stelle auf, wo wir Bewusstsein darüber haben, dass die innere Bestimmung dessen, was für den Einzelnen im Konkreten gut bzw. böse ist, verschieden ist. Denn die individuelle Einschätzung ist eine relative Einschätzung, die auch anders gestaltet sein könnte. Für uns selbst setzen wir diese relative Beurteilung aber absolut. D. h. für uns als Individuum hat diese relative Beurteilung absolute Gültigkeit. In der Begegnung und im Austausch mit Anderen bietet sich uns die Möglichkeit, unser Gewissen zu entwickeln. Das Kennenlernen anderer Standpunkte ermöglicht uns, die eigene Gegebenheit in ihrer Relativität zu erkennen.

Die Tatsache des Gewissens, des moralischen Angesprochen-Seins des Menschen, zeigt, dass die Anforderung der reinen praktischen Vernunft in Form der Moralität immer schon eine Grunderfahrung des Menschen darstellt. Der moralische Anspruch drängt sich in Form des Gewissens auf und fordert unsererseits Achtung und Einhaltung. Der a priori im Einzelnen angelegte kategorische Imperativ zeigt sich in Form des Gewissens. Er ist nichts, was von außen heteronom an ihn herangetragen wird, sondern in den Formulierungen des kategorischen Imperativs ist lediglich das ausbuchstabiert, was in jedem Einzelnen immer schon angelegt ist, insofern er Mensch ist. „Ebenso ist das Gewissen nicht etwas Erwerbliches, es gibt keine Pflicht, sich eines zu verschaffen, sondern jeder Mensch als sittliches Wesen hat ein solches ursprünglich in sich.“²⁷²

Das Gewissen kann in Form der Metapher eines in uns angelegten inneren Gerichtshofs vorgestellt werden, wobei verschiedene Instanzen in uns wirksam werden.²⁷³ In Form der moralischen Vernunft, die in uns als gesetzgebende Instanz wirksam wird, sind wir einerseits selbst Ankläger, d. h. die moralische Vernunft formuliert eine Anklage. Zudem wird in uns die Stimme der Verteidigung laut. Wir bringen Aspekte vor, die mit dem Menschen als Naturwesen zu tun haben und erwähnen die je bestimmte Situation, die Berücksichtigung bei der moralischen Beurteilung finden muss. Eine dritte Figur neben Ankläger und Verteidiger ist jene des Richters. Die Instanz des Richters hat die Aufgabe, in der konkreten Situation die Frage zu beantworten, ob eine Handlung nach bestem Wissen und Gewissen erfolgt ist oder nicht. Der Richterspruch über die gesetzte Handlung bildet den Abschluss des Verfahrens. Das Urteil, zu dem der innere Richter kommt, wird in unser Charakterbild integriert. Es ist die Aufgabe jedes Einzelnen, seine Handlungen in den Blick zu nehmen und aus den eigenen Versagungen für die Zukunft zu

²⁷² MS, 277.

²⁷³ Vgl.: Buchhammer, 243.

lernen. Die Frage der Kultivierung der eigenen moralischen Vollkommenheit hat somit zentral mit dem Blick auf das eigene Versagen zu tun. Am Ort des Gewissens kommt Kant auch auf das Thema Religion zu sprechen. Moral führt bei Kant unweigerlich zur Religion als Vernunftreligion. Da Glückwürdigkeit und Glückseligkeit in der Welt oft nicht zusammenfallen, eröffnet sich die Dimension des Glaubens und Hoffens. „Glaube ist ein Vertrauen in das Erreichen des Ziels, das zu befördern für uns moralische Pflicht ist.“²⁷⁴ Die dritte Instanz des inneren moralischen Gerichtshofs, den Richter, müssen wir laut Kant als göttlichen Richter, als Herzenskündiger,²⁷⁵ vorstellen. Gott allein kennt die Herzen der Menschen und vermag zu einem gerechten Urteil über die Person der Handlung zu kommen. Er allein kennt die individuellen Schwächen und die konkrete Situation und Biographie in vollem Ausmaß und weiß auch über das Unbewusste des Einzelnen Bescheid. Nur er kann sich ein Urteil über die moralische Erfüllung bzw. Verfehlung verschaffen. Erst dadurch, dass der Richter in uns als göttlicher Richter vorgestellt wird, ist garantiert, dass wir die eigene Selbstprüfung ernst genug nehmen und betreiben. „»Aber die Sünde erkannte ich nicht, außer durchs Gesetz.« Gott ist Gesetzgeber und Richter [...] und gütiger Exekutor, der die Umstände des Handelns, die nicht in unserer Gewalt sind [...] zu unseren Gunsten ergänzt.“²⁷⁶ Die moralische Selbstprüfung und das Streben in moralischer Hinsicht ein Besserer zu werden, ist die höchste moralische Pflicht gegenüber sich selbst als moralischem Wesen. Der Mensch ist vor die Aufgabe gestellt, sein Gewissen über das gesamte Leben hinweg zu kultivieren. Sein Gewissen zu kultivieren bedeutet, „die Aufmerksamkeit auf die Stimme des inneren Richters zu schärfen und alle Mittel aufzuwenden [...], um ihm Gehör zu verschaffen“²⁷⁷, d. i. der reinen praktischen Vernunft.

Die Frage, ob das Gewissen irren kann, wird von Kant verneint. Wenn, dann irrt nicht das Gewissen, sondern vielmehr kann die Einschätzung der Situation eine falsche sein.²⁷⁸ An dieser Stelle tritt der Begriff der Urteilskraft des Einzelnen aufs Feld. Man kann sich darin irren, was das eigene Handeln für Andere bedeutet. Es kann die Situation eintreten, dass man nach bestem Wissen und Gewissen handelt und danach feststellen muss, dass man jemanden mit seiner Handlung verletzt hat. Dabei kommt man durch die Reaktion seines Gegenübers im Nachhinein darauf, dass man die Situation falsch eingeschätzt hat.

²⁷⁴ Buchhammer, 309.

²⁷⁵ Vgl.: ebd., Kapitel IV.3.5.1.1. Konzeption des „Herzenskündigers“, 244-250.

²⁷⁶ Brandt, 94.

²⁷⁷ MS, 278.

²⁷⁸ Vgl.: Buchhammer, 249-250.

In diesem Fall hat man moralisch keinen Fehler begangen. Der Irrtum liegt in diesem Falle auf der Seite des Verstandes, der Verstand hat sich in der Einschätzung der Situation geirrt.

Als dritten Begriff der ästhetischen Vorbegriffe für die Empfänglichkeit des Gemüts für Pflichtbegriffe nennt Kant die *Menschenliebe*. Er versteht darunter das Wohlwollen anderen Menschen gegenüber, das uns in Form des Nächstenliebegebots des Christentums bekannt ist.²⁷⁹ „Anderen Menschen nach unserem Vermögen *wohlzuthun* ist Pflicht, mag man sie lieben oder nicht [...]“.²⁸⁰ Kant geht davon aus, dass das Wohltun anderen Menschen gegenüber Menschenliebe im Wohlwollenden erzeugt.

Die *Achtung* ist ein durch den Vernunftbegriff selbst gewirktes Gefühl. Achtung vor dem Sittengesetz ist nach Kant die eigentliche Triebfeder unseres moralischen Handelns. Unser Vernunftbegriff der Moral bewirkt das Gefühl der Achtung vor dem Sittengesetz. Das Gefühl der Achtung ist immer auf Personen bezogen und fordert die Achtung der Menschenwürde seiner selbst und die Achtung der Menschenwürde Anderer im Sinne des Anspruchs des kategorischen Imperativs. Alles, was wir aus der Selbstzweckformel des kategorischen Imperativs erläutert haben, wird somit im Zusammenhang mit dem Begriff Achtung wirksam bzw. erhält hier erneut seine Gültigkeit. Man darf auch selbst nicht so handeln, dass man seiner Selbstachtung widerspricht. Dies ist die Grundlage für die Pflichten gegen sich selbst.

4.3 Pflichten gegen sich selbst

Wendet man sich den Ausführungen Kants Tugendlehre noch einmal genauer zu, wird deutlich, dass uns Kant bezüglich der „Pflichten gegen sich selbst“ noch einmal in doppelter Weise anspricht. Einerseits geht es dabei um uns als ein animalisches Wesen, dabei ist die Seite der Natur angesprochen. Andererseits geht es um uns als moralisches Wesen, die Seite der Vernunft ist angesprochen. Alle vier Unterscheidungen (enge Pflichten und weite Pflichten, der Mensch als animalisches und der Mensch als vernünftiges Wesen) zielen auf Moralität.

²⁷⁹ Vgl.: Buchhammer, 250.

²⁸⁰ MS, 279.

Die *Pflichten gegen uns selbst, insofern wir animalische Wesen sind*, bestehen im Verbot der Selbstentleibung, Selbstschädigung und Selbstbetäubung.²⁸¹ Der Mensch, angesprochen in seiner animalischen Dimension, muss sich selbst als Lebewesen am Leben erhalten und hat das Verbot, seine eigene Leiblichkeit so zu beeinträchtigen, dass keine eigenen moralischen Entscheidungen mehr möglich sind. D. h. der Mensch ist zur Selbsterhaltung verpflichtet. Dies ist Voraussetzung dafür, dass er überhaupt zu moralischem Handeln fähig ist. Konkret beinhaltet die negative Pflicht gegen sich selbst als animalisches Wesen das Verbot des Selbstmordes und Zustände des Rauschzustandes. Selbstmord ist für Kant moralisch deshalb so verwerflich, weil der Körper die Grundbedingung für moralisches Handeln überhaupt darstellt. Nimmt sich ein Mensch sein Leben, geht ein Ort der Moralität auf der Welt verloren.

Das Verbot des Missbrauchs von Lebens- und Genussmitteln erklärt Kant damit, dass ein solcher Umgang mit dem eigenen Leib uns der Fähigkeit beraubt, moralisch handeln zu können. Im betäubten Zustand des Rausches ist der Mensch des reinen Vernunftgebrauchs nicht fähig. Trotz der Herbeiführung eines scheinbaren Zustands der Geselligkeit und des Wohlbefindens sind Genussmittel abzulehnen, denn tatsächlich schränken sie die moralische Urteilsfähigkeit ein.²⁸²

Was die *negative Pflicht in Bezug auf die eigene Person als moralisches Wesen* anbelangt (Mensch als Vernunftwesen), wird von Kant unter dem Begriff der Ehrliebe beschreiben. Der Mensch darf sich nicht in einer Weise selbst erniedrigen, die ihn zu einer unterworfenen Person macht. Kant nennt das Verbot der Lüge, des Geizes, der falschen Demut und der Kriecherei, die allesamt dem Anspruch der Ehrliebe widersprechen.²⁸³

Der Einzelne darf nicht durch das Handeln Anderer in seiner Würde verletzt werden. In einem solchen Fall ist Widerstand geboten: „Die Menschheit in seiner Person ist das Objekt der Achtung, die jeder einzelne von jedem anderen Menschen fordern kann; deren er sich nicht verlustig machen darf.“²⁸⁴

„Werdet nicht der Menschen Knechte; – laßt euer Recht nicht ungeahndet von Anderen mit Füßen treten. [...] Das Hinknien oder Hinwerfen zur Erde, selbst um die Verehrung himmlischer Gegenstände sich dadurch zu versinnlichen ist der Menschenwürde zuwider, so wie die Anrufung derselben in gegenwärtigen Bildern; denn ihr demütigt euch alsdann nicht

²⁸¹ MS, Ethische Elementarlehre §5, §6, §7, §8.

²⁸² Vgl.: ebd., 310-311.

²⁸³ Ebd., Ethische Elementarlehre §9, §10, §§11, 12.

²⁸⁴ Ebd., 319.

unter einem Ideal, das euch eure eigene Vernunft vorstellt, sondern unter einem Idol, was euer eigenes Gemächsel ist.“²⁸⁵

Aus der Selbstzweckformulierung des kategorischen Imperativs, an die Kant hier unmittelbar anschließt, resultiert eine Verpflichtung derjenigen, die schlecht behandelt, diskriminiert und benachteiligt werden. Sie haben das Recht und die Pflicht, sich gegen das Unrecht aufzulehnen, das ihnen angetan wird (soweit es ihnen möglich ist), da sie nicht in ihrer Würde respektiert und geachtet werden. Hier besteht das moralische Recht zur Auflehnung gegen Unterdrückung.²⁸⁶

Es besteht die Pflicht des Einzelnen gegen sich selbst, sich von jenen Menschen zu distanzieren, die ihn auf Dauer schlecht behandeln. Andere Menschen zu vereinnahmen und sie nicht in ihrer Person-Würde zu respektieren, ist moralisch böse. Es widerspricht der Würde des Einzelnen, der Selbstzweckformulierung des kategorischen Imperativs. Besonders wenn geliebte Menschen einen zu stark vereinnahmen, ist es schwierig, sich zu distanzieren. Die Liebe darf einen Menschen nie in dieser Weise vereinnahmen. Wenn Anderen ihre genuin menschliche Freiheit der Selbstentscheidung geraubt wird, kann nicht mehr von Liebe gesprochen werden. Die Tugend der Ehrliche verbietet es, sich auf Dauer all das gefallen zu lassen, wo man in einer moralisch offenkundig abzulehnenden, empörenden Weise immer wieder verletzt und misshandelt wird. Die Ehrliche hat ihre Bedeutung dort, dass wir das Recht haben zu fordern, in der gleichen Weise als Personen respektiert zu werden, wie dieser Respekt auch allen anderen Personen zusteht. Wir müssen in der gleichen Weise als Personen geachtet werden wie alle Anderen, als Selbstzweck, mit der Fähigkeit, selbst zu entscheiden.²⁸⁷

Neben der Ebene der persönlichen Beziehungen zielt Kant mit dem Begriff der Ehrfurcht auch auf unrechtmäßige gesellschaftliche Hierarchien ab, die kritisch hinterfragt werden müssen und die man nicht unterstützen darf. Auch übt Kant Kritik an religiöser Praxis, die mit der Ehrliche nicht vereinbar ist. Auch Gott gegenüber darf man keine unterwürfige Haltung einnehmen. Deshalb sind „wir es uns in moralischer Hinsicht schuldig, Vernunftreligion zu entwickeln“.²⁸⁸ „Religion im Sinne Kants ist das Anerkennen all unserer Pflichten als göttlicher Gebote – dies ist die reine moralische Religion, die zu kultivieren für ein tugendhaftes Leben wohl geboten ist.“²⁸⁹ Nach Kant

²⁸⁵ MS, 321-322.

²⁸⁶ Vgl.: Nagl-Docekal (2014b)

²⁸⁷ Vgl.: ebd.

²⁸⁸ Buchhammer, 251.

²⁸⁹ Ebd., 251.

erfährt der religiöse Einzelne somit ein Zusammenfallen von Autonomie und Theonomie.²⁹⁰

„Für ihn [den gläubigen Menschen, CO] ist das je-eigene Gewissen der einzig mögliche Ort, in welchem der Wille Gottes unmittelbar und konkret vernommen wird. Er weiß sich genau im Gewissen von Gott in die Verantwortung gerufen und interpretiert darum den kategorischen Anspruch des Gewissens als »Stimme Gottes«. Allerdings werden dann Wille und Gesetz Gottes gerade nicht als dem Gewissen äußerliche Geltungen gefaßt, vielmehr sieht das gläubige Gewissen sich selbst als die von Gott beanspruchte und ermächtigte letzte Instanz gegenüber allen äußerlich-objektiven Geltungen, Ansprüchen und Autoritäten[...].“²⁹¹

Was die positiven Pflichten, die Erweiterungspflichten gegen sich selbst betrifft, wird wieder eine Unterscheidung zwischen Pflicht als Naturwesen und Pflicht als Vernunftwesen geltend gemacht. Bei den Erweiterungspflichten haben wir zentral mit dem Begriff der Tugend zu tun.

Bezüglich der *Förderung der unvollkommenen Pflichten* ist der *Mensch als Naturwesen* dazu angehalten, das zu vermehren, was die Natur ihm mitgegeben hat.²⁹² D. h. die eigenen Talente und Begabungen zu pflegen, zu entwickeln und zu verbessern. Es geht um die Förderung der eigenen Naturvollkommenheit. Dies kann konkret bedeuten, dass wir etwa die Pflicht haben, Sprachen und Kulturtechniken zu erlernen, auch unseren Körper zu trainieren, d. h. die körperlichen Fähigkeiten zu verbessern. „Der Anbau (*cultura*) seiner Naturkräfte (Geistes-, Seelen- und Leibeskräfte) als Mittel zu allerlei möglichen Zwecken ist Pflicht des Mensch gegen sich selbst.“²⁹³

Die *unvollkommene moralische Pflicht gegen sich selbst* liegt in der Erhöhung der eigenen moralischen Vollkommenheit.²⁹⁴ D. h. der Mensch ist vor die Aufgabe gestellt, ein moralisch zunehmend sensibles Wesen zu werden und ein Gefühl dafür zu entwickeln, was es heißt, moralisch angesprochen zu werden und entsprechend zu handeln. Der Entwicklung der eigenen moralischen Vollkommenheit gehen alle anderen Pflichten gegen sich selbst voraus. Sie stehen im Dienst der Erlangung der moralischen Vollkommenheit.

Die größte moralische Vollkommenheit des Menschen liegt nach Kant darin, seine Pflicht zu tun und zwar aus Pflicht. Dass das Gesetz nicht bloß die Regel – wie das

²⁹⁰ Vgl.: Anzenbacher, 101.

²⁹¹ Ebd., 101.

²⁹² MS, Ethische Elementarlehre §§19, 20.

²⁹³ Ebd., 331.

²⁹⁴ Ebd., Ethische Elementarlehre §§ 21, 22.

staatliche Gesetz – gibt, sondern dass das Gesetz auch die Triebfeder der Handlung sei. Kant fasst das Ziel der unvollkommenen Pflichten gegen sich selbst in einem Satz zusammen: Es geht um eine „unvollkommene Pflicht, vollkommen zu sein“.²⁹⁵ Unvollkommene Pflichten sind somit in jenem Spielraum angesiedelt, der geboten ist, aber nicht verpflichtet werden kann.

Warum die eigene moralische Vollkommenheit eine weite und keine enge Pflicht darstellt, hat damit zu tun, dass der Mensch kein reines Vernunftwesen ist, sondern auch einen Naturanteil besitzt, weshalb der unbedingte moralische Sollensanspruch nie vollständig eingelöst werden kann. Auch meint Kant, dass der Mensch sich selbst zu wenig kenne, um auch mit Gewissheit sagen zu können, dass er tatsächlich aus Pflicht und nicht bloß pflichtgemäß gehandelt habe.

„Die Tiefe des menschlichen Herzens sind unergründlich. Wer kennt sich genugsam, wenn die Triebfeder zur Pflichtbeobachtung von ihm gefühlt wird, ob sie gänzlich aus der Vorstellung des Gesetzes hervorgehe, oder ob nicht manche andere, sinnliche Antriebe mitwirken, die auf den Vorteil (oder zur Verhütung eines Nachteils) angelegt sind und bei anderer Gelegenheit auch wohl dem Laster zu Diensten stehen können?“²⁹⁶

4.4 Pflichten gegen andere

Die Pflichten gegen andere können zusammengefasst werden unter dem Begriff der Förderung fremder Glückseligkeit. Sie gliedern sich in die Gruppe der Tugendpflichten aus der ihnen gebührenden Achtung (= schuldige, vollkommene Pflicht) und die „Liebespflichten“ (= verdienstliche, unvollkommene Pflicht). Erstere sind als Verbot formuliert und geben an, was man in Bezug auf Andere nicht tun darf, da man damit ihre Menschenwürde verletzen würde. Die Liebespflichten stellen ein Gebot dar. Kant beschreibt damit, was Anderen gegenüber geboten ist.

Kant behält hier nicht die Systematik bei, die er hinsichtlich der Pflichten gegen sich selbst ausgearbeitet hat. Dies deshalb, weil wir nicht für die Moralität anderer Menschen verantwortlich sind bzw. gemacht werden können. Wie bereits erarbeitet wurde, macht die Rede von der moralischen Beurteilung nur dort Sinn, wo es um das je eigene Handeln geht. Wenn man Andere moralisch machen will, beraubt man ihnen damit ihre Freiheit.

²⁹⁵ MS, 335.

²⁹⁶ Ebd., 334.

Bei der *schuldigen Pflicht aus der gebührenden Achtung* geht es um die Achtung der Würde aller Einzelnen.²⁹⁷ Der Begriff Achtung bezieht sich darauf, worin wir einander als Person alle gleich sind, auf die Würde jedes Einzelnen. Als Person haben wir ein Recht darauf, zu beanspruchen, dass unsere Würde von allen Menschen in allen Situationen respektiert wird. „Wir müssen allen Menschen mit Achtung begegnen im Sinne des Respekts vor der Menschenwürde. Kern der Ausdeutung des Begriffs der Achtung sind die Menschenrechte [...]“.²⁹⁸ Auch wenn jemand in unserer Achtung sehr gesunken ist, sind wir ihm nach Kant zum Wohlwollen verpflichtet.²⁹⁹

Die schuldigen Pflichten gegen andere schließen somit explizit an die Zweck-an-sich-Formulierung des kategorischen Imperativs an, der verbietet, andere Menschen bloß als Mittel zu einem Zweck zu gebrauchen und herabzuwürdigen. Die schuldige Pflicht gegen andere lässt sich nicht positiv, sondern nur negativ formulieren. Sie drückt aus, was wir nicht tun dürfen. Kant nennt den Hochmut, die Afterrede und die Verhöhnung als Laster, die die Achtung anderer Menschen verletzen und deshalb moralisch zu verurteilen sind. Unter der Afterrede versteht Kant die üble Nachrede. Die Verhöhnung ist das öffentliche Verspotten, das öffentliche Schlechtmachen einer anderen Person.³⁰⁰

Überall dort, wo Menschen dem ihnen entgegengebrachten Umgang nicht zustimmen können, ist das moralische Gebot, jeden Anderen in seiner Würde zu achten und zu respektieren, verletzt. Onora O’Neill weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass man auch gegenüber „versteckter“ Verletzung aufmerksam sein muss. Sie erläutert dies am Problem des Umgangs mit Frauen und zeigt auf, dass eingespielte Praktiken wie etwa Arbeitsverträge, die Frauen einen geringeren Lohn als Männern für die gleiche Arbeit zusprechen, fälschlicherweise eine Zustimmung der involvierten Frauen unterstellen. Allzu leicht entsteht der Anschein der Freiwilligkeit, dass Frauen diese Arbeitsverträge freiwillig unterschreiben und es gerät aus dem Blick, dass sie keine andere Option sehen und „eine de facto vorliegende Instrumentalisierung“ bleibt verdeckt.³⁰¹

Dass wir Anderen nie nur als gleiche vernünftige Wesen begegnen, sondern immer auch in ihrer Individualität, dies führt uns zu den *verdienstlichen Liebespflichten gegen andere Menschen*. „Liebe und Achtung sind die Gefühle, welche die Ausübung dieser

²⁹⁷ MS, Ethische Elementarlehre §§ 37-41.

²⁹⁸ Buchhammer, 253.

²⁹⁹ Vgl.: ebd., 253.

³⁰⁰ MS, Ethische Elementarlehre §42, §43, §44.

³⁰¹ Vgl.: Nagl-Docekal (2014a), 100-101.

Pflichten begleiten.“³⁰² Wie Buchhammer erläutert, „bewirkt [Liebe] Annäherung der Menschen, Achtung ermöglicht den notwendigen respektvollen Abstand. Liebe ist hier als Maxime des Wohlwollens verstanden, das Wohltun zur Folge hat.“³⁰³ Anders als bei der schuldigen Pflicht, bei der der Andere in der Dimension des Bürgers gleicher Rechte in den Blick kommt, unter der Perspektive des „verallgemeinerten Anderen“, kann man den Liebespflichten nur dann Genüge tun, wenn man sich auf den Anderen als „konkreten Anderen“ einlässt. Es geht also um die Anderen in ihrer je konkreten Situation als einzigartige Individuen.³⁰⁴

Kant spricht bei den Liebespflichten von „Pflichten gegen andere, bloß als Menschen“.³⁰⁵ Was meint er mit dem Zusatz „bloß als Menschen“? Damit weist Kant darauf hin, dass wir mit anderen Menschen in ihrer jeweiligen Besonderheit konfrontiert sind. Die Anderen stehen uns in ihrer besonderen Konkretheit gegenüber – ihrer Leiblichkeit, mit ihren Talenten und Begabungen, ihrer Situiertheit in einer Kultur, einer Gesellschaft, einer Geschichte. Wir begegnen ihnen nicht im Sinne eines noumenalen Reichs der Zwecke, als reine Vernunftwesen, d.h. als Gleiche, sondern in ihrer Einzigartigkeit. Bereits im Personbegriff ist bei Kant die Individualität der Einzelnen inkludiert. Kant schreibt dazu in der *Kritik der Urteilkraft*, dass zu den Maximen des allgemeinen Menschenverstandes „die erweiterte Denkungsart“ gehört, d.h. die Maxime: „An der Stelle jedes anderen denken“.³⁰⁶ Der Forderung, an der Stelle jedes Anderen zu denken, kann man nur dann Genüge tun, wenn man sich auf den Anderen in seiner Besonderheit einlässt, was das tatsächliche Gespräch mit ihm miteinschließt. Der Andere stellt einem dabei die Möglichkeit bereit, den eigenen Horizont zu erweitern und zu einer „erweiterten Denkungsart“ zu gelangen.

Mit verdienstlich meint Kant, dass wir anderen Menschen etwas Gutes tun und sie unterstützen sollten, wo sie in Not sind bzw. auch um das Wohltun Anderer in ihrer individuellen Situation. Da sich der Verdienst um Andere nie auf alle Menschen und auch nicht in gleichem Maße erstrecken kann, muss der Einzelne auswählen, wem er wie viel an Hilfeleistung, Wohltätigkeit und Unterstützung zu Teil werden lässt. Dies erfordert die Urteilsfähigkeit des Einzelnen. Die Liebespflicht verlangt, die Zwecke Anderer zu den

³⁰² Kant, MS, Reclam, S.336.

³⁰³ Buchhammer, 253.

³⁰⁴ Seyla Benhabib beschreibt die Begriffe des „verallgemeinerten Anderen“ und des „konkreten Anderen“ in ihrem Werk *Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne*.

³⁰⁵ MS, 336.

³⁰⁶ Kant, Immanuel, zitiert nach: Nagl-Docekal (2014a), 101.

eigenen zu machen, sofern diese nicht unsittlich sind. Sie geht somit nicht von einem selbst, sondern von den Zwecken der Anderen aus, die jeweils individuell Zwecksetzende sind. D. h. es geht um die Zuwendung zu Individuen in ihrer Einzigartigkeit. Damit wird auch nachvollziehbar, warum Kant von Liebespflichten spricht: Der Begriff Liebe macht nur dort Sinn, wo es um die Bindung an jemanden in seiner individuellen Besonderheit geht. In diesem Sinne wird der Blick auf die Individuen in ihrer jeweils besonderen Biographie gerichtet. Die Liebespflicht fordert von uns, dass wir dort unterstützend eingreifen, wo andere Menschen Zwecke setzen, d. h. ihr Glück selbst wählen (und nicht nur, sie in moralischen Anstrengungen zu unterstützen). Worin jemandes Glück besteht, ist individuell verschieden und die Vorstellung davon kann sich auch ändern.³⁰⁷

Signifikant ist, dass Kant für das Gebot der Zuwendung zu Anderen die Bezeichnung Liebespflichten verwendet. Der Begriff Liebespflichten meint, dass wir einander zum Wohllollen und Wohltun verpflichtet sind. Der Einzelne muss sich das Wohl und das Heil des Anderen zum Zweck machen. „Die Pflicht der Nächstenliebe kann [...] auch so ausgedrückt werden: sie ist die Pflicht, anderer ihre Zwecke (sofern diese nur nicht unsittlich sind) zu den meinen zu machen.“³⁰⁸ Zu den Liebespflichten gegen Andere gehören die Pflicht zur Wohltätigkeit, die Pflicht zur Dankbarkeit und die teilnehmende Empfindung.³⁰⁹ In Auseinandersetzung mit dem Begriff des Menschenhasses nennt Kant die der Menschenliebe entgegengesetzten Laster des Neides, der Undankbarkeit und der Schadenfreude.³¹⁰

Generell muss auf die biographische Relevanz von Handlungen hingewiesen werden: „Erst im Medium des Handelns nehme ich sowohl für andere als auch für mich selbst eine bestimmte Gestalt an.“³¹¹ Wie Nagl-Docekal hinweist, sind im Handeln zwei einander eigentlich widersprüchliche Aspekte vereint. Einerseits erlangt man erst durch sein Handeln seine unverwechselbare Besonderheit. Andererseits bedeutet das sich Ausdrücken der Einzigartigkeit durch das Handeln auch ständige Veränderung. An dieser Stelle sei auf Hannah Arendt verwiesen, die in ihrer Auseinandersetzung mit der Tätigkeit des Handelns in ihrem Werk *Vita activa* darauf hinweist, dass sich im Sprechen und Handeln die Einzigartigkeit und Besonderheit des Menschen offenbart.

³⁰⁷ Vgl.: Nagl-Docekal (2014b).

³⁰⁸ Kant, Immanuel, zitiert nach: Nagl-Docekal (2014a), 98.

³⁰⁹ MS, Ethische Elementarlehre §§ 29-31, §§ 32, 33, §§ 34, 35.

³¹⁰ Ebd., Ethische Elementarlehre §36.

³¹¹ Nagl-Docekal (2014a) 92.

„Handelnd und sprechend offenbaren die Menschen jeweils, wer sie sind, zeigen aktiv die personale Einzigartigkeit ihres Wesens, treten gleichsam auf die Bühne der Welt, auf der sie vorher so nicht sichtbar waren, solange nämlich, als ohne ihr eigenes Zutun nur die einmalige Gestalt ihres Körpers und der nicht weniger einmalige Klang ihrer Stimme in Erscheinung traten.“³¹²

Handeln und Sprechen sind jene Tätigkeiten, welche der Besonderheit und Individualität des Einzelnen Ausdruck verleihen: „Während sich zum einen in meinem Handeln meine unverwechselbare Besonderheit ausdrückt – es trägt meine >Handschrift<, wie metaphorisch gesagt wird –, verhält es sich zum anderen so, dass sich meine Einzigartigkeit erst durch mein Handeln herausbildet und damit auch laufend ändert.“³¹³ Der Mensch ist durch sein Handeln in das soziale Gewebe der Menschheit eingelassen. „Einzigartigkeit ist es, was der Mensch durch Wort und Tat in die Gesellschaft mit seinesgleichen einbringt.“³¹⁴ Jeder Mensch bringt eine unersetzbare, wertvolle, individuelle Perspektive auf die Welt ein und jeder Mensch hat somit einen unschätzbaren Wert.

Genau an dieser Stelle wird die Bedeutung einer Kultur des Zuhörens ersichtlich, wie sie Nagl-Docekal beschreibt. Wie sie ausführt, stellt die Kommunikation mit Anderen eine *conditio sine qua non* für die Zuwendung zu Individuen dar.³¹⁵ Ohne sie ist die Beförderung fremder Glückseligkeit nicht möglich. „Ich kann niemand von meinen Begriffen von Glückseligkeit wohl tun (außer unmündigen Kindern oder Gestörten), sondern nach jenes seinen Begriffen, dem ich eine Wohltat zu erweisen gedenke.“³¹⁶ Kommunikation ist somit Grundbedingung für Moralität und ihre Verweigerung muss aus moralischen Gründen zurückgewiesen werden. Um als tugendhafter Charakter beschrieben werden zu können, kann der Einzelne gerade nicht in atomistischer Weise für sich allein Moral verwirklichen.³¹⁷ Im Zentrum der Liebespflichten steht demnach gerade jenes sich Einlassen auf die individuelle Besonderheit des Anderen, die eine Kultur des Zuhörens bedingt. Anhand des Begriffs der Freundschaft zeigt Kant auf, wie wichtig es ist, sich mit anderen in einem Verhältnis gegenseitiger gebührender Achtung und Vertrauen, wie die Freundschaft es darstellt, einzulassen, Freundschaft stellt Kant als Ort der Moralität vor, in welcher man gegenseitige moralische Unterstützung und Erziehung

³¹² Arendt (2013), 219.

³¹³ Nagl-Docekal (2010), 35.

³¹⁴ Arendt, Hannah, zitiert nach: ebd., 92.

³¹⁵ Vgl.: Nagl-Docekal (2014a), Kapitel 2.1.3. Für eine Kultur des Zuhörens, 92-102.

³¹⁶ MS, 344.

³¹⁷ Vgl.: Nagl-Docekal (2008), 849.

erfahren soll.³¹⁸ Freundschaft stellt Kant vor als „freiwillige, allgemeine und fortdauernde Herzensvereinigung“. ³¹⁹ Nach Kant besteht die Pflicht, sich in solche Beziehungen einzubringen und sich nicht zu isolieren. Die paternalistische Behandlung Anderer ist vor diesem Hintergrund ausgeschlossen. Es gilt nachzufragen,

„welche Bedürfnisse aus der Sicht der Betroffenen Priorität haben. Von hier aus wird gewissermaßen im Rückblick sichtbar, dass eine Kultur des Zuhörens nicht nur für die Umsetzung der weiten Pflichten gegenüber Anderen unverzichtbar ist. Auch dort, wo es darum geht, ob wir Andere als Personen respektieren oder aber für unsere Partikularzwecke instrumentalisieren, gilt es, sich die Lage der von unserem Handeln Betroffenen aus deren Blickwinkel zu vergegenwärtigen.“³²⁰

Dieses Verständnis des sich auf Andere Einlassens zeigt auf, dass bereits das Verbot des kategorischen Imperativs, das untersagt Andere zu instrumentalisieren, das tatsächliche Eingehen auf den Anderen fordert.

³¹⁸ Buchhammer, 272-273.

³¹⁹ Kant, Immanuel, zitiert nach: Buchhammer, 331.

³²⁰ Nagl-Docekal (2014a), 100.

5 Einwände gegen die Kantische Moralphilosophie und deren Prüfung

Im Lauf der Geschichte, wurde Kants Moralphilosophie mit verschiedenen Vorwürfen konfrontiert, diese gilt es auf ihre Haltbarkeit zu prüfen. Wie sich zeigen wird, gründen diese häufig in einer verkürzten Rezeption der Philosophie Kants, was es ermöglicht, sie mit einem Hinweis auf ihre Reduktionismen zu entkräften. Nagl-Docekal führt die verkürzte Lesart darauf zurück, dass die Auseinandersetzung mit Kants Moralphilosophie bis in die Gegenwart hinein zumeist mit der Auseinandersetzung der Grundlegung des kategorischen Imperativs endet und seine Tugendlehre keine entsprechende Berücksichtigung findet.³²¹

5.1 Vorwurf des leeren Formalismus

Wiederholt wird Kant mit dem Vorwurf des leeren Formalismus konfrontiert. „Häufig wurde gegen die transzendentalphilosophische Grundlegung der Ethik bei Kant behauptet, der kategorische Imperativ als Moralprinzip sei aufgrund seines Formalismus wenig geeignet, in der lebensweltlichen Praxis konkrete Pflichten aufzuweisen. Er leide als abstrakt bleibendes Prinzip an einem Mangel an Konkretisierbarkeit.“³²² Dieser Einwand gegen die Kantische Moralphilosophie geht auf G.W.F. Hegel zurück, der es Kant zum Vorwurf macht, das Wesen des Sittlichen nicht inhaltlich zu bestimmen, wodurch „Sittlichkeit auf einen formalen Maßstab der widerspruchsfreien Gesetzesvorstellung“ reduziert und die praktische Vernunft eine bloß prüfende sei.³²³ Wie Pauer-Studer aufmerksam macht, ist der Vorwurf des leeren Formalismus jedoch nicht haltbar, sondern gründet in einem Missverständnis der Kantrezeption, das deutlich wird, wenn man das Verhältnis zwischen kategorischem Imperativ und den Maximen bestimmt.

„Als Test unserer Maximen liefert der kategorische Imperativ selbstredend substantielle Folgerungen – Maximen sind ja gehaltvolle subjektive Grundsätze und bleiben an bestimmte situative Gegebenheiten und Besonderheiten gebunden. [...] Maximen repräsentieren gewissermaßen die materiale Seite von Kants Moraltheorie und stellen die Verbindung zur Lebenswelt her, die Verbindung zwischen kategorischem Imperativ und konkretem Handeln.“³²⁴

³²¹ Nagl-Docekal (2014a): Einleitung, 9-13.

³²² Anzenbacher, 67.

³²³ Vgl.: Pauer-Studer (2003), 22.

³²⁴ Ebd., 119.

Im Zuge der bisherigen Ausführungen sollte, v.a. durch die Auseinandersetzung mit Kants Tugendlehre, deutlich geworden sein, inwiefern die Kantische Ethik es sehr wohl vermag, nicht in der Abstraktion stehen zu bleiben, sondern einen Hinweis für konkrete Handlungen zu geben. Zwar kommt dem Sittengesetz ein deontologischer Charakter zu. Jedoch wird auf der Ebene der Maximen und Handlungsregeln deutlich, dass das allgemeine Moralprinzip, das Sittengesetz, in der konkreten Situation gar nicht anders als situationsbezogen umgesetzt werden kann. In Ausarbeitung von Kants Tugendlehre, wo er die Pflicht gegen sich selbst und die Pflicht gegen andere unterscheidet, wird deutlich, dass Kant selbst sehr viele Anwendungsbeispiele von Moral thematisiert. Höffe hält hierzu fest:

„Ausgeschlossen sind die Folgenüberlegungen aus der Begründung, nicht aber aus der Anwendung sittlicher Maximen auf konkretes Handeln; hier sind sie nicht nur erlaubt, sondern meist unabdingbar. Nicht im Gegensatz, sondern ganz in Übereinstimmung mit dem Utilitarismus hält Kant die Beförderung des Wohlergehens anderer für sittlich geboten; und die Befolgung des Gebots setzt voraus, daß man sich im Licht des Wohlergehens der Mitmenschen die Konsequenzen seines Tuns und Lassens genau überlegt. Während aber der Utilitarismus das Leitprinzip für die Folgeüberlegungen, das Wohlergehen anderer, nicht mehr philosophisch begründet, stellt Kant dafür den kategorischen Imperativ mit dem rationalen Test der Verallgemeinerung bereit.“³²⁵

Die Stärke der Kantischen Ethik besteht somit gerade darin, dass Kant keine konkreten inhaltlichen Handlungsanweisungen vorschreibt, sondern uns das Sittengesetz als Prüfstein der Verallgemeinerbarkeit für unsere Maximen an die Hand gibt. Kant geht es darum, die Plausibilität von Maximen aufzuzeigen und gerade deshalb nicht um eine konkrete Gesetzgebung für Handlungen, wie etwa im Rechtssystem, da die Einzelnen sonst nicht in ihrer Kompetenz, als handelnde Subjekte selbst moralisch zu entscheiden, ernst genommen werden würden. Moral ist nur möglich, wenn die Einzelnen in der jeweiligen Handlungssituation selbst entscheiden, wie sie zu handeln haben. Andernfalls würde die Autonomie des Einzelnen untergraben und von heteronomen Vorgaben abgelöst werden.

Bis heute wird die Kantische Moralphilosophie in vielen Publikationen unter der Perspektive gesehen, dass sie nur mit abstrakten, inhaltsleeren Verpflichtungen operiert und nicht auf die konkrete Vielfältigkeit des Menschen eingehe. Somit würden etwa kulturelle, geschlechtlich oder religiös geprägte Traditionen ausgespart bleiben. Die Forderung, auch auf die konkrete, individuelle Verfassung und Situierung des Menschen einzugehen, ist verständlich. Wenn der Mensch nur rechtsphilosophisch, aus der

³²⁵ Höffe, 189-190.

abstrakten Perspektive des Rechts, in den Blick kommt und nicht in seinen jeweils individuellen Besonderheiten wahrgenommen wird, ist kein angemessener Begriff des Menschen möglich. Eine adäquate Begriffsbestimmung muss auch ein näheres individuelles Eingehen auf den Menschen implizieren. Diesem Anspruch wird Kant gerecht, fordert doch die praktische Vernunft gerade dieses Eingehen auf Menschen in ihrer Individualität. „Kants moralische Subjekte sind nicht von der Lebenswelt abgehobene, voneinander ununterscheidbare Vernunftwesen, sondern konkrete Personen in ganz spezifischen Umständen. Ihre Grundsätze bleiben geprägt von ihrer Identität, Sozialisation und individuellen Situation.“³²⁶ So kann etwa die Kritik an Kant zurückgewiesen werden, die meint, dass der kategorische Imperativ den Einzelnen nur dazu anleitet, Andere als „verallgemeinerte Andere“ zu betrachten und es nicht vermag, diese als „konkrete Andere“ zu fassen. Seyla Benhabib prägte die Gegenüberstellung der Begriffe des „verallgemeinerten“ und des „konkreten Anderen“, die sie einführte, um Kritik an universalistischen Moraltheorien zu üben, da diese dem Einzelnen in seiner Besonderheit nicht gerecht werden würden. Ihr Anliegen ist es, aufzuzeigen, inwiefern wir dem Menschen, wird er vertragstheoretisch gefasst, nicht gerecht werden. Sie moniert an universalistischen Moraltheorien (etwa jenen von Kant, Rawls und Habermas), dass die Beziehung des Einzelnen zum Anderen dadurch gekennzeichnet ist, dass der Andere lediglich als „verallgemeinerter“, d.h. in seiner Gleichheit als Bürger, und nicht als konkreter Anderer in den Blick kommt. „Der Standpunkt des verallgemeinerten Anderen veranlaßt uns, jedes Individuum als rationales Wesen [zu sic!] betrachten, dem dieselben Rechte und Pflichten zustehen, die wir auch für uns beanspruchen beziehungsweise bereit sind zu übernehmen. Indem wir diesen Standpunkt einnehmen, sehen wir von der Individualität und der konkreten Identität des anderen ab.“³²⁷ Das bedeutet, dass sich die Einzelnen unter der Perspektive von Bürgern begegnen. Insofern der Andere so wie man selbst unter der Rechtsperspektive in Betracht kommt, ist er jemand, der die gleichen Rechte und Pflichten hat wie man selbst. Benhabib stellt in Frage, „ob die Identität irgendeines menschlichen Selbst allein durch den Verweis auf seine Handlungsfähigkeit definiert werden kann“.³²⁸ Zurecht merkt sie kritisch an, dass man dem Anderen nicht im umfassenden Sinn gerecht wird, wenn der konkrete Andere mit seiner individuellen Bestimmung und Besonderheit, d. h. mit seinem familiären, kulturellen, sprachlichen,

³²⁶ Pauer-Studer, Herlinde (1996): *Das Andere der Gerechtigkeit. Moraltheorie im Kontext der Geschlechterdifferenz*, Berlin: Akademie-Verlag, 179.

³²⁷ Benhabib, 175.

³²⁸ Ebd., 179.

religiösen Hintergrund etc. dabei ausgespart bleibt. Benhabib plädiert deshalb dafür, die Beziehung zum Anderen um die Dimension des konkreten Anderen zu erweitern.

„Der Standpunkt des konkreten Anderen veranlaßt uns, [...] jedes rationale Wesen als Individuum mit einer ganz bestimmten Geschichte, Identität und affektiv-emotionalen Konstitution zu betrachten. Wenn wir uns für diesen Standpunkt entscheiden, sehen wir von der Gemeinsamkeit zwischen uns ab und konzentrieren uns statt dessen auf das jeweils Individuelle, bemühen uns die Bedürfnisse der anderen, ihre Beweggründe, Ziele oder Wünsche zu verstehen.“³²⁹

Benhabibs Anliegen ist es „zu einer ganzheitlicheren Sicht von uns selbst und unseren Mitmenschen als »verallgemeinerten Anderen« wie auch als konkreten anderen zu gelangen.“³³⁰ Dabei erkennt Benhabib nicht, dass sie unter Rückgriff auf die Philosophie Kants die von ihr angestrebte Verbindung ausgearbeitet vorfinden und aufgreifen könnte. Benhabib erkennt auch nicht, dass bei Kant bereits jene „Perspektive [...] einer »erweiterten Denkungsart« definiert“ ist, die sie vorschlägt.³³¹ Stattdessen verkennt sie die Leistung der Kantischen Philosophie, wenn sie schreibt, dass das Selbst bei Kant so gefasst sei, „daß das noumenale Selbst nicht individuierbar ist“.³³² Wie Benhabib meint, wählt das wählt der Einzelne seine Lebensziele in freier Entscheidung. Vergewärtigt man sich Kant Unterscheidung zwischen „äußerer“ und „innerer Freiheit“, wird deutlich, dass diese Leseart der Kantischen Philosophie in ihrer Differenzierung nicht gerecht wird. Kant ruft den Einzelne jederzeit zur Kontextsensitivität auf, die eine unverzichtbare Voraussetzung moralischen Handelns darstellt. Wie die Ausführungen von Nagl-Docekal gezeigt haben, ist der Einzelne zur Zuwendung zu Anderen verpflichtet, dies gibt ihm die Freiheit als Selbstgesetzgebung auf, „primär die Pflicht des Zuhörens, die auch globale Relevanz besitzt; und die Vermittlung von Moral und Glück stellt sich in einer subtileren Weise dar, als die gängige Rigorismuskritik annimmt“.³³³

Die Subsumierung Kants unter deontologische Ethik kommt somit einer reduktionistischen Rezeption gleich, bei der die gesamte Tugendethik ausgespart bleibt. Sie kann damit erklärt werden, dass sie vor allem rechtstheoretisch relevante Aspekte in den Vordergrund stellt. So wird auch Kants Moralphilosophie vor allem unter dem Gesichtspunkt der Universalisierbarkeitsregel, die die erste Formulierung des kategorischen Imperativs ausspricht, betrachtet.³³⁴ In Vergessenheit gerät bei dieser

³²⁹ Benhabib, 176.

³³⁰ Ebd., 191.

³³¹ Ebd., 183.

³³² Ebd., 179.

³³³ Nagl-Docekal (2014a), 9.

³³⁴ Vgl.: Nagl-Docekal (2014b).

Fokussierung die Tugendlehre. Da sie ins Hintertreffen geraten ist, wurde der Ruf laut, zum Aristotelischen Tugendbegriff zurückzukehren, der auf viele konkrete Situationen Antwort gibt. Kant wurde in diesem Sinne häufig auch Aristoteles gegenübergestellt. Betrachtet man Kants Philosophie in ihrer gesamten Ausdifferenzierung, wird jedoch deutlich, dass Kant entgegen dieses Vorwurfs eine sehr reichhaltige Auseinandersetzung mit dem Tugendbegriff erarbeitet hat.

5.2 Kant in der nachmetaphysischen Tradition

Nachmetaphysische Moralkonzeptionen zeichnen sich grundsätzlich dadurch aus, dass sie das Subjekt überwinden. Das transzendente Ich, das bei Kant die Letztfundierung leistete, wird zurückgewiesen und Moralität wird nicht mehr im Einzelnen festgemacht.³³⁵ Unterzieht man diese Theorie jedoch einer kritischen Analyse mit den Differenzierungen, die die Auseinandersetzung mit Kant liefert, zeigt sich, dass wir es dabei mit defizitären Moralkonzeptionen zu tun haben. Nagl-Docekal moniert, dass bei diesen kein adäquater, kein umfassender Begriff des Moralischen ausgearbeitet ist. Verantwortlich für diesen Umstand macht sie die verkürzte Rezeption des Werks von Autoren wie Kant und auch Hegel, die durch eine Ausblendung der inneren Dimension von Moral gekennzeichnet ist. Wie Nagl-Docekal nachzeichnet, lässt sich im Rekurs auf eine umfassende Rezeption von Kant und Hegel eine angemessenere Theoriebildung des Moralischen gewinnen.³³⁶ So gilt es der Frage nachzugehen, ob die Rezeption als Kantianisch bezeichnete Gedankengänge im Zuge ihrer pointierten Abwendung von den metaphysischen Elementen der praktischen Philosophie Kants auf eine Rezeption von Differenzierungen verzichten, die für die heutige Debatte zum Thema Moral sehr wohl relevant sein könnten. Als Beispiel für eine solche verkürzte Bezugnahme auf Kant nennt Nagl-Docekal etwa John Rawls' Vorhaben, der Moralphilosophie Kants durch „die Konstruktion des Urzustandes eine prozedurale Deutung zu geben“, woran auch Jürgen Habermas und andere Autoren anknüpfen.³³⁷ Sowohl bei Rawls' Konstruktion des Urzustandes wie auch bei Habermas' und Apels Diskurstheorie kommt es wesentlich darauf an, dass die Einzelnen die Prinzipien von Freiheit und Gleichheit von sich aus respektieren und entsprechend zu einer Übereinkunft kommen. Dabei drängt sich die

³³⁵ Vgl.: Nagl, 233.

³³⁶ Nagl-Docekal (2014a), Einleitung, 9-13.

³³⁷ Nagl-Docekal (2008), 844.

Frage auf, aus welchen Gründen sie die vereinbarten Grundsätze respektieren sollten und woher die moralischen Gründe für die vereinbarten Gerechtigkeitsgrundsätze kommen. Wie Nagl-Docekal hinweist, „wird hier offenbar unterstellt, dass Moralität in den Einzelnen bereits vor jeglicher Übereinkunft angelegt ist“.³³⁸ Genau dies wird in den Konzeptionen jedoch nicht näher untersucht. „Mit dem Terminus ‚intrinsic‘ wird jeweils indirekt zum Ausdruck gebracht, dass Moral ihren Ort außerhalb der Vertragskonzeption hat. Doch zugleich bleibt Moral bei Rawls stets vom Gemeinwesen her bestimmt.“³³⁹ Im Rekurs auf Kant wird deutlich, dass es nicht möglich ist, auf dem Wege der vertraglichen Übereinkunft moralisches Verhalten im eigentlichen Sinn zu fundieren. Vertragliche Vereinbarungen können immer nur den äußeren Aspekt von Handlungen betreffen und sich nicht auf Gesinnungen beziehen. „Eine bestimmte Gesinnung zu haben – in diesem Fall: die vereinbarten Prinzipien aus innerer Überzeugung einzuhalten –, kann hingegen nicht vertraglich vereinbart werden. Ein diesbezüglicher Bezug würde an einer Aporie scheitern: Die Vertragsparteien müssten ja gerade darauf verzichten, künftig eine Gesinnung – die immer nur ‚meine eigene‘ sein kann – zu haben.“³⁴⁰ Mit Kant kann man an vertragstheoretischen Moralkonzeptionen entsprechend kritisieren, dass sie den Aspekt der inneren Freiheit des Menschen nicht in den Blick nehmen, weshalb sie keiner umfassenden Auseinandersetzung mit Moralität fähig sind. Jene moralischen Fragen, die den Menschen als Menschen ins Zentrum stellen, bleiben ausgespart und der Einzelne als „Träger der Moral“ unberücksichtigt.

Mit diesem Hinweis ist auch Kritik an der Diskursethik zu üben, die eine kommunikationstheoretische Transformation der Transzendentalphilosophie Kants zu leisten versucht. Nicht mehr das einzelne Subjekt soll für sich die Prüfung der Maximen leisten, sondern ein herrschaftsfreier Diskurs. An die Stelle des transzendentalen Ichs bei Kant tritt nun die Kommunikationsgemeinschaft.³⁴¹ Wie sich jedoch zeigt, stellt auch die Diskurstheorie genau genommen keine Weiterentwicklung der Kantischen Ethik dar, sondern fällt stattdessen hinter Differenzierungen der Kantischen Ethik zurück. Zwar können Prinzipien auf der Ebene der Menschen als Bürger gemeinsam festgelegt werden, jedoch ist damit die Dimension der inneren Freiheit nicht erfasst und somit eine „Entleerung des Subjekts“ riskiert.³⁴² Es gilt in diesem Zusammenhang die zwei Ebenen

³³⁸ Nagl-Docekal (2008), 844.

³³⁹ Ebd., 845.

³⁴⁰ Ebd., 846.

³⁴¹ Vgl.: Nagl, 237.

³⁴² Nagl-Docekal (2014a), 10.

der individuell-subjektiven Moralitätsbewandtnis und der sozial akzeptierten sittlichen Normen zu unterscheiden. Wie Anzenbacher festhält, ist der diskursethische Hinweis, dass Normen im Diskurs entschieden werden sollen legitim, es „ist jedoch wichtig, die Genese von Normen in (realen) Diskursen auf der Sinnenebene der Sittlichkeit zu unterscheiden von der (letztlich monologischen) Bestimmung der Pflicht im subjektiven Gewissen im Rahmen der Sinnenebene der Moralität. [...] Nur das subjektive Gewissen kann letztverbindlich bestimmen, was für das Subjekt Pflicht ist.“³⁴³ Sehen wir uns etwa folgendes Zitat von Apel an:

„[...] [D]ie Diskursethik [bestätigt] das Universalisierungs-Prinzip der Ethik Kants, aber sie entlastet – im Falle der Durchführbarkeit realer praktischer Diskurse – den einzelnen von der Antizipation der möglichen Interessen der Betroffenen und der situationsbedingten Wirkungen der allgemeinen Befolgung von Normen, das heißt: von ihn sehr oft weit überfordernden Erwägungen, die darüber entscheiden sollten, ob man eine Maxime als universalgültiges Gesetz wollen kann oder nicht. Durch diese Entlastung der Phantasie des einzelnen zugunsten der geforderten diskursiven Konsensbildung wird zugleich verhindert, daß der einzelne bei der Anwendung des Universalisierungsprinzips [...] die allgemeine Wünschbarkeit einer Norm im Sinne der bestehenden Konventionen als selbstverständlich voraussetzt.“³⁴⁴

Das Zitat wirft mehrere Fragen auf: Der Einzelne wird von Apel bei Kant als monologisch-solipsistisches Individuum vorgestellt, das scheinbar sprach- und politiklos und ohne handelnden Gegenwartsbezug reflektierend in sich geht. Hier muss auf eine ursprüngliche, dialektische Verwobenheit von Subjekt und Sprache verwiesen werden. Und auch darauf, dass Kant in der Zweck-an-sich-Formulierung des kategorischen Imperativs sehr wohl vom Einzelnen verlangt, auf den „konkreten“ Anderen einzugehen. Apel erkennt denn Einzelnen, so wie er bei Kant angelegt ist, somit. Auch stellt die Diskursethik den Anspruch, dass die moralische Beurteilung durch die Kommunikationsgemeinschaft geleistet wird, wodurch Moralität nicht länger im Einzelnen verortet wird. Wie die Auseinandersetzung mit Kant jedoch gezeigt hat, kann von außen her nie sicher ausgesagt werden, ob tatsächlich ein Handeln aus Pflicht oder bloß pflichtgemäßes Handeln vorliegt. Heteronomie, so wie sie bei Kant gefasst ist, kann in der Diskursethik nie sicher ausgeschlossen werden, da der Einzelne nicht in der 1. Person Perspektive in den Blick genommen wird. Dass Apel den Anspruch der Kantischen Moralphilosophie missversteht, zeigt folgende Aussage:

„Kant hat durch seine Begründung der ‚Autonomie‘ des gesetzgebenden ‚guten Willens‘ die Ära der heteronomen ‚Gebotsethik‘ überwunden: aber er hat damit zugleich eine ‚Gesinnungsethik‘ begründet, die noch immer – insgeheim – unterstellt, daß der ‚gute Wille‘

³⁴³ Anzenbacher, 252.

³⁴⁴ Apel, Karl-Otto (1992): *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, 2. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 120-121.

des Menschen, auf den es allein ankommt, gewürdigt wird – (von einem Gott, der gewissermaßen die eigentliche Verantwortung für das Weltgeschehen einschließlich der Geschichte behält?) Demgegenüber scheint nun die Ära der eigentlichen ‚Verantwortungsethik‘ angebrochen zu sein: es kommt letztlich nicht auf den ‚guten Willen‘ an, sondern darauf, daß das Gute geschieht.“³⁴⁵

merkt an, dass die Ablösung des transzendentalen Ichs durch die Kommunikationsgemeinschaft zu großen Schwierigkeiten führe: „In der Kommunikationsgemeinschaft nämlich soll, so Apel, Kants Unterscheidung von nur „pflichtmäßigem“ (heteronomen) Verhalten und dem autonomen Verhalten „aus Pflicht“ von keiner gravierender Begründungsrelevanz sein, weil es „praktisch nicht unterschieden werden kann“.“³⁴⁶ Trotzdem will Apel die Subjekte durch Autonomie und Verantwortung bestimmt wissen. Er bleibt die Antwort schuldig, wie er dies rechtfertigt. Um im gemeinsamen Diskurs über einen Konsens befinden zu können, bedarf es eines Subjektbegriffs, der nicht.

„Ein freier intersubjektiver Sprachgebrauch und ein politischer Handlungskontext setzen voraus, daß sie von freien Subjekten getragen werden, (die sich im Sprechen und Handeln realisieren). [...] Die Kommunikationsgemeinschaft schwindelt sich weg über ihre eigene Voraussetzung. Von „Gemeinschaft“ können wir doch nur reden, wenn eine solche durch sprach- und reflexionsfähige, handlungskompetente Individuen konstituiert wird. Gemeinschaft ist demnach nicht aus sich selbst begründbar [...], der Dialog und die ihn konstituierenden Universalien sind ganz im Gegenteil selbst erst auf Grund einer Konstitution in einem freiheitsfundierenden Subjektbegriff valide und haben demnach keinesfalls den Charakter der Letztbegründung im Apelschen Sinn.“³⁴⁷

Die Diskursethik lässt Fragen der Moral ausgespart, die lediglich die eigene Person betreffen und bei Kant als „Pflichten gegen sich selbst“ ausgearbeitet sind. Moral kommt nicht in der 1. Person Singular in den Blick. Man wird der Moralität des Menschen nicht umfassend gerecht, wenn man ihn ausschließlich unter der Perspektive des Bürgers in den Blick nimmt und versucht, von diesem Aspekt her Moralität zu begründen. Es gilt auch die zweite Perspektive zu beachten. „Da jeder nicht nur Bürger, sondern auch Mensch ist, gilt es im Blick auf alle Einzelnen zu beachten, dass sie hinsichtlich der Auseinandersetzung mit normativ relevanten Handlungsweisen über *zwei distinkte* Beurteilungskriterien verfügen, und zwar in der Form, dass im Zuge der Beurteilung des jeweils eigenen Handelns beide zur Anwendung zu bringen sind.“³⁴⁸ Kommt Moralität ausschließlich im Fokus der Reziprozität in den Blick und geht es lediglich um die wechselseitige Anerkennung und Zusicherung von Rechten und Pflichten, dann bleibt die

³⁴⁵ Apel, Karl-Otto, zitiert nach, Nagl, 239

³⁴⁶ Ebd., 239.

³⁴⁷ Nagl, 244.

³⁴⁸ Nagl-Docekal (2008), 847.

moralische Perspektive der jeweils eigenen Motivation, d. h. die innere Freiheit, ausgespart.

Die Stärke der Kantischen Ethik besteht gerade darin, aufzuzeigen, dass es Recht und Moral voneinander zu unterscheiden gilt. Dies deshalb, weil Recht und Moral unterschiedliche Blickwinkel repräsentieren: „Während das Augenmerk der Bürger auf die soziale Ordnung in ihrer empirisch erfassbaren Dimension [...] gerichtet ist, geht es bei der moralischen Perspektive um die jeweils eigene Motivation.“³⁴⁹ Kant wird diesem zweiten Blickwinkel gerecht. Seine Antwort auf den Blickwinkel der Moral haben wir im kategorischen Imperativ kennengelernt, der eine Anweisung zur Selbstprüfung formuliert. Die sprachliche Ausdrucksform des kategorischen Imperativs als persönliche Anrede an den Einzelnen zeigt dies deutlich auf. Ein öffentlicher Austausch über Fragen der Moralität ist bei Kant so gedacht, dass sich die Einzelnen im Gespräch über Gewissensentscheidungen austauschen. Die Moralität stellt einen weiteren Anspruch dar als das Recht. Auch Höffe kommt zu derselben Einschätzung wie Nagl-Docekal. „Zugleich fehlt bei Kant jene Tendenz von Hegel über Marx bis zur Kritischen Theorie, nach der die personale „Substanz“ der Sittlichkeit gegenüber der gesellschaftlichen Substanz vernachlässigt wird.“³⁵⁰

Brandt macht zudem darauf aufmerksam, dass Autoren wie Rawls oder Habermas, die sich auf ihn berufen, den kategorischen Imperativ als Gebot verstehen, die eigene Maxime zu universalisieren. Wie Brandt jedoch hinweist, ist dieser Gedanke bei Kant nicht angelegt. Bei Habermas äußert sich dies darin, dass er Kant vorwirft, das einzelne Subjekt mache seine moralischen Vorstellungen zum Maßstab für alle Anderen, ohne diese an der Vorstellung teilhaben zu lassen, wobei der Anspruch universeller Geltung jedoch verfallende, wie Brandt hinweist.³⁵¹ Entscheidend ist, so weist Brandt hin, dass es bei Kant und seinem kategorischen Imperativ nicht darum geht, Maximen zu verallgemeinern. Stattdessen steht das allgemeine Gesetz im Zentrum. Dieser Unterschied ist von Bedeutung. Es geht bei Kant gerade nicht darum, bestimmte Inhalte der Maximen zu verallgemeinern. Nicht die Inhalte sind das Zentrale. Es geht nicht um den Gewinn von Inhalten. Brandt bezeichnet diese Problematik als sogenannte „Universalisierungsfalle.“

Wie Brandt hinweist, entspringt die Maxime der freien Willkür und noch nicht dem freien Willen. Erst in einem zweiten Schritt muss vom Sittengesetz her geprüft werden,

³⁴⁹ Nagl-Docekal (2008), 848.

³⁵⁰ Höffe, 172-173.

³⁵¹ Vgl.: Brandt, Reinhard (2010): *Immanuel Kant – Was bleibt?*, Hamburg: Meiner, 90.

ob die Maxime mit der reinen praktischen Vernunft vereinbar ist oder nicht. Im Prüfungsverfahren der Maxime durch den kategorischen Imperativ soll sich die Handlungsmaxime zu einem allgemeinen Gesetz qualifizieren.³⁵² Im Prüfverfahren der Verallgemeinerbarkeit der Maxime geht es gerade nicht darum, wie Habermas meint, um Subjekte als vereinzelte Individuen, sondern darum, „dass der Mensch sich selbst als Gesetzgeber denken soll. Dass das Gesetz für alle Vernunftwesen gilt, also für eine Pluralität von nicht isolierten, sondern gesetzlich verbundenen Objekten“.³⁵³ Das bedeutende und wesentliche der Kantischen Moralphilosophie liegt laut Brandt genau darin, dass Moral an eine gesetzliche Notwendigkeit und Apriorizität gebunden und nicht bloß auf den Begriff der Verallgemeinerbarkeit rückführbar ist. Wäre dies nicht so, würde die Kantische Theorie wie andere Theorien in einen „leutseligen Empirismus“ zurückfallen, wie Brandt hinweist.³⁵⁴

5.3 Überforderung des Einzelnen

Ein weiterer kritischer Einwand, der an den kategorischen Imperativ herangetragen wird, besteht darin, dass die Kantische Moralphilosophie die Möglichkeiten des Einzelnen überfordere. Grondin hält diesem Vorwurf entgegen, dass dabei der Anspruch der Kantischen Moralphilosophie verkannt werde:

„Eine Metaphysik der Sitten hat sich [...] nicht um die tatsächliche Befolgung dieses Gesetzes im Handeln zu kümmern. Es hieße, die philosophische Zielrichtung des Kantischen Unternehmens zu verkennen, wollte man ihm vorhalten, die pragmatischen oder empirischen Gesichtspunkte des Handelns nicht gebührend berücksichtigt zu haben. Eine Metaphysik der Sitten ist keine Anthropologie oder empirische Psychologie. [...] Ihrem eigenen Titel und Selbstverständnis nach ist sie eher eine Metaphysik des Sittlichen. Als metaphysische Untersuchung kann sie sich nur für die mögliche apriorische oder rein vernünftige Komponente in der Handlungsmotivation interessieren.“³⁵⁵

Da menschliche Vernunft auch empirisch bestimmt ist, steht außer Frage, dass der Einzelne in Bezug auf sein Handeln etwa auch Nutzensabwägungen vornimmt. Die empirischen Aspekte stehen jedoch auf einer anderen Ebene als Kants Vorhaben der Ausarbeitung einer Metaphysik der Sitten.

„Das einzige, was eine praktische Philosophie als Vernunftwissenschaft beschäftigen kann, sind die apriorischen Prinzipien dessen, was Moralität sein dürfte oder könnte. [...] Der Metaphysiker muss sich darauf beschränken, die Möglichkeit einer Handlung aus Pflicht durch

³⁵² Vgl.: Brandt., 93.

³⁵³ Ebd., 93.

³⁵⁴ Ebd., 95.

³⁵⁵ Grondin, 111.

den Erweis einer auch rein praktischen Vernunft oder eines rein moralischen Gesetzes, mag es nur ein Gebot bleiben, umgrenzt zu haben.“³⁵⁶

Welche Umsetzung das moralische Sollen lebensweltlich konkret erfährt, liegt bei den einzelnen Handelnden. Auch wenn der Anspruch des kategorischen Imperativs durch die Einzelnen nicht eingelöst wird, seinem Wesen nach nie vollkommen umgesetzt werden kann, ändert dies nichts an der Möglichkeit einer Metaphysik des Sittlichen. So schreibt Kant:

„die klare Überzeugung, daß, wenn es auch niemals Handlungen gegeben habe, die aus solchen reinen Quellen entsprungen wären, dennoch hier auch davon gar nicht die Rede sei, ob dies oder jenes geschehe, sondern die Vernunft für sich selbst und unabhängig von allen Erscheinungen gebiete, was geschehen soll, mithin Handlungen, von denen die Welt bisher noch gar kein Beispiel gegeben hat, an deren Tunlichkeit sogar der, so alles auf Erfahrung gründet, sehr zweifeln möchte, dennoch durch Vernunft unnachlässlich geboten seien, und daß z.B. reine Redlichkeit in der Freundschaft um nichts weniger von jedem Menschen gefordert werden könne, wenn es gleich bis jetzt keinen redlichen Freund gegeben haben möchte, weil diese Pflicht als Pflicht überhaupt vor aller Erfahrung in der Idee einer den Willen durch Gründe a priori bestimmenden Vernunft liegt.“³⁵⁷

³⁵⁶ Grondin, 112.

³⁵⁷ GM, Ak. IV, 408.

6 Ausblick mit Emmanuel Levinas

Für die Frage der Beziehung des Subjekts zum Anderen ist das Werk Emmanuel Levinas' von besonderer Bedeutung. Über das Anliegen von Levinas' Philosophie lässt sich sagen, dass im Mittelpunkt seiner Philosophie die Frage nach der Konstitutionsproblematik liegt, die Antwort geben möchte auf die Frage, wie sich ein Subjekt denken lässt, das nicht nur nachträglich auf den Anderen bezogen ist. Vor diesem Hintergrund kommt Levinas nun mit seiner Fundamentaethik zu einer „radikalen Neuinterpretierung des Subjektbegriffs“.³⁵⁸ Was Levinas' Alteritätsethik leistet, ist die Überwindung der Ichzentrierung der Pflichtenethik. Seine Ethik des Anderen verkehrt dabei die Ichzentrierung des aufklärerischen Subjekts nicht einfach in ihr Gegenteil, sondern Levinas schlägt eine Subjektconstitution vor, „in der der Andere bereits angelegt ist“.³⁵⁹ Das Subjekt wird bei Levinas immer schon vom Anderen her gedacht, ist diesem nicht vorgängig, sondern die Begriffe des Subjekts und des Anderen sind miteinander verwoben und das Spezifische des Levinasschen Ansatzes besteht darin, dass weder Subjekt noch Anderer getrennt voneinander zu definieren, sondern genuin „dialogisch“ konstituiert sind.

Wie Seitz nachzeichnet, ist Subjektivität nach Levinas nicht in der Autonomie zu finden, da der Subjektivität eine ursprüngliche Betroffenheit durch den Anderen vorausgeht, auf die es zu antworten gilt. „Subjektivität muss sich *als* Subjektivität als vom Anderen eingesetzte begreifen – und damit gerade nicht als ursprünglich auf ein allgemeines, anonymes Gesetz bezogen, das für alle rationalen Wesen gilt.“³⁶⁰ Das Ethische erfährt bei Levinas somit ein „Moment konstruktiver Heteronomie“, da „das Ethische nicht, wie in der Tradition der Aufklärung, von der Autonomie des transzendentalen Subjekts her, sondern von der wesentlichen Heteronomie des Ich gegenüber des Anderen her zu denken“ ist.³⁶¹ Repräsentiert wird dieses durch das Antlitz des Anderen, das ein Moment des Entzugs darstellt. „Das Antlitz markiert

³⁵⁸Vgl.: Bedorf, Thomas (2003): *Dimensionen des Dritten. Sozialphilosophische Modelle zwischen Ethischem und Politischem*, München: Fink, 96.

³⁵⁹Ebd., S. 26

³⁶⁰Seitz, Sergej (2014): „*Du wirst nicht töten!*“ *Gewalt und Adressierung bei Emmanuel Levinas*, Universität Wien, Masterarbeit, 15.

³⁶¹Ebd., 35.

dasjenige am Anderen, das sich gegen jedes Objektivierungsbemühen sperrt, indem es sich allen begrifflichen Totalitäten, allen systematischen Sinnangeboten entzieht.“³⁶²

Worum Levinas bemüht ist, ist nach den Möglichkeitsbedingungen von Autonomie zu fragen, d. h. nicht nur zu aufzeigen, dass der Einzelne als mit dem unbedingten Gebot des kategorischen Imperativs konfrontiert ist und als autonomer Zwecke-Setzender die Idee der Freiheit postulieren muss, sondern eine Antwort auf die Frage zu geben, „worin der Ursprung der unbedingtnormativen Gebundenheit von Subjekten liegt“.³⁶³

„Levinas versucht [...] darzulegen, wie es überhaupt zu Freiheit kommen kann. Dazu muss vor die Autonomie selbst zurückgefragt werden, d. h. es muss nicht weniger als eine Genealogie der Autonomie vorgenommen werden. [...] Sie ist insofern *kritische* Genealogie, als zu zeigen versucht wird, inwiefern die Heteronomie, die am Grund der Autonomie steht, auch deren Abgrund ist, d. h. genauer gesagt, inwiefern die Autonomie des Selbst durch die Transzendenzbeziehung zum Anderen nicht nur eingesetzt, sondern auch korrumpiert wird. [...] Die Transzendenzbeziehung zum Anderen ist Bedingung der Möglichkeit und Bedingung der Unmöglichkeit von Autonomie. Levinas schreibt somit, wie man formulieren könnte, eine Geschichte von der Geburt des Handelns aus dem Geiste der Heteronomie: Er zeigt einerseits, inwiefern wir uns als freie, autonome Wesen nur dann verstehen können, wenn sich diese Freiheit und Autonomie einer grundlegenden Ausgesetztheit gegenüber dem Anderen verdanken, die irreversibel und ursprünglich ist. Andererseits weist er darauf hin, dass unser Selbstverständnis als freie und autonome Wesen stets durch gerade diese Ausgesetztheit in Frage gestellt wird.“³⁶⁴

Levinas verwehrt sich, den Einzelnen unter den universalen Sinnzusammenhang einer Totalität zu stellen, wie es für die gesamte abendländische Philosophie charakteristisch ist. Er weist die Totalitäten zurück, weil vor ihrem Hintergrund Einzigartigkeit und ethisches Handeln, so seine Argumentation, verlorengelange:

„In der Totalität reduzieren sich die Individuen darauf, Träger von Kräften zu sein, die die Individuen ohne ihr Wissen steuern. Ihren Sinn, der außerhalb der Totalität unsichtbar ist, erhalten die Individuen von dieser Totalität. Unaufhörlich opfert jede Gegenwart ihre Einzigkeit der Zukunft; diese ist berufen, den objektiven Sinn der Gegenwart freizusetzen. Denn nur der letzte Sinn zählt, erst der letzte Akt verändert die Seienden an sich selbst.“³⁶⁵

Wenn der Einzelne seinen Sinn einzig und ausschließlich aus dem Totalitätszusammenhang erfährt, würde ethisches Handeln auf ein deterministisches, mechanisches Agieren reduziert werden.³⁶⁶ In der Kantischen Philosophie bilde die reine praktische Vernunft jene Totalität, die es zu überwinden gelte. Wie die

³⁶² Seitz, S. 19.

³⁶³ Ebd., S. 38.

³⁶⁴ Ebd., S. 38

³⁶⁵ Levinas, Emmanuel (2008): *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg/München: Alber, 20.

³⁶⁶ Vgl. Bedorf, S. 40-41.

Auseinandersetzung mit der Urteilskraft zeigte, übte bereits Arendt Kritik an der Totalität der reinen praktischen Vernunft bei Kant:

„Hauke Brunkhorst glaubt, daß Hannah Arendt bereits im deduktiven Schema des praktischen Schlusses einen totalitären Zwang zu erkennen glaubt, der den Willen seiner Freiheit beraubt. Deshalb erklärt Hannah Arendt (nicht wie von Rousseau bis Hegel üblich) den Willen und schon gar nicht den allgemeinen und rationalen Willen zum eigentlichen Ort der Freiheit politischen Handelns, sondern die Einbildungskraft und das sinnlich reflektierende Urteil.“³⁶⁷

Wie Seitz nachzeichnet, gehe es Kant zwar genauso wie Levinas um die Frage, wie deterministische Kausalitätszusammenhänge überwunden werden können, jedoch könne die reine praktische Vernunft, auf die Kant verweist, keine zufriedenstellende Antwort geben. Denn obwohl Kant Freiheit als die „Unabhängigkeit des Willens von jedem anderen außer allein vom moralischen Gesetze“³⁶⁸ bestimmt, bleibe das einzelne Subjekt einem System unterstellt, das ihm Freiheit gerade raube, da es seinen Sinn einzig aus dem allgemeinen Gesetz beziehe.³⁶⁹ Levinas spricht sich gegen die universale Vernunft als Begründung für Moral, z. B. die Begründung für Gewaltlosigkeit, aus, da sie „selbst gewalttätig in dem Maße [ist], indem sie die Einzigartigkeit jedes Individuums vergisst. Entweder reduziert sie die Menschen auf ihre Rationalität oder sie setzt die Unterdrückung von anderen Dimensionen der Menschen durch die Vernunft voraus.“³⁷⁰ „Das (praktisch-rationale) Gesetz der Freiheit gegen das (kausal-deterministische) Gesetz der Natur einzutauschen, heißt für Levinas, bloß einen Totalitätszusammenhang gegen den anderen zu tauschen.“³⁷¹ In Levinas Werk stellt das Antlitz des Anderen, das sich dem Einzelnen entzieht, das Moment der Überschreitung jedes systematischen Sinnangebots dar und bricht die Totalität auf.

Die Konstitution des Einzelnen kann nicht nach Levinas anders, als aus der Vernetzung mit dem Anderen heraus gefasst werden. „Das bedeutet keineswegs, daß das Ethische aus der Betrachtung herauszuhalten ist, weil jede Konfrontation des Subjekts mit dem Anderen impliziert, daß es sich zu ihm zu verhalten hat. Ethische Fragen sind damit an die Frage der Erkennbarkeit des Anderen gebunden.“³⁷² Dabei ist das Verhältnis von Subjekt und Anderem von vorherein von Verantwortung geprägt. Der Einzelne ist durch den Anderen dazu aufgefordert, zu antworten und Verantwortung für ihn zu übernehmen.

³⁶⁷ Zanotti, 10.

³⁶⁸ Kant, Immanuel: zitiert nach: Seitz, 41

³⁶⁹ Vgl.: Seitz, 41-42.

³⁷⁰ Delhom, Pascal (2000): *Der Dritte. Lévinas' Philosophie zwischen Verantwortung und Gerechtigkeit*, München: Fink, 13.

³⁷¹ Seitz, 42.

³⁷² Ebd., 26.

Anders als bei Kant geht die Konstitution des Einzelnen vom Angesprochensein und Angegangensein des Anderen aus, dem der Einzelne nie ausweichen kann. Im Antworten bezeugt das Subjekt seine grundlegende Passivität gegenüber dem Anderen, der seiner Antwort als vorgängiger Anspruch vorausgeht.³⁷³ Mit dem Antwort-Geben, das der Andere fordert, ist der Einzelne in die Verantwortung gestellt und erfasst sich als mögliche Freiheit, als möglicher freier Wille.

„Verantwortung für den Anderen heißt, daß die Wahrnehmung des Anderen mit der Verpflichtung durch ihn verschmilzt. Dem Anderen begegnen, so behauptet Levinas, bedeutet bereits von ihm verpflichtet zu sein, bevor die Frage gestellt werden kann, ob eine normativ gefüllte Verantwortung übernommen oder abgelehnt werden soll. Diese Behauptung gewinnt darin Plausibilität, weil Levinas' Konzeption den Anderen nicht zu einem bereits konstituierten Subjekt hinzutreten läßt [...], wodurch die Fragen ethischer Natur von jener der Subjekt-oder Erkenntnistheorie separiert würden, sondern den Anderen bereits im Erkennen, Handeln und Sprechen des Ichs beginnen läßt.“³⁷⁴

Den Anderen wahrnehmen, bedeutet zugleich in ein- und demselben Vorgang verpflichtet zu sein. Wie Bedorf hinweist, ist Verantwortung bei Levinas nicht als „Haltung des Subjekts“ zu verstehen, sondern als „vorausprünghcher Charakter der Subjektivität selbst“: „Der Andere eröffnet erst der Raum, in dem sich reziproke Subjektivität entfalten kann.“³⁷⁵ Der Einzelne hat sich niemals als Subjekt für sich begriffen, bevor er den Anderen begreift, sondern der Andere ist ihm ursprünglich eingeschrieben und von ihm immer schon in Anspruch genommen. Insofern kommt Bedorf zu der Aussage, dass das Subjekt nicht als *Ich*, sondern als *Mich* zu fassen sei.³⁷⁶ Das Ich ist ursprünglich auf den Anderen bezogen und in Verantwortung gestellt. Die Verantwortung, die es für den Anderen zu übernehmen gibt, ist dabei nie zur Gänze zu erfüllen. Pluralität ist konstitutives Moment in Levinas Theorie, denn, [d]er Andere als Anderer-im-Selben ist bereits im Ich verortet, insofern das Subjekt Stellvertreter des Anderen und trotzdem nicht von ihm zu ersetzen ist.³⁷⁷ Verantwortung für den Anderen zu übernehmen, darf daher auch nie in paternalistischer Weise verstanden werden: „Das Subjekt handelt nicht etwa an seiner Stelle, als übernehme es im Namen transsubjektiver Normen oder im Wissen, ‚was gut für ihn sei‘, die Obhut für den Anderen, sondern es ergeht ein Anspruch an das

³⁷³ Vgl.: Seitz, 18.

³⁷⁴ Bedorf, 36.

³⁷⁵ Ebd., 40.

³⁷⁶ Vgl.: ebd., 42.

³⁷⁷ Ebd., 41.

Subjekt, der unendlich ist, d. h. seine Möglichkeiten übersteigt.“³⁷⁸ Das in Verantwortung gestellte Ich ist als ein Unterworfenen zu bezeichnen. In diesem Zusammenhang macht Bedorf darauf aufmerksam, dass Levinas nicht im Gegensatz zu Kant steht, wie es zunächst aussehen mag. So wie das Faktum der Vernunft bei Kant einen unausweichlichen Anspruch des Sollens an den Einzelnen darstellt, ist es bei Levinas die Verantwortung, die einem im Antlitz des Anderen aufgegeben ist, die nicht ignoriert werden kann. „Ansprüche – und damit Verantwortlichkeiten – haben für Levinas in diesem Sinne ihren Ursprung im Antlitz des Anderen.“³⁷⁹ Auch wenn man nicht danach handelt, ist der Anspruch durch den Anderen, das Verantwortetsein, doch unleugbar. Ob man sich entsprechend diesem Anspruch verhält, liegt bei Einzelnen selbst, man kann diesem Anspruch folgen und zu einer altruistischen Haltung dem Anderen gegenüber gelangen oder den Anspruch in einem egoistischen Handeln auch ablehnen. Altruismus und Egoismus sind dabei der ursprünglichen Verantwortlichkeit aber immer erst nachgängig, die Unhintergebarkeit des Verantwortetseins geht ihnen voraus.

Bezüglich des Appellcharakters des Angesichts des Anderen weist Bedorf darauf hin, dass an der Stelle bei Levinas der Andere noch nicht in seiner Konkretion wahrgenommen wird, sondern das der Andere erst auf der Ebene des Dritten als immer anders Anderer in den Blick kommt.³⁸⁰ Erst auf der Ebene des Dritten gewinnt der Andere bei Levinas an Konkretion: „Im Gegensatz zur Ethik, die sich auf den einzigartigen Anderen bezieht, geht die Gerechtigkeit über die Abstraktheit des Antlitzes hinaus, um den Anderen in seiner oder ihrer Konkretheit aufzufinden.“³⁸¹ Der Dritte wird dabei zur Voraussetzung für den Vergleich jeweils unvergleichbarer Anderer. Die Anderen sind dabei je konkrete Andere.³⁸²

Der Eintritt des anderen Anderen, somit des Dritten und auch weiterer Anderer, zeigt, dass der Einzelne nie nur in Bezug auf einen Anderen in Verantwortung steht, sondern dass durch den Dritten weitere Ansprüche auftreten, in die er gestellt ist, „eine unendliche Verantwortung die das Ich auch dem Dritten schuldet.“³⁸³ Für das Ich bedeutet dies folgendes:

„Das Ich steht vor der Frage, welcher Anderer den Vortritt haben soll, wie Präferenzen zu setzen sind. Denn weil das Subjekt nicht simultan zwei unendlichen

³⁷⁸Bedorf, 41.

³⁷⁹ Seitz, 57.

³⁸⁰Vgl.: Bedorf, 49.

³⁸¹ Bernasconi, Robert, zitiert nach: ebd., 64.

³⁸²Vgl.: ebd., 65.

³⁸³Ebd., 67.

Verantwortungen Rechnung tragen kann, und sie sich nicht einfach zu einer Gesamtverantwortung summieren, liegt in diesem ‚zugleich‘ ein ‚Vergleichen des Unvergleichlichen‘[...]. Das Ich wird gezwungen, die singuläre Verantwortung gegeneinander dem Anderen und jener ebenso singulären gegenüber dem anderen Anderen, dem Dritten, gegeneinander abzuwägen. Die irreduzible Einzigartigkeit des Anderen trifft auf die Notwendigkeit, eine Pluralität von Ansprüchen wahrzunehmen, sodaß die Maßlosigkeit des Anspruchs mit einer Begrenzung der Verantwortung konfrontiert wird.“³⁸⁴

So schreibt Levinas: „Der soziale Anstoß wird aber unabsichtlich begangen gegenüber einer Vielzahl von Dritten, denen ich nie ins Gesicht blicken werde [...]. Die Intention kann die Tat nicht bis in ihre äußersten Verästelungen begleiten, und dennoch weiß das Ich sich verantwortlich für diese äußersten Verästelungen.“³⁸⁵

Der Dritte kommt nicht nachträglich zur Beziehung zwischen dem Einzelnen und dem Anderen hinzu, sondern ist je schon anwesend. „In den Augen des Anderen sieht mich der Dritte an.“³⁸⁶ Der Einzelne ist immer schon eingelassen in ein Netz von Anderen, ein Netz von sozialen Bezügen, wobei der Andere immer einzigartig ist und einen absoluten Anspruch an den Einzelnen erhebt. Indem auch der Dritte auf den Plan tritt, verändern sich die Bedingungen für die Ansprüche des Ich und auch die Verantwortlichkeit des Anderen. Kommt ein Dritter hinzu, ist auch der Andere für den anderen Anderen in Verantwortung gestellt, wodurch der Einzelne nicht mehr gänzlich verantwortlich sein kann.³⁸⁷ Durch den Dritten verwandelt sich die primäre Asymmetrie in Symmetrie, da nun ein Vergleich der Ansprüche erzwungen wird und die Verantwortungen sich vervielfältigen.³⁸⁸

„Die Tertiärität fügt dem Anderen, der jedem Zugriff entzogen ist, die Dimension der Verantwortung für das Subjekt hinzu, was eine Voraussetzung für die Subjekthaftigkeit des Anderen ist. Wenn die Subjektivität des Subjekts durch die unendliche Verantwortung für den Anderen bestimmt ist, ja geradezu darin besteht, für den Anderen einzustehen, dann wird der Andere seinerseits erst zum Subjekt[...], wenn er nicht nur derjenige ist, für den das Subjekt zeugt, sondern der selbst Verantwortung trägt.“³⁸⁹

So kommt es zu einer „Reziprozität der Asymmetrien“, die Kants Selbstzweckformulierung des kategorischen Imperativs entspricht.³⁹⁰ Indem zum

³⁸⁴Bedorf, 67.

³⁸⁵ Levinas, Emmanuel, zitiert nach: ebd. 77.

³⁸⁶ Levinas, Emmanuel, zitiert nach: ebd. 75.

³⁸⁷Vgl.: ebd., 68.

³⁸⁸Vgl.: ebd., 76.

³⁸⁹Ebd., 70.

³⁹⁰Vgl.: ebd., 70-71.

einzelnen Anderen noch weitere Andere kommen, geht es um Fragen der Gerechtigkeit und auch um Fragen des guten Lebens für den Einzelnen.

Levinas geht von der Nicht-Gleichgültigkeit und Verantwortung, die der Einzelne für den anderen Menschen nimmt, über die Umwandlung der eigenen Verantwortung für den Nächsten in ein Verlangen nach Gerechtigkeit für alle Menschen, denn der Einzelne ist nie allein mit seinem Nächsten. „Ein Dritter steht von Anfang an neben ihm und dieses Verlangen nach Gerechtigkeit ist zuerst ein Verlangen mir selbst gegenüber, nachdem ich die anderen gerecht behandeln soll.“³⁹¹ So kommt er zur Notwendigkeit von Institutionen und eines Staats, der dem Maßstab, für die Gerechtigkeit aller Menschen zu sorgen, unterliegt und dessen Aufgabe die Behauptung und Bewahrung der Gleichheit aller Menschen ist.

Dass der Dritte im Anderen immer schon gegenwärtig ist, zeigt uns, dass der Dritte sozusagen auch ein Übergangs- bzw. Schwellenbegriff ist, der uns vom Verhältnis von ethischer Beziehung zur distributiven Gerechtigkeit führt. Der Dritte zeigt einem an, dass es im Bezug auf alle Anderen um sie in ihrer jeweiligen Einzigartigkeit als Andere geht. Dies führt zum Paradox der Koppelung von Singularität und Universalität. „Der Verweis des Anderen auf alle Anderen hängt an seiner Einzigartigkeit, wie eben diese Einzigartigkeit nicht eine einzige, sondern eine mehrfach auftretende ist, d. h. eben eine Singularität im Plural.“³⁹² Da der Mensch zugleich immer Gleicher und Anderer ist, zeigt sich, dass die Ethik nicht zugunsten einer Politik abgelöst werden kann, genau so wenig andersherum. „Wie der Dritte im Anderen bereits angelegt ist, so unerweisbar bleibt der Andere im Dritten.“³⁹³ Wichtig ist, dass Levinas Fragen der Gerechtigkeit und die Regelung von Institutionen von der Ethik her denkt, dass dies Themen oder Probleme sind, die immer wieder neu verhandelt werden müssen und dass Institutionen den Charakter des Vorläufigen und Widerrufbaren haben und sie nicht Systeme sind, die wie bei Hobbes der Souverän, der alle unter sich durch Macht vereint, von „oben her“ installiert sind. Institutionen müssen immer von dieser Frage der Ethik ausgehen. Das Politische muss somit immer vom Ethischen her einer kritischen Reflexion unterworfen werden und sich so verstehen, dass es sich immer mehr diesem im Grunde unauffindbaren Ideal des Ethischen annähert.³⁹⁴ „Der Dritte markiert somit eine doppelte Schwelle, [...] einerseits von der Verantwortung zur Gerechtigkeit (der Dritte im Anderen), andererseits

³⁹¹ Delhom, 14.

³⁹² Bedorf, 82.

³⁹³ Ebd., 83.

³⁹⁴ Vgl.: ebd., 90.

von der Gerechtigkeit zur Verantwortung (der Andere im Dritten).“³⁹⁵ Von Levinas ausgehend kann demnach auch ein kritischer Maßstab dafür formuliert werden, wie man politische Ordnungen, Institutionen, staatliche Strukturen etc. unter einen ethischen Maßstab stellen kann, der dem gerecht werden muss, dass der Einzelne als Person Gerechtigkeit in seiner Pluralität erfährt. „Sie könnte gewissermaßen als ‚Qualitätssicherung‘ für die Beurteilung der Verfaßtheit politischer Strukturen fungieren. So hat Levinas ja nicht im Auge, die Politik in ihrer Abhängigkeit von der Beziehung zum Anderen zu bestimmen, sondern er formuliert die quasi-transzendentalen Bedingungen für eine gerechte Politik.“³⁹⁶ Levinas’ Philosophie zeigt somit auf, dass die Politik als Ethik beginnt und andererseits auch Ethik die Politik verlangt.

Wenn der Dritte immer schon mit da ist, stellt sich die Frage, welche Wirkung dies auf die Auffassung der dyadischen Ich-Anderer-Beziehung hat. Hier bedarf es einer Korrektur des ursprünglichen Ausgangspunktes.

„Denn wie soll die unendliche Verantwortung dem Anderen gegenüber noch als singuläre verstanden werden, wenn das Feld des Vergleichs bereits unausweichlich eröffnet ist. Legt die Unmöglichkeit vom Dritten zu abstrahieren, nicht nahe, daß die asymmetrische Intersubjektivität nur eine Levinassche Konstruktion einer unvermittelten Moral oder Ethik des Anderen ist? Die Antwort auf den Einen ist darin zu suchen, dass Levinas vom Dritten als einer Korrektur dieser Asymmetrie spricht.“³⁹⁷

Dem Anderen kann der Einzelne immer nur in seinem sozialen Kontext begegnen, ohne diesen ist der Andere nicht zu haben.³⁹⁸ Der Andere ist somit immer schon konkreter Anderer, alles andere wäre eine vorläufige Abstraktion, die im Zuge der weiteren Ausführungen einer Revidierung bedarf. Das scheinbare Nacheinander wird als Gleichursprünglichkeit erkannt und die bei Levinas dargestellte Dyade ist als Triade zu fassen. So zeigt Bedorfs Auseinandersetzung mit Levinas, dass der Ausgangspunkt, den Levinas’ Theorie an einer bestimmten Stelle nimmt, kritisch reflektiert und auf seine Plausibilität hin geprüft werden muss und der Ausgangspunkt gegebenenfalls vom Ende her gewissermaßen nochmals neu zu bedenken ist. An dieser Stelle ist auch die Frage angebracht, welche Relativierung Kants Moralphilosophie durch die Frage der Konstitutionsproblematik, die Levinas stellt, erfährt. Kants Moralphilosophie nimmt ihren Ausgang bekanntlich beim moralischen Sollensanspruch des einzelnen Subjekts und

³⁹⁵Bedorf, 92.

³⁹⁶ Ebd., 94-95.

³⁹⁷ Ebd., 76.

³⁹⁸Vgl. ebd.,77.

kommt über den kategorischen Imperativ und die Selbstzweckformulierung des kategorischen Imperativs zu den Tugendpflichten gegen andere. Der Andere rückt demnach (scheinbar) erst nachträglich in den Blick und nimmt keine konstitutionsstiftende Bedeutung für die Bestimmung des einzelnen Subjekts ein. Die Auseinandersetzung mit Levinas erlaubt nun eine vergleichbare kritische Reflexion auf Kants Ausgangspunkt und zeigt gewissermaßen die Notwendigkeit einer Relektüre der Ausführungen vom Ende her an.

So würdigt Bedorf Levinas' Alteritätsethik, da sie den Anderen in Abgrenzung zur traditionellen Theorie nicht als sekundäres Moment fasst und auch nicht als Spiegel des Subjekts begreift. Für Levinas ist „die Betonung der Asymmetrie in der Erfahrung des Anderen“ entscheidend, die eine „irreduzible und positiv bewertete Grundbedingung einer jeden ethischen Handlung zum Anderen“ darstellt.³⁹⁹ Bedorf ist jedoch darum bemüht, sich auch der Frage nach dem Dritten zu stellen. Er weist darauf hin, dass neben dem Anspruch des Anderen die eines anderen Anderen, damit eines Dritten, oder die des Gesetzes auftreten, die darauf hinweisen, dass es zu wenig ist, eine duale Situation von Subjekt und Anderem auszuarbeiten.⁴⁰⁰ Das bedeutet, dass er um den Versuch bemüht ist, „die Singularität des Anderen“ kritisch in Frage zu stellen und zu erweitern versucht. Obzwar die Figur des Dritten bei Levinas angelegt ist, moniert Bedorf, dass der Dritte bei Levinas aufgrund des Primats des Anderen unterbestimmt bleibe.⁴⁰¹ Bedorf erhebt den Anspruch, dass er u. a. mit Rückgriff auf Lacan den Dritten systematisch in die Alteritätsbeziehung inkludiert.⁴⁰² Er wendet ein, dass dyadische Beziehungen, die den Dritten aussparen, eine Abstraktion darstellen, d. h. den Menschen aus seinem sozialen Eingelassensein in der Welt herausnehmen und eine einseitige Beschreibung liefern.⁴⁰³ Genauso wie der Einzelne und der Andere gleichursprünglich sind, sind auch der Andere und der Dritte gleichursprünglich. Intersubjektivität gibt es nie nur zu zweit.⁴⁰⁴ Im Zuge seiner Untersuchung, wie Subjektivität vom Dritten her zu denken sei, bestimmt Bedorf den Dritten als Scharnier „zwischen der ethischen Beziehung von Subjekt und anderem

³⁹⁹Bedorf, S. 351.

⁴⁰⁰ Vgl.: ebd., 118.

⁴⁰¹Vgl.: ebd., 319.

⁴⁰²Vgl.: ebd., 354.

⁴⁰³Vgl.: ebd., 358.

⁴⁰⁴Vgl.: ebd., 359.

einerseits und normativen Ordnungen andererseits“,⁴⁰⁵ bzw. als „die Schwelle von der Ethik zur Gerechtigkeit“. ⁴⁰⁶

Bedorf ist um eine allgemeine Theorie des Dritten bemüht, die ihren Ausgang bei Levinas' Alteritätsethik nimmt, zugleich aber deren Fortführung darstellt, somit eine Modifikation der Levinaschen Theorie erlaubt. Er plädiert dafür, dass man dem Dritten mehr Raum einräumt, als dies bei Levinas der Fall ist. Sein zentrales Anliegen ist es, aufzuzeigen, inwiefern der Mensch in der Interaktion immer schon in Pluralität eingelassen ist, denn diese setzt voraus, dass sich „das Subjekt mit mehr als einem Anderen auseinanderzusetzen hat. Dadurch werden die genannten Prozesse der Begrenzung der Reichweite der dyadischen Beziehung als auch die der Distanzierung von ichzentrierten Vorstellungen vollzogen. Der Dritte unterscheidet sich dann nicht vom Vierten oder der Pluralität vergesellschafteter Individuen“. ⁴⁰⁷ Der Dritte ist „das Paradigma des Übergangs von der Individualität zur Gesellschaft“⁴⁰⁸ und funktioniert als Scharnier zwischen Ethischem und Politischem, der eine Intersubjektivität erlaubt, die so konzipiert ist, dass sie die Dialektik von Allgemeinem und Besonderem aufzubrechen vermag, wobei der Dritte „weder universalisierbar ist, noch als pluralisierter Anderer oder als eine schlichte Rolle gelten kann, die wechselnd zu übernehmen wäre“. ⁴⁰⁹ Der Einzelne darf nicht universalisiert gedacht werden, da sonst seine Unvertretbarkeit aus dem Blick geraten würde. Der Dritte ist für Bedorf mehr „als eine Dezentrierung des Ich-Anderer-Verhältnisses“ zu verstehen, „das allerdings *Aspekte* des Universalen hat“. ⁴¹⁰ Mit Bezugnahme auf Freud beschreibt Bedorf am Beispiel des Ödipuskomplexes die Denkfigur des Dritten:

„So ist im Ödipuskomplex der Vater nicht die Verallgemeinerung der Mutter, sondern funktioniert als deren Verbot, d. h. er sprengt die Dyade von Mutter und Kind. Der Aspekt des Universalen besteht darin, daß der Dritte ein universales Gesetz des Inzestverbots zur Geltung bringt. Doch als Verallgemeinerung des Anderen, kann dies gerade nicht verstanden werden. Im Gegenteil, universal soll gelten, dass der Andere nicht besessen werden kann.“⁴¹¹

Nur so kann gewährleistet werden, dass der Dritte selbst ein Anderer ist. „Der Dritte ermöglicht es, eine universale Perspektive einzunehmen, ohne daß jedoch die verantwortungsethische Perspektive auf den Anderen dadurch verdrängt werden

⁴⁰⁵ Bedorf, 20.

⁴⁰⁶ Vgl.: ebd., 80.

⁴⁰⁷ Ebd., 366.

⁴⁰⁸ Ebd., 367.

⁴⁰⁹ Ebd., 320.

⁴¹⁰ Ebd., 322.

⁴¹¹ Ebd., 322.

würde.“⁴¹² Der Dritte ist dabei mehr als ein anderer Anderer, er weist einen Mehrwert auf in dem Sinne, als er die Perspektive auf ein Gesetz eröffnet. „Denn über die Alterität hinaus eröffnet der Dritte die Perspektive auf ein Gesetz, das in dem Anderen mitspricht und das dem Anspruch des Anderen zuwiderlaufen kann. *Der Dritte bringt Konfliktpotential, weil er nicht nur ein anderer Anderer ist, sondern die Ansprüche von Anderem und Drittem sich auch widerstreiten können.*“⁴¹³ Durch den Dritten ist die Vergemeinschaftung angezeigt. Der Dritte ist nicht als Rolle denkbar, er ist nicht austauschbar.

„[Levinas'] Pointe ist, dass der unbedingte Anspruch der Gerechtigkeit gleichursprünglich ist mit der Genese des Bewusstseins: „Das Bewusstsein entsteht als Präsenz des Dritten.“ (Levinas, *JdS*, S. 348) Damit erfüllt sich Levinas' Versprechen einer Genealogie der Autonomie: Das Ich wird zur Autonomie *genötigt* durch die Pluralität der Ansprüche, denen es ausgesetzt ist. Dieses zentrale Moment der Pluralität, das nach Levinas am Ursprung der Genese jeder Totalität steht, markiert den Übergang zur Ordnung des Politischen.“⁴¹⁴

⁴¹² Bedorf, 323.

⁴¹³ Ebd., 324-325.

⁴¹⁴ Seitz, 45.

7 Resümee und Forschungsausblick

Im Zuge meiner Untersuchungen habe ich einen Überblick über die wichtigsten Kernelemente der Kantischen Moralphilosophie vorgelegt und nachgezeichnet, wie Kant innerhalb des Feldes der theoretischen Philosophie eine Bestimmung der Grenze menschlicher Vernunft leistet und in diesem Zusammenhang die drei praktischen Postulate menschliche Freiheit, unsterbliche Seele und Existenz Gottes formuliert. Ausgehend von seiner erkenntnistheoretischen Bestimmung gelangt Kant auch innerhalb der praktischen Philosophie zu einer Neubegründung der Philosophie. Kant fragt nach dem moralisch Notwendigen und leistet eine apriorische Vernunftbegründung, die mit der Zurückweisung empirischer Moralkonzeptionen verbunden ist, da welchen es an Apriorizität mangelt. Als allgemeines Sittengesetz konfrontiert der kategorische Imperativ den Menschen mit einem unbedingter Sollensanspruch, der von ihm ein Handeln aus Pflicht und die Zurückweisung innerweltlicher Neigungen fordert, welche ihn in Heteronomie führen. Es gilt, nur nach denjenigen subjektiven Handlungsgrundsätzen zu handeln, die als allgemeines Gesetz vorgestellt werden können. Wie sich zeigt, bildet die Würde des Menschen jenen teleologischen Gehalt, jenen absoluten Zweck, den es dabei zu berücksichtigen gilt. Der Einzelne wird dem unbedingten moralischen Sollensanspruch gerecht, wenn er sowohl sich selbst als auch alle Anderen als selbst Zwecke Setzende in ihrer Würde achtet. Durch die argumentative Zusammenführung von Autonomie, Vernunft und Freiheit – der Einzelne ist zur moralischen Selbstgesetzgebung aufgefordert – vermag es Kant, Moralität im Einzelnen zu verankern. sind dadurch gekennzeichnet, sich von eben diesem subjektphilosophischen Paradigma, welches Seit der Wende zur Sprachphilosophie wird aber eben dieses subjektphilosophische Paradigma als obsolet betrachtet und nachmetaphysische Moralkonzeptionen – wie etwa die Diskursethik – grenzen sich bewusst von diesem ab. Wie jedoch nachgezeichnet wurde zu dem Preis, dass Fragen, die mit der inneren Dimension von Moral verbunden sind und etwa von Autonomie als Selbstgesetzgebung handeln, ausgeklammert werden, wobei die Theorien nur scheinbar ohne Subjektbegriff auskommen, da sie unausgesprochen voraussetzen, dass Moral in den Menschen angelegt ist und – etwa in den Diskurs – mitgebracht wird.

Wie die Darstellung der Tugendlehre, die unter die beiden Leitsätze des Strebens nach eigener moralischer Vollkommenheit und der Beförderung fremder Glückseligkeit gestellt ist, gezeigt hat, gibt Kant in Ausarbeitung der Pflichten gegen sich selbst und der

Pflichten gegen andere eine konkrete inhaltliche Vorstellungen davon, wie der Mensch (nicht) handeln soll. Auch wenn dem Anderen im Werk Kants auf den ersten Blick keine allzu große Bedeutung zukommen mag, wird die tatsächliche Bedeutung des Anderen ersichtlich, wenn man sich vergegenwärtigt, dass das Eingehen auf den konkreten Menschen, dessen Voraussetzung die tatsächliche Kommunikation mit dem Anderen und eine Kultur des Zuhörens sind, unverzichtbar für die Erfüllung der *Pflichten gegen sich selbst* und die *Pflichten gegen andere* sind. Einerseits ist der Andere durch seine Gleichheit bestimmt, insofern er so wie der Einzelne ein selbst Zwecke Setzender ist, den er in seiner Würde zu achten hat. Darüber hinaus begegnet er ihm auch als konkreter Anderer, somit in seiner individuellen Besonderheit, wie es die Liebespflichten fordern.

Ein Forschungsausblick, der über meine Arbeit hinausweisen soll, ist das m. E. sehr lohnenswerte Unterfangen, Kant und Levinas in einen fruchtbringenden Dialog zu bringen. Kant und Levinas nehmen in ihren Konzeptionen verschiedene Ausgangspunkte: Kant setzt beim autonomen Subjekt ein, wohingegen Levinas' Philosophie ihren Ausgang in der Alteritätserfahrung nimmt. Durch das Antlitz des Anderen ist der Einzelne bei Levinas mit einem unbedingten moralischen Anspruch konfrontiert, noch bevor er sich selbst für sich begriffen hat. Es geht somit um eine Frage der Konstitutionsproblematik und in welcher Beziehung der Einzelne und der Andere dabei stehen. Während man mit Levinas von einer Ethik des Anderen sprechen könnte, geht Kant von der *Kritik der reinen Vernunft* über die *Kritik der praktischen Vernunft* hin zur *Kritik der Urteilskraft* und kommt so (scheinbar) erst „nachträglich“ auf den Anderen.

8 Literaturverzeichnis

- Anzenbacher, Arno (1992): *Einführung in die Ethik*, 1. Aufl., Düsseldorf: Patmos-Verlag.
- Apel, Karl-Otto (1992): *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, 2. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Arendt, Hannah (2013): *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, ungek. Taschenbuchausg., 13. Aufl., München/Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah (2006): *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*, München/Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah (1998): *Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie*, durchges. Taschenbuchausg., München: Piper.
- Benhabib, Seyla (1995): *Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne*, dt. Erstausg., 1. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Beck, Lewis White (1995): *Kants „Kritik der praktischen Vernunft“. Ein Kommentar*, 3., unverändert. Aufl., München: Fink.
- Bedorf, Thomas (2003): *Dimensionen des Dritten. Sozialphilosophische Modelle zwischen Ethischem und Politischem*, München: Fink.
- Brandt, Reinhard (2010): *Immanuel Kant – Was bleibt?*, Hamburg: Meiner.
- Buchhammer, Brigitte (2011): *Feministische Religionsphilosophie. Philosophisch-systematische Grundlagen*, Wien/Berlin: LIT-Verlag.
- Bürger, Peter (1998): *Das Verschwinden des Subjekts. Eine Geschichte der Subjektivität von Montaigne bis Barthes*, 1. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Delhom, Pascal (2000): *Der Dritte. Lévinas' Philosophie zwischen Verantwortung und Gerechtigkeit*, München: Fink.
- Esser, Andrea (2011): Schwerpunkt: Autonomie und Selbstbestimmung, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlin: Akademie, 59, 6, 875-880.
- Fischill, Christian (2013): *Philosophie*, 4., aktual. Aufl., Linz: Veritas.
- Frank, Manfred (1986): *Die Unhintergebarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer ›postmodernen‹ Toterklärung*, 1. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Grondin, Jean (2013): *Immanuel Kant zur Einführung*, 5. korr. Aufl., Hamburg: Junius.
- Höffe, Otfried (2000): *Immanuel Kant*, 5., überarb. Aufl., München: Beck.

Irrlitz, Gerd (2010): *Kant-Handbuch. Leben und Werk*, 2., überarb. und erg. Auflage, Stuttgart/Weimar: Meltzer.

Kant, Immanuel (2001): *Die Metaphysik der Sitten*, Stuttgart: Reclam. [Sigle MS]

Kant, Immanuel (2005): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Stuttgart: Reclam. [Sigle GMS]

Kant, Immanuel (1993): Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, In: *Immanuel Kant. Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1*, hg. v. Wilhelm Weischedel, 10. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp (= Werkausgabe Bd. XI), 31-50.

Kant, Immanuel (2012): *Kritik der praktischen Vernunft*, hg. v. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp: Frankfurt a. M.: Suhrkamp. (= Werkausgabe Bd. VII) [Sigle KpV]

Kant, Immanuel (2014): *Kritik der reinen Vernunft*, hg. v. Wilhelm Weischedel, 20. Aufl., Suhrkamp: Frankfurt a. M. (= Werkausgabe Bd. III, IV) [Sigle KrV]

Kant, Immanuel (1999): *Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleine Schriften*, hg. v. Horst Brandt, Hamburg: Meiner.

Kaulbach, Friedrich (1982): *Immanuel Kant*, 2., durchges. Aufl., Berlin: de Gruyter.

Levinas, Emmanuel (2008): *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg/München: Alber.

Loidolt, Sophie (2011): Sich ein Bild machen. Das ästhetische Urteilen als politisches Urteilen in der Kant-Lektüre von Hannah Arendt, In: *Urteil und Fehlurteil*, hg. v. Sandra Lehmann u. Sophie Loidolt, Wien/Berlin: Verlag Turia + Kant, 231-246.

Loidolt, Sophie (2012): Hannah Arendt und die *conditio humana* der Pluralität, in: *Den Menschen im Blick. Phänomenologische Zugänge. Festschrift für Günther Pöltner zum 70. Geburtstag*, hg. v. Reinhold Esterbauer, Würzburg: Königshausen & Neumann, 375-398.

Nagl, Ludwig (1977): Motivationskrise und universalistische Moral. Kritische Anmerkungen zu K. O. Apels Fundierungsversuch einer Kommunikationsethik, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, Band X, 226-263.

Nagl-Docekal, Herta (2003): Die Demokratisierung der Ausnahme bei Hannah Arendt, in: *Die Ausnahme denken. Festschrift zum 60. Geburtstag von Klaus-Michael Kodalle*, Bd. 1, hg. v. Claus Dierksmeier, Würzburg: Königshausen & Neumann, 143-151.

Nagl-Docekal, Herta (2008): Moral und Religion aus der Optik der heutigen rechtphilosophischen Debatte, In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlin: Akademie, 56, 6, 843-855.

Nagl-Docekal, Herta (2010): Über Selbstgesetzgebung und das Glück. Autonomie bei Kant, in: *Grenzen der Autonomie*, hg. v. Elisabeth List u. Harald Stelzer, Weilerswist: Velbrück, 33-53.

Nagl-Docekal, Herta (2014a): *Innere Freiheit. Grenzen der nachmetaphysischen Moralkonzeptionen*, Berlin/Boston: De Gruyter.

Nagl-Docekal, Herta (2014b): Vorlesung *Kants Tugendlehre*, unveröffentlichte Hörerin-Mitschrift, Sommersemester 2014.

Pauer-Studer, Herlinde (1996): *Das Andere der Gerechtigkeit. Moraltheorie im Kontext der Geschlechterdifferenz*, Berlin: Akademie-Verlag, 179.

Pauer-Studer, Herlinde (2003): *Einführung in die Ethik*, Wien: WUV.

Rogozinski, Jacob: Der Aufruf des Fremden. Kant und die Frage nach dem Subjekt, in: *Die Frage nach dem Subjekt*, hg. v. Manfred Frank u.a., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 192-229.

Schönherr-Mann, Hans-Martin (2006): *Hannah Arendt. Wahrheit, Macht, Moral*, München: Beck.

Seitz, Sergej (2014): „Du wirst nicht töten!“ *Gewalt und Adressierung bei Emmanuel Levinas*, Universität Wien, Masterarbeit.

Steinvorth, Ulrich (1990): *Klassische und moderne Ethik. Grundlinien einer materialen Moraltheorie*, Reinbek b. Hamburg: Rowohlt.

Wellmer, Albrecht (1986): *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*, 1. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Zanotti, Barbara (1993): *Hannah Arendt und die Urteilskraft*, Universität Wien, Diplomarbeit.

Anhang 1:

Abstract

Die vorliegende Arbeit gibt einen Überblick über die wichtigsten Kernelemente der Kantischen Moralphilosophie und zeichnet nach, wie Kant ausgehend von seinen erkenntnistheoretischen Bestimmungen auch innerhalb der praktischen Philosophie zu einer Neubegründung der Philosophie gelangt, insofern er die Bestimmung der Moral in der Formulierung eines allgemeinen Sittengesetzes, dem kategorischen Imperativ, festmacht, der als synthetisches Urteil a priori im Menschen verankert ist. In diesem Sinne stellt der Einzelne in der Moralphilosophie Kants eine Unhintergebarkeit dar. Als Vernunftwesen ist er per se mit einem moralischen Sollen konfrontiert, das ihn dazu anhält, unter Rücksichtnahme der Achtung der Würde sowohl seiner selbst als auch der Würde seiner Mitmenschen moralisch gut zu handeln. Die beiden Leitsätze des Strebens nach eigener moralischer Vollkommenheit und der Beförderung fremder Glückseligkeit, die Kant in seiner Tugendlehre ausarbeitet, werden dem Einzelnen, er ist nach Kant als autonomer Selbst-Zwecke-Setzender bestimmt, dazu an die Hand gegeben. Der Einzelne kann dem unbedingten moralischen Sollensanspruch in sich dabei nur dann gerecht werden, wenn er sich das Glück der Anderen zu seinem eigenen Zweck macht, wie es die Liebespflichten fordern. Die Auseinandersetzung mit Kants Tugendlehre zeigt somit – anders als der kritische Einwand, die Kantische Moralphilosophie hätte es lediglich mit dem *allgemeinen Anderen* zu tun –, dass dem Eingehen auf den *konkreten Anderen* eine wesentliche Bedeutung zukommt und dass der Vorwurf des leeren Formalismus einer umfassenden Kantlektüre nicht standhält. Vielmehr zeigt sich, dass die Kantische Moralphilosophie Differenzierungen aufweist, hinter welche postmetaphysische Moralkonzeptionen, wie etwa die Diskursethik, zurückfallen, die den Aspekt der „inneren Freiheit“ des Menschen als Selbstgesetzgeber aussparen und unter Ausblendung der inneren Dimension von Moral der Gefahr einer moralischen Entleerung des Subjekts unterliegen. Als Forschungsausblick wird die Frage aufgeworfen, inwiefern Kants Moralphilosophie mit Emmanuel Levinas' Alteritätstheorie in einen fruchtbringenden Dialog zu bringen ist.

Anhang 2:

Lebenslauf

Cornelia Ohrfandl

Geboren am 13. Mai 1987 in Krems a. d. Donau, Niederösterreich

WiSe 2016/17	Abschluss des Universitätslehrgangs Ethik an der Universität Wien
September 2012	Beginn der Lehrtätigkeit am BORG Deutsch-Wagram
WiSe 2005/06	Beginn des Lehramtsstudiums (Psychologie/Philosophie und Deutsch), des Diplomstudiums Philosophie und des Universitätslehrgangs Ethik an der Universität Wien
Juni 2005	Matura am PORG Englische Fräulein Krems a. d. Donau