

Münchener philosophische Studien

Andreas Trampota

Autonome Vernunft oder moralische Sehkraft?

Das epistemische Fundament
der Ethik bei Immanuel Kant
und Iris Murdoch

Kohlhammer

Münchener philosophische Studien

Fortsetzung der »Pullacher Philosophischen Forschungen«
begründet von Walter Brugger S.J. und Johannes B. Lotz S.J.

In Verbindung mit den Professoren der Hochschule für Philosophie, München
(Philosophische Fakultät S.J.)

herausgegeben von

Gerd Haeffner S.J. und Friedo Ricken S.J.

Neue Folge

Band 21

Andreas Trampota

Autonome Vernunft oder moralische Sehkraft?

Das epistemische Fundament der Ethik
bei Immanuel Kant und Iris Murdoch

Verlag W. Kohlhammer

*In Dankbarkeit
meinen Eltern
Emil und Elisabeth Trampota
gewidmet*

Die Veröffentlichung wurde ermöglicht durch einen Druckkostenzuschuss der
AUGUSTIN BEA STIFTUNG GMBH MÜNCHEN

Alle Rechte vorbehalten
© 2003 W. Kohlhammer GmbH Stuttgart
Umschlag: Data Images GmbH
Gesamtherstellung:
W. Kohlhammer Druckerei GmbH + Co. Stuttgart
Printed in Germany

ISBN 3-17-017816-4

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
Siglen	8
Einleitung	11
1. Kapitel: Immanuel Kant	23
1.1 Zweifel am deontologischen Charakter von Kants Grundlegung der Ethik: Ein geeigneter hermeneutischer Ausgangspunkt	23
1.2 Der vorphilosophisch-lebensweltliche Ursprung der Moralität und der daraus folgende Theorie-skeptische Standpunkt der praktischen Vernunft	28
1.3 Die Disparität des Erfahrungsbegriffs als Kennzeichen für die radikale Verschiedenheit von theoretischer und praktischer Vernunft	34
1.4 Der Ursprung der Moralität in dem unbezweifelbaren normativen Faktum des Bewusstseins einer unbedingten Verpflichtung	40
1.5 Die spezifische Eigenart der sittlichen Einsicht als einer Erkenntnis des Unbedingt-Praktischen	47
1.6 Faktum der Vernunft, Deontologie und intelligible Welt: Das moralisch Gute ist kein Gegenstand, sondern eine inhärente Eigenschaft des Willens	58
1.7 Die physisch-moralische Doppelnatur des Menschen (Sinnlichkeit und Vernunft) und die Heterogenität des Guten (Glück und Tugend): Kritik am dialektischen Schein und der moralischen Schwärmerei	68
1.8 Die kopernikanische Wende in der Ethik: Der Vorrang des Richtigen im Sinne des Vernünftig-Automen vor dem Guten im Sinne des Sinnlich-Heteronomen	106
2. Kapitel: Iris Murdoch	123
2.1 Murdochs platonisches Bild der fundamentalen Notwendigkeit bzw. Gewissheit des moralischen Lebens: Der Eros, die Aufmerksamkeit und die Anziehungskraft des transzendenten Guten	123
2.2 Autonome Vernunft oder moralische Sehkraft? Wo trennen sich die Wege von Kant und Murdoch?	147
Literaturverzeichnis	181
Sachverzeichnis	184
Personenverzeichnis	189



Vorwort

Die vorliegende Studie wurde im Wintersemester 2001/2002 von der Philosophischen Fakultät der Universität Tübingen als Dissertation angenommen. Danken möchte ich an dieser Stelle

- Prof. Dr. Reiner Wimmer, der die Arbeit begleitet und das Erstgutachten erstellt hat,
- den Professoren Dr. Georg Wieland, Dr. Anton Friedrich Koch und Dr. Otfried Höffe für weitere Gutachten,
- meinem Lehrer Prof. DDr. Friedo Ricken, der meine philosophische Ausbildung von Anfang an auf vielfältige Weise gefördert hat und auch bei der Entstehung dieser Arbeit wieder entscheidende Anstöße gab,
- dem Master of Campion Hall (Oxford) Dr. Gerard J. Hughes für die vielen inspirierenden Gespräche über die Ethik des Aristoteles während meiner Studienjahre in London,
- Herrn Oliver Sensen dafür, dass er mich in der Endphase der Dissertation auf zahlreiche stilistische und philosophische Mängel aufmerksam gemacht hat,
- den Herausgebern der *Münchener Philosophische Studien* für die Aufnahme der Arbeit in diese Reihe
- und – last, but not least – der Augustin-Bea-Stiftung für einen großzügigen Druckkostenzuschuss.

München, im April 2003

Andreas Trampota

Siglen

ABKÜRZUNGEN FÜR DIE SCHRIFTEN IMMANUEL KANTS:

A	Anthropologie in pragmatischer Hinsicht
<i>Anfang</i>	Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte
GMS	Grundlegung zur Metaphysik der Sitten
KpV	Kritik der praktischen Vernunft
KrV	Kritik der reinen Vernunft
KU	Kritik der Urteilskraft
<i>Logik</i>	Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen. Hrsg. v. G.B. Jäsche
MS	Die Metaphysik der Sitten
<i>Refl.</i>	Reflexionen
RGV	Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft
SF	Der Streit der Fakultäten
TP	Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis

Kant wird nach der Akademieausgabe zitiert. Auch bei Zitaten aus der *Kritik der reinen Vernunft* werden Band und Seitenzahl dieser Ausgabe (2. Auflage von 1787) angegeben. Dem geht aber die Angabe der Seitenzahl der ersten (A) und/oder der zweiten Auflage (B) voraus.

Vorlesung Eine Vorlesung über Ethik. Hrsg. v. G. Gerhardt

ABKÜRZUNGEN FÜR DIE SCHRIFTEN IRIS MURDOCHS:

EM	Existentialists and Mystics
M	Metaphysics as a Guide to Morals
RR	Sartre: Romantic Rationalist

Da es sich bei *Existentialists and Mystics* um einen posthum veröffentlichten Sammelband wichtiger Aufsätze Murdochs handelt, der u.a. auch die drei wichtigen Essays aus *The Sovereignty of Good* enthält, wird in diesem Fall im Anschluss an die Abkürzung und die Seitenzahl auch der Titel der entsprechenden Schrift ergänzt.

ABKÜRZUNG FÜR EINE SCHRIFT DES ARISTOTELES:

EN	Nikomachische Ethik
----	---------------------

Durch Absatz und Schriftgröße optisch vom Haupttext abgesetzt sind nur Textzitate, die wegen ihrer Länge den Gedankengang unterbrechen, aber als Interpretationsbeleg wichtig sind. Gelegentlich werden in eckigen Klammern Verständnishilfen zu den Zitaten ergänzt. Auf die im Anhang aufgeführte Literatur wird mit Verfassernamen, Erscheinungsjahr und Seitenzahl Bezug genommen.

„Es ist sehr schön, aus Liebe zu Menschen und theilnehmendem Wohlwollen ihnen Gutes zu thun, oder aus Liebe zur Ordnung gerecht zu sein, aber das ist noch nicht die ächte moralische Maxime unsers Verhaltens, die unserm Standpunkte unter vernünftigen Wesen *als Menschen* angemessen ist, wenn wir uns anmaßen, gleichsam als Volontäre uns mit stolzer Einbildung über den Gedanken von Pflicht wegzusetzen und, als vom Gebote unabhängig, bloß aus eigener Lust das thun zu wollen, wozu für uns kein Gebot nöthig wäre. Wir stehen unter einer *Disciplin* der Vernunft und müssen in allen unseren Maximen der Unterwürfigkeit unter derselben nicht vergessen, ihr nichts zu entziehen, oder dem Ansehen des Gesetzes (ob es gleich unsere eigene Vernunft giebt) durch eigenliebigen Wahn dadurch etwas abzukürzen, daß wir den Bestimmungsgrund unseres Willens, wenn gleich dem Gesetze gemäß, doch worin anders als im Gesetze selbst und in der Achtung für dieses Gesetz setzten. Pflicht und Schuldigkeit sind die Benennungen, die wir allein unserem Verhältnisse zum moralischen Gesetze geben müssen. Wir sind zwar gesetzgebende Glieder eines durch Freiheit möglichen, durch praktische Vernunft uns zur Achtung vorgestellten Reichs der Sitten, aber doch zugleich Unterthanen, nicht das Oberhaupt desselben, und die Verkennung unserer niederen Stufe als Geschöpfe und Weigerung des Eigendünkels gegen das Ansehen des heiligen Gesetzes ist schon eine Abtrünnigkeit von demselben dem Geiste nach, wenn gleich der Buchstabe desselben erfüllt würde.“

Immanuel Kant (KpV V: 82–83)

“Our life-problem is one of the transformation of energy ... In the *Republic* the persistent questioning of Socrates by the young men is primarily concerned with the salvation of the individual. What is justice? How are we to become virtuous? Plato uses this concept of energy to explain the nature of moral change. (As in Freud, ‘cure’ lies in redeployment of energy.) He essentially accompanies the image of energy (magnetic attraction) by that of light and vision. The sun gives warmth and vital force, and also the light by which to see. We must transform base egoistic energy and vision (low Eros) into high spiritual energy and vision (high Eros) ... The moral life in the Platonic understanding of it is a slow shift of attachments wherein looking (concentrating, attending, attentive discipline) is a source of divine (purified) energy. This is a progressive redemption of desire: and sexual attachment in the ordinary sense can be one possible starting point for the overcoming of egoism. The movement is not, by an occasional leap, into an external (empty) space of freedom, but patiently and continuously a change of one’s whole being in all its contingent detail, through a world of appearance toward a world of reality.”

Iris Murdoch (M 24–25)



“Foolery ... does walk about the orb
like the sun – it shines everywhere.”
(Shakespeare, Twelfth Night)

Einleitung

Wer sich über spezifische ethische Einzelfragen hinaus, die sich dem Menschen in den verschiedenen Bereichen seines Lebens stellen, mit der grundlegenden und genuin philosophischen Frage nach dem Ursprung der sittlichen Normativität befasst, dem wird, wenn er sich nicht mit vordergründigen Antworten wie der zufrieden gibt, dass es sich dabei um eine ‚Erfindung‘¹ des Menschen handelt, bald bewusst, dass er sich in einem äußerst unübersichtlichen Gelände bewegt. Wenn nämlich jene Form von Normativität, die sich sprachlich in den Unterscheidungen von ‚gut‘ und ‚böse‘, ‚gerecht‘ und ‚ungerecht‘ etc. dokumentiert, keine menschliche Erfindung ist, deren Nutzung – wie diese Ausdrucksweise suggeriert – in unserem Belieben steht, sondern – wie eine sorgfältige Analyse des Phänomens der Moralität zeigt – auf einem normativen Faktum beruht, dann ist das tiefste Fundament der Moral und der archimedische Ausgangspunkt ihrer Begründung der unbedingte formale Anspruch, dass wir das Gute tun und das Böse meiden sollen, und wir müssen, um die Qualität dieser Forderung zu verstehen, nach seinem *epistemischen* Ursprung fragen. Eben darum soll es in der vorliegenden Studie gehen: um das epistemische Fundament der Moral in unserer Erkenntnis der Wirklichkeit. Und die folgende Aussage Murdochs ist deshalb eine treffende Beschreibung ihres Leitmotivs: “Ethics and epistemology are always closely related, and if we want to understand our ethics we must look at our epistemology.”²

Weil darüber hinaus aber auch Epistemologie und *Anthropologie* in Fragen, die das menschliche Handeln betreffen, eng miteinander verflochten sind und unser Bild des sittlichen Lebens folglich auch in starkem Maße von unserem Menschenbild abhängig ist, wie auch umgekehrt unser Menschenbild von unserem Bild der sittlichen Lebens, könnte man – den Gegenstand dieser Arbeit noch genauer bestimmend – auch sagen, dass es in ihr um das *epistemologisch-anthropologische* Fundament der Ethik geht. Wichtig ist dieser ergänzende Hinweis auf das in jeder Konzeption der Ethik zwangsläufig enthaltene Bild des Menschen vor allem auch deshalb, weil es ein entscheidendes Kriterium ihrer Bewertung ist. Der Einwand, dass das in einer Moralphilosophie zum Ausdruck kommende Menschenbild aus empirischen, philosophischen oder moralischen Gründen unannehmbar ist³, ist zweifellos einer der schwerwiegendsten, weil die ästhetische Kategorie des Bildes (selbst da, wo wir es nicht vermuten) in unserem Denken leitend ist und der Vorwurf eines unzutreffenden Bildes der Wirklichkeit infolgedessen auch in Fragen der praktischen Philosophie, in der es um mehr als ein Erkennen und Verstehen geht, tiefgreifende Auswirkungen hat. Das gilt vor allem dann, wenn man – mit Kant und Murdoch – der Meinung ist, dass die philosophische Ethik in erster Linie die Aufgabe hat, mit allen verfügbaren theoretischen Mitteln das zu explizieren, was sich in unserem ‚gewöhnlichen Moralbewusstsein‘ unzweifelhaft dokumentiert.

Bei dem Unterfangen, das epistemische Fundament der Moral zu ergründen, lasse ich mich fast ausschließlich von zwei Autoren inspirieren: von Immanuel Kant und Iris Murdoch. Ganz am Ende der Studie, wenn ich den Versuch unternehme, die Grundzüge eines

¹ Vgl. MACKIE 1977.

² EM 68 (*Metaphysics and Ethics*).

³ Vgl. EM 306 (*The Idea of Perfection*).

angemessenen Bildes der epistemischen Grundlagen der Moral zu skizzieren, die sich aufgrund der vorausgegangenen Auseinandersetzung mit Kant und Murdoch nahe legen, spielen auch aristotelische Intuitionen eine wichtige Rolle. Aber zuvor befasse ich mich vor allem mit diesen beiden Moralphilosophen. Das hat zunächst einmal ganz einfach einen ökonomischen Grund. Wenn man in der Auseinandersetzung mit den zu dieser komplexen Thematik vorgelegten Konzeptionen nicht zugunsten der Quantität auf die Qualität ihrer Interpretation und Diskussion verzichten will, ist eine Beschränkung auf wenige, ausgewählte Beiträge unvermeidlich. Darüber hinaus sind Kant und Murdoch aber auch die beiden Autoren, von denen speziell in dieser Frage richtungsweisende Einsichten zu erwarten sind. Murdoch hat m.E. Recht, wenn sie Schopenhauers Diktum, wonach die abendländische Philosophie im wesentlichen ein Dialog zwischen Platon und Kant ist, mit der Einschränkung zustimmt, dass in diesem Gespräch jedenfalls *die tiefsten Aspekte* der Moralphilosophie enthalten sind.⁴ Wenn ich in dieser Arbeit also Kant und Murdoch im Hinblick auf das epistemische Fundament ihrer Moralphilosophien miteinander vergleiche, dann tue ich das in der Hoffnung, dass auf diesem Wege die ‚Tiefendimension‘ der Moralphilosophie am besten auszuloten ist. Anstelle der Ethik Platons tritt dabei aber Murdochs ‚Platonismus‘ (d.h. ihre in erster Linie von Platon inspirierte Moralphilosophie, die aber mehr ist als eine Auslegung Platons), weil mit einer direkten Auseinandersetzung mit Platon wegen der Fülle an historisch-exegetischen Problemen, die sie unvermeidbar aufwirft, die Gefahr verbunden wäre, dass sie ins Historische abgleitet. Im Falle Kants scheint mir diese Gefahr deutlich geringer zu sein, weil er, schon allein wegen der literarischen Form seiner ethischen Schriften, in einer viel unmittelbarerem Weise als Gesprächspartner in die Diskussion systematischer Fragen einbezogen werden kann.

Dass ich mit meiner Untersuchung bei Immanuel Kant ansetze und seinem Beitrag zu dieser Thematik einen großen Raum gewähre, ist ebenfalls kein Zufall. Zum einen ist das, was er mit seiner Lehre vom Faktum der Vernunft und den vielen, sachlich eng damit verbundenen Überlegungen zur Eigenart der Vernunft im Praktischen zum Verständnis der epistemischen Grundlagen der Moral beigesteuert hat, selbst dann, wenn man an diesem Bild – wie ich das im Anschluss an Murdoch tue – tiefgreifende epistemologische und anthropologische Akzentverschiebungen vornimmt, m.E. immer noch unübertroffen und hat deshalb auch für den Modellcharakter, der sich entschließt, in bestimmten Punkten davon abzuweichen. Und zum anderen gibt es kaum einen besseren Zugang zum Verständnis der Moralphilosophie Murdochs als eine solide Kenntnis der epistemologischen Grundlagen der Ethik Kants, weil Murdochs wichtigstes Anliegen, das man schlagwortartig als eine ‚Replatonisierung der Moralphilosophie‘ charakterisieren könnte, erst begrifflich wird, wenn man die epistemologisch-anthropologische Engführung der Moralphilosophie versteht, die von Kant eingeleitet wurde und in der Folge einen gewaltigen Einfluss auf die moderne Ethik hatte.

Dass – wie ich behauptet habe – Kant auf viel unmittelbarerem Weise als Gesprächspartner in die Diskussion systematischer Fragen einbezogen werden kann als Platon, bedeutet sicherlich nicht, dass eine Beurteilung dessen, was er zum Verständnis der epistemischen Grundlagen der Moral beigetragen hat, ohne eine sorgfältige Interpretation der relevanten Texte möglich ist. Weil seine Antwort auf die Frage, wie wir das im moralischen Sinne Gute erkennen, sich aus vielen ‚Bausteinen‘ zusammensetzt, die weit über seine Schriften zur praktischen Philosophie verstreut sind und – wie das z.T. divergierende Interesse zeigt, das verschiedene Autoren mit ihrer Interpretation Kants verfolgen – unterschiedliche Deutungen zulässt, werde ich also zunächst einmal darlegen, welches Bild der sittlichen Erkenntnis Kant nach meiner Auffassung entwirft.

⁴ Vgl. M 298.

Ein günstiger hermeneutischer Ausgangspunkt dafür scheint mir der unlängst von einigen Interpreten geäußerte Zweifel am deontologischen Charakter der Ethik Kants zu sein, mit dem ich mich **im Abschnitt 1.1** auseinandersetze. Im Gegensatz zu einigen teleologischen Deutungen seiner Moralphilosophie, die trotz Unterschieden in der Durchführung dieses Interpretationsansatzes darin übereinstimmen, dass sie in seinen moralphilosophischen Schriften eine von der normativ-kategorischen Dimension seiner Ethik unabhängige Werttheorie auszumachen versuchen, welche die Akzeptanz und die Motivationskraft einschränkender ethischer Forderungen plausibel machen soll, behaupte ich, dass es bei Kant keinen als Moral-externe Motivationsquelle für sittliches Handeln in Frage kommenden Begriff der Vernünftigkeit oder der Freiheit jenseits des unbedingten Anspruchs der Moral gibt. Die Begriffe ‚Freiheit‘, ‚Sittlichkeit‘ und ‚praktische Vernunft‘ sind m.E. bei ihm unlösbar miteinander verbunden und beleuchten verschiedene Aspekte eines einzigen ‚Phänomens‘, dessen zentrale Mitte die Vorstellung eines vernünftigen Willens ist, der – wie er sagt – *unmittelbar* von einem Moralgesetz bestimmt wird. Weil dieses Moralgesetz unmittelbarer Bestimmungsgrund des Willens ist, kann es nicht der Gegenstand einer Wahl und auch kein Mittel zu übergeordneten Zwecken sein. Und jede Form von Motivation, die nicht primär auf dieses Moralgesetz Bezug nimmt, sondern auf eine von ihm unabhängige Wertvorstellung, ist nach Auffassung Kants infolgedessen nicht moralisch. Wegen dieser Leitvorstellung eines dem Willen inhärenten Moralgesetzes, mit der Kant auf *eine reine* (d.h. nicht-empirische) *Quelle des sittlichen Lebens* hinweisen will, halte ich die Kennzeichnung seiner Ethik als deontologisch für sinnvoll und richtungsweisend.

Im Abschnitt 1.2 geht es um Kants wiederholten Hinweis auf den vorphilosophisch-lebensweltlichen Ursprung der Moralität im Moralbewusstsein ‚von jedermann‘, weil auch das eine für die Ethik Kants maßgebliche Leitvorstellung ist. Wenn er großen Wert auf die Vernünftigkeit legt, die dem Verstand des gewöhnlichen Menschen in Fragen des sittlichen Lebens innewohnt, so ist das ein Ausdruck der Theorie-skeptischen und anti-sophistischen Stoßrichtung seiner praktischen Philosophie, welche die positive Funktion der Philosophie in diesem Bereich darauf beschränkt, klar und deutlich zu explizieren, was sich in unserem alltäglichen Moralbewusstsein dokumentiert, um es auf diese Weise vor dialektischen Spekulationen zu schützen, die darauf aus sind, die Reinheit und Strenge der darin enthaltenen Forderungen zu unterminieren. In einem viel stärkeren Maße als Murdoch, die gerade in diesem Punkt bewusst wieder an Platons Bild der Stufen der sittlichen Erkenntnis anknüpft, das eine enge Verbindung zwischen dem Grad der Tugendhaftigkeit eines moralischen Akteurs (seinem Charakter) und den Möglichkeiten und Grenzen seiner Erkenntnisfähigkeit in Fragen des guten Lebens herstellt, betont Kant, dass das grundlegende Potenzial der sittlichen Erkenntnis allen zu jeder Zeit zur Verfügung steht.

Bedingung der Möglichkeit einer zwar Vernunft-orientierten, aber Theorie-skeptischen Grundlegung der Ethik, wie sie Kant vorschlägt, ist – und auch in diesem Punkt wird Murdoch, wie wir sehen werden, Kant nicht folgen – die scharfe Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, mit der ich mich **im Abschnitt 1.3** befasse. Während die Vernunft im Theoretischen von der sinnlichen Anschauung ausgeht und zu Ideen führt, indem sie das rein kognitive Interesse der Erkenntnis von Gegenständen in der empirischen Welt verfolgt, geht sie im Praktischen den umgekehrten Weg, setzt bei Regeln an, welche die Vernunft sich selbst vorschreibt, und versucht dann – ihrem genuin konativen Interesse folgend – Gegenstände hervorzubringen, die ihrer praktisch-regelgeleiteten Einsicht entsprechen. Die in den beiden Bereichen der Vernunft grundlegende Form von Erfahrung ist also eine gänzlich andere: Während die theoretische Vernunft an die empirische Erfahrung anknüpft, geht die praktische von der reflexiven Selbsterfahrung praktischer Vernunftwesen aus. Die Wirklichkeit des im moralischen Sinne Guten lässt sich deshalb nur *in der sittlichen Einsicht* erfassen, die ihrerseits voraussetzt, dass wir den noumenalen,

aktiven und autonomen Erste-Person-Standpunkt einnehmen. Die Erkenntnis des für die Moral konstitutiven unbedingten Anspruchs, der von uns verlangt, dass wir nach dem in einem uneingeschränkten Sinne richtigen Handeln fragen und entsprechend handeln, ist also eine Weise des Sich-selbst-Verstehens. Und der absolute Anspruch verdankt seine Wirklichkeitsgeltung der reflexiven Struktur des menschlichen Bewusstseins, in der er sich als implizites Faktum dokumentiert, sobald wir aus der Perspektive des Handelnden danach fragen, was wir tun sollen.

Das Verständnis der radikalen Verschiedenartigkeit der Struktur von theoretischem und praktischem Erkennen in Kants Philosophie ist die Grundlage für die Beantwortung der Frage, ob und – wenn ja – in welchem Sinne seine Lehre vom Faktum der Vernunft, wonach der für die Moral konstitutive unbedingte Anspruch ein unbestreitbares ‚Datum‘ des menschlichen Bewusstseins ist, als epistemische *Rechtfertigung* der Moral gelten kann, der ich mich **im Abschnitt 1.4** zuwende. Sie setzt eine genaue Analyse der Terminologie voraus, derer sich Kant in diesem Zusammenhang bedient. Dazu gehören neben dem Begriff des Faktums auch Begriffe wie ‚unvermeidlich‘, ‚Nötigung‘, ‚Zwang‘, ‚sich aufdrängen‘ und ‚apodiktisch gewiss‘, die seine Bedeutung erschließen. Wenn Kant den unbedingten Anspruch, der bei ihm im Bild eines dem Willen inhärenten Moralgesetzes zum Ausdruck kommt, als Faktum der Vernunft beschreibt, dann weist er damit auf die Unmöglichkeit seiner diskursiven Begründung hin. So wie die theoretische Vernunft, um ihrer Erkenntnis Wirklichkeitsgeltung zu verleihen, ausgehen muss von der Faktizität der empirischen Erfahrung als einem *Grundvermögen*, für das es keine diskursiv-argumentative Rechtfertigung gibt, so setzt auch die praktische Vernunft die Faktizität eines Grundvermögens voraus, bei dem die menschliche Erkenntnis an ihre Grenzen stößt. In ihrem Fall ist das aber wegen der für sie charakteristischen ursprünglichen Empirie-Freiheit die reine praktische Vernunft selbst, deren Rezeptionsvermögen nicht auf empirische ‚Daten‘ bezogen ist, sondern auf das unableitbare ‚Datum‘ eines Moralgesetzes, das sich im praktischen Bewusstsein ‚von jedermann‘ unausweichlich dokumentiert. Der sittliche Standpunkt ist also nach Kant, so die Pointe dieses Abschnitts, als reine Faktizität hinzunehmen.

Dass der praktisch-sittliche Standpunkt keiner diskursiven Begründung (keines Beweises) fähig ist und seiner auch nicht bedarf, entbindet aber nicht von der Notwendigkeit eines phänomenalen Plausibilitätsbeweises für die *prima facie* verblüffende Kernthese von Kants Moralphilosophie, dass das Moralgesetz sich in der moralischen Selbsterfahrung ‚für sich selbst uns aufdrängt‘ und es folglich im Praktischen ‚reine Vernunft‘ gibt, die von allen empirischen Einflüssen in Form von Neigungen unabhängig ist, um sie auf diese Weise vor möglichen Reduktionsversuchen zu schützen. Damit befasse ich mich **im Abschnitt 1.5**. Hier wird zunächst gezeigt, dass sich das Vernunftfaktum nach Auffassung Kants in Urteilen der Art ‚Vernunft kontra Neigung‘ dokumentiert, durch deren Analyse er die praktisch-metaphysischen Implikationen des Moralbewusstseins bestimmt: Das Bewusstsein der unbedingten Verpflichtung ist nicht nur das Bewusstsein eines Sollens, sondern auch das Bewusstsein eines Könnens (einer ‚Kraft‘) und der Freiheit im praktischen Sinne. Es schließt also eine spezifisch sittliche Motivationskraft ein. Weil es mir in diesem Zusammenhang aber vor allem auch um den Nachweis geht, dass die Ethik Kants, was seine z.T. ‚technisch‘ anmutende Sprache leicht vergessen lässt, eine Moralkonzeption mit einem ‚menschlichen Antlitz‘ ist, schließen sich daran weitere Phänomenanalysen an, mit denen er seine Lehre vom Faktum der Vernunft und deren epistemologische und anthropologische Implikationen belegt. Neben der Analyse der für das Vernunftfaktum zentralen Erfahrungen von Pflicht und Schuld gehört dazu auch die Analyse von spezifisch moralischen Gefühlen (über die Kant mehr gesagt hat, als gelegentlich angenommen wird). Durch Explikation seines phänomenalen Gehalts und seiner metaphysischen Implikationen grenzt Kant diesen Erfahrungsbereich von dem *prima facie* ähnlichen der Klugheit und Geschick-

lichkeit ab und verhindert damit seine Reduktion auf Außermoralisches. Im Anschluss an diese praktische Metaphysik der Erfahrung fasse ich schließlich am Ende des Abschnitts den zurückgelegten Argumentationsweg zusammen und halte thesenartig fest, worin Kant die spezifische Eigenart der sittlichen Einsicht als einer Erkenntnis des Unbedingt-Praktischen sieht.

Im Abschnitt 1.6 komme ich auf die ganz am Anfang artikuliert These zurück, dass das Moralgesetz nach Kant kein Gegenstand des Willens ist, der als Mittel zu übergeordneten Zielen gewählt wird, und seine Grundlegung der Ethik deshalb deontologisch ist. Denn der genaue Sinn dieser Aussage wird erst auf dem Hintergrund der vorausgegangenen Überlegungen zum Faktum der Vernunft verständlich, die in der These kulminieren, dass in jedem Willensakt notwendig ein Grundsatz der reinen Vernunft enthalten ist. Damit weist Kant auf die unverfügbare Präsenz eines Moralgesetzes in unserem praktischen Selbstbewusstsein hin, dessen Geltung nicht darauf beruht, dass der Mensch es zum Ziel seines Strebens macht. Seine Autorität wird seiner Meinung nach vom Menschen selbst dann erkannt und in einer ursprünglich-spontanen Weise auch anerkannt, wenn er sie im Handeln faktisch missachtet. Kants Grundlegung der Ethik ist also *in einem starken (transzendentalphilosophischen, praktisch-metaphysischen) Sinne* deontologisch und unterscheidet sich deshalb deutlich von vielen anderen moralphilosophischen Konzeptionen, die ebenfalls als deontologisch klassifiziert werden. Echt kantisch und im kantischen Sinn deontologisch ist eine Konzeption der Ethik nur dann, wenn sie entschieden bei dem Faktum ansetzt, dass der Mensch Glied einer reinen Verstandeswelt ist, durch reine Ideen motiviert werden kann und eine übersinnliche Bestimmung hat. All das erschließt sich ihm aber nur *im Handeln*.

Im Abschnitt 1.7 versuche ich zu ermitteln, welche anthropologischen, epistemologischen und historischen Faktoren Kant dazu bewogen haben, einen deontologischen Gegenentwurf zu den ihm bekannten teleologischen Modellen der Ethik zu konzipieren, die vom Begriff eines höchsten Guts ausgehen. Wenn er nämlich die – in jeder kognitiven Moral-konzeption unerlässliche – Unterscheidung zwischen dem Guten im subjektiven und im objektiven Sinn nicht mehr wie die vorkantische Tradition *im Begriff des Guten* expliziert, der mit dem analogen Begriff des menschlichen Strebens korreliert, sondern seiner Grundlegung der Ethik eine ausgesprochen dualistische Prägung gibt, indem er die Unterscheidung zweier ganz verschiedenartiger praktischer Güter, dem moralischen (unbedingten) Gut der Tugend und dem physisch-außermoralischen Gut des Glücks, wie sie seine Analyse des sittlichen Urphänomens der Erfahrung von Pflicht und Schuld nahe legt, ins Zentrum seiner moralphilosophischen Reflexionen rückt *und* (das ist der Schritt, der m.E. zu unannehmbaren anthropologischen Folgerungen führt) sie eng mit einem scharfen *epistemologischen* Antagonismus zwischen Vernunft (Wille) und Sinnlichkeit verbindet, durch den eine *unüberbrückbare Kluft* zwischen Objektivem und Subjektivem entsteht, die Kant dazu veranlasst, *alle* spontan-unreflektierten Strebungen des Menschen (seine Neigungen) als subjektiv-unvernünftige Kräfte einzustufen, die für eine qualitative Umformung bzw. ‚Objektivierung‘ durch die Ausbildung eines tugendhaften *Charakters* (wie sie der breite Strom der vorkantischen Tradition für möglich gehalten hat) unempfänglich sind, dann legt er sich damit, trotz seiner erklärten Absicht, die Ethik ohne Rückgriff auf die empirische Psychologie grundzulegen, im Zuge ihrer Entfaltung auf epistemologische und anthropologische Annahmen fest, die auf ihre Sinnhaftigkeit zu befragen sind. Wie auch die in diesem Zusammenhang wichtige Analyse des kantischen Glücksbegriffs bestätigt, sind die starren Dualismen Kants, die eine Engführung des anthropologischen Fundaments seiner Ethik bewirken, vor allem eine Folge seiner unflexiblen epistemologischen Entgegensetzung der aktiv-reflexiv-apriorischen und der passiv-rezeptiv-aposteriorischen Prinzipien des Handelns, welche die Vorstellung eines Zwischenbereichs ausschließt, in dem Emotional-Pas-

sives anzusiedeln ist, das zwar keine – jedenfalls keine *direkte* – Folge von Reflexion und Entscheidung ist (wie das Gefühl der Achtung für das Moralgesetz), aber durch seine tiefe Verwurzelung in einem tugendhaften Charakter an der Vernunft partizipiert. Die für die kantische Ethik fundamentale Unterscheidung zwischen Autonomie und Heteronomie ist also in starkem Maße von den erkenntnistheoretischen Prämissen geprägt, von denen sie bei der Entfaltung des Vernunftfaktums ausgeht.

Im letzten Teil des Kant-Kapitels, **im Abschnitt 1.8**, geht es um die Frage, welche Bedeutung die These vom Primat des Richtigen und die damit einhergehende Rede von einer ‚Kopernikanischen Wende‘ im Kontext der Ethik Kants hat. Wenn man eine Moralkonzeption als deontologisch klassifiziert, dann ist das zunächst einmal nur ein Hinweis darauf, dass sie das im moralischen Sinne Gute auf *einen reinen (d.h. nicht-empirischen) Ursprung* zurückführt. Häufig ist damit aber – explizit oder implizit – die metaethische These vom Primat des Richtigen verknüpft, derzufolge nur dasjenige menschliche Streben im moralischen Sinne gut ist, dessen Ausrichtung bereits im Ansatz durch den *Rekurs auf ein Moralprinzip* (bei Kant der kategorische Imperativ) modifiziert wird, und das natürliche Streben nach dem außermoralischen Gut (bei Kant das Glück) folglich diesem Moralprinzip unterzuordnen ist. Bei Kant sind Deontologie und Primat des Richtigen unlösbar miteinander verbunden, was in dem von ihm als ‚Paradoxon der Methode‘ bezeichneten metaethischen Plädoyer für die epistemische Priorität eines apriorisch-formalen Moralgesetzes vor der Materie des Willens zum Ausdruck kommt. Und ein großer Teil dieses Abschnitts dient der Explikation der Bedeutung dieser Aussage. Am Ende geht es dann aber um die Frage, in welchem Verhältnis diese *metaethische These* zu den sich bereits im Abschnitt 1.7 abzeichnenden *anthropologisch-epistemologischen Zusatzannahmen* Kants steht, denen zufolge Vernunft und Gefühl ganz verschiedenen Welten angehören, die Materie der sittlichen Erfahrung ihren Ursprung ausschließlich in der Sinnlichkeit hat und Gefühle nicht an der Vernunft partizipieren können, weil sie ganz undifferenziert der passiv-rezeptiven Seite des Menschen zugerechnet werden, die (trotz des wiederholten Hinweises Kants, dass die aus ihr hervorgehenden Bedürfnisse und Wünsche auch aus moralischen Gründen nicht unbeachtet bleiben dürfen) wegen ihres nach Auffassung Kants gänzlich unvernünftigen Charakters aus moralischer Sicht vor allem eine potentielle Bedrohung für die Autonomie des sittlichen Lebens darstellt und *höchstens indirekt* eine positive Bedeutung für das sittliche Leben haben kann. Mit der Behauptung, dass es sich dabei um eine kontingente Verbindung handelt, wende ich mich schließlich der Moralphilosophie Murdochs zu.

Im Abschnitt 2.1 versuche ich in Abgrenzung zu Kant ein Gesamtbild der Moralphilosophie Murdochs zu zeichnen, mit der ich die Hoffnung verbinde, dass sie einerseits die Stärken der kantischen Ethik bewahrt und andererseits ihre Schwächen überwindet, deren Ursprung m.E. in erster Linie in der dualistischen Grundstruktur ihrer Epistemologie und Anthropologie zu suchen ist. Weil Murdoch sich der platonischen Idee des Guten, um die ihr ganzes Denken kreist, immer wieder neu von verschiedenen Seiten nähert, bieten sich dafür verschiedene günstige Ausgangspunkte an. Aber der Zugang über die Moralphilosophie Kants ist als Interpretationsansatz deshalb besonders geeignet, weil man das Ziel, das sie mit ihrer Ethik verfolgt, schlagwortartig als eine ‚Entmachtung Kants zugunsten Platons‘ beschreiben kann. Dabei setzt auch sie – analog zu Kant und im Gegensatz zu jeder empiristischen Grundlegung der Ethik – mit ihrer Rekonstruktion der Moralität des gewöhnlichen Urteilens und Handelns bei der Erfahrung eines unbedingten Anspruchs an. Aber im Unterschied zu Kant geht sie bei der Entfaltung dieses Vernunftfaktums von anderen epistemologischen, anthropologischen und handlungstheoretischen Voraussetzungen aus. Indem sie den platonischen Begriff des Eros, der für eine seelisch-spirituelle Grundenergie steht, durch die Intellekt und Wille – gewissermaßen auf einer tieferen Ebene –

miteinander verbunden sind und die das gesamte Spektrum der vielfältigen menschlichen Erfahrung mit ihren intellektuellen, affektiven und instinktiven Komponenten repräsentiert, zum anthropologischen Leitbegriff ihrer Ethik macht, kommt es zu einer – im Vergleich mit Kant – Erweiterung und Vertiefung des *anthropologischen* und – untrennbar damit verbunden – des *epistemologischen* Fundaments der Ethik. Denn die zentrale Stellung, die Murdoch dieser erotischen Grundenergie im Rahmen ihrer Ethik beimisst, führt zu einer *Verschränkung von Kognitivem und Konativem, von Erkennen und Begehren, von Kognition und Evaluation*, die eine scharfe Trennung von praktischer und theoretischer Vernunft, wie sie Kant vorgenommen hat, fragwürdig erscheinen lässt. Im Gegensatz dazu hebt Murdoch den *kognitiven* Aspekt des sittlichen Lebens hervor: Zum sittlichen Leben gehört – worauf unzählige Metaphern in der Sprache der Moral hinweisen – wesentlich ein Streben nach Erkenntnis, Wissen, Wahrheit und Weisheit, also ein Prozess des Entdeckens, bei dem in einer Art ‚stufenweisem Aufstieg‘ illusionäre Trugbilder und Ich-zentrierte Phantasievorstellungen mit Hilfe der Vorstellungskraft überwunden werden, deren aktiv-kreatives Potenzial durch einen Akt der furchtlos-passiven Aufmerksamkeit entfaltet wird. Ziel dieser zugleich passiven und aktiven sittlichen Anstrengung ist es, die ‚Wirklichkeit‘ – vor allem anderer Menschen – so ‚wahrzunehmen‘⁵, wie sie wirklich ist (‚Wirklichkeit‘ ist der *normative* Leitbegriff der Ethik Murdochs), was ihrer Meinung nach fast unweigerlich auch zum richtigen Handeln führt. Dieser Erkenntnisprozess kann aber nur gelingen, wenn er von einer strengen Disziplin des Begehrens (einer unablässigen Reinigung und Neuorientierung der seelischen Energie) begleitet wird, weil die dadurch anvisierte ‚Wirklichkeit‘ (das ist die ontologische Konsequenz aus der anthropologisch-epistemologischen Verschränkung von Kognitivem und Konativem) ihrem Wesen nach durch *interne* Beziehungen zwischen Erkenntnis, Wahrheit, Wert und moralischer Leidenschaft charakterisiert ist. Die Epistemologie Murdochs setzt also entschieden bei einem *ab initio moralischen Bild vom menschlichen Geist* an (es ist eine Wesenseigenschaft des menschlichen Geistes, dass er die Wirklichkeit ‚sieht‘ und *zugleich* das Gute begehrt), das jeden Versuch einer Trennung von Fakten und Werten fragwürdig erscheinen lässt, weil aus ihm folgt, dass die ganze ‚Wirklichkeit‘ durch unser Bewusstsein – mehr oder weniger – moralisch ‚gefärbt‘ ist. Eine Fakten-Werte-Dichotomie ist deshalb bestenfalls eine pragmatische *Abstraktion*, die im Einzelfall auf ihre Sinnhaftigkeit zu prüfen ist. Indem Murdoch die Ethik auf dieses erweiterte und vertiefte epistemologisch-anthropologische Fundament aufbaut, versucht sie den Dualismus der kantischen Ethik zu überwinden, der nach Auffassung Murdochs am deutlichsten den Bruch mit der von ihr propagierten Philosophie Platons markiert, weil durch ihn zwei Theoriestücke eliminiert wurden, auf die eine überzeugende Konzeption der Ethik unmöglich verzichten kann: die Unterscheidung verschiedener Grade bzw. Stufen der Wirklichkeitserkenntnis, welche die Grundlage für ein komplexes und vielschichtiges Bild der Wirklichkeit ist, und der platonisch-christliche Begriff der Liebe als eine positiv-einheitsstiftende Kraft, durch die Begehren, Erkennen und Lieben im Menschen geeint werden, wobei diese beiden Elemente eng miteinander verflochten sind, weil nachweislich eine enge Verbindung zwischen dem Grad der Tugendhaftigkeit eines moralischen Akteurs und den Möglichkeiten und Grenzen seiner Wirklichkeitserkenntnis besteht. Mit diesen veränderten anthropologischen und epistemologischen Weichenstellungen strebt Murdoch ein – im Vergleich mit Kant – *flexibleres* und *realistischeres* Bild des sittlichen Lebens an. Im Gegensatz zu den Kantianer meint sie, dass der menschliche Wille und die auf ihn zurückgehenden Entscheidungsakte bei dem Bemühen um ein tugendhaftes Leben auf lange Sicht

⁵ Es handelt sich dabei um einen sehr gefüllten Begriff der Wirklichkeit und der Wahrnehmung. Um das anzudeuten, setzte ich diese Wörter in Anführungszeichen. Auf ihre genaue Bedeutung werde ich aber erst im Murdoch-Kapitel eingehen.

wenig auszurichten vermögen. Dazu bedarf es eines tiefgreifenderen Wandels, der die – wie Murdoch nicht müde wird zu betonen – individuell sehr verschiedene charakterliche Vorprägung eines Menschen miteinbezieht. Eben das ist auch der Grund, weshalb der (bei Murdoch unlösbar mit dem konativen Aspekt verbundene) kognitive Aspekt des sittlichen Lebens so wichtig ist. Ein tiefgreifender moralischer Wandel setzt nach ihrer Auffassung eine veränderte ‚Sicht der Wirklichkeit‘ voraus, die das Resultat einer langsamen Veränderung des Wahrnehmungsmodus eines Menschen ist, aus der ganz allmählich auch neue Formen des Begehrens hervorgehen, die stabil und dauerhaft sind. Murdoch verlagert also – im Einklang mit ihren anthropologischen und epistemologischen Schwerpunktsverlagerungen – den handlungstheoretischen Schwerpunkt vom Willen zur moralischen Wahrnehmung, deren spezifische Eigenart sie mit den Begriffen der Aufmerksamkeit und der aktiv-kreativen Imagination expliziert, wodurch die äußere und innere Wahrnehmungswelt des Menschen miteinander verschmelzen. Und den für die Ethik konstitutiven unbedingten Anspruch löst sie dementsprechend nicht – wie Kant – aus der von Mensch zu Mensch (aufgrund seines individuellen Wahrnehmungsmodus) z.T. stark variierenden phänomenalen Erfahrungswelt heraus, um ihn an ein bestimmtes Vermögen *im Menschen* zu binden (die reine praktische Vernunft als eine reine Quelle des moralischen Werts im Menschen), sondern belässt ihn einerseits in seiner ursprünglichen Verflechtung in die Vielfalt und außerordentliche Verschiedenartigkeit der menschlichen Erfahrung (die Immanenz der Formen des Guten), die sich im Bild der erotischen Energie widerspiegelt, weil diese die unterschiedlichsten Gestalten annehmen kann, und führt andererseits seinen Ursprung auf die ganz und gar transzendente Idee des Guten zurück (die Transzendenz der Formen des Guten), in deren Licht das menschliche Leben unumgänglich gelebt wird und die als Energiezentrum eine magnetische Anziehung auf den Eros ausübt, sobald der Mensch – entgegen seinem natürlichen Egoismus – seine Aufmerksamkeit Personen oder Dingen in seiner Umgebung zuwendet und seine moralische Sehkraft auf schöpferische Weise von ihnen prägen lässt. Wenn Murdoch Kants Begriff des Willens, der von ihm als immanenter Gegenpol zu den subjektiven Neigungen konzipiert ist, wieder durch das platonische Bild der Idee des Guten bzw. der Vollkommenheit ersetzen will, das auf eine uneinholbare Tiefendimension der menschlichen Erfahrung *in allen ihren Aspekten (instinktiver, emotionaler und intellektueller Art)* hinweist, dann geht es ihr dabei nicht nur um eine Akzentverschiebung technischer Natur, sondern um ein anderes, dunkleres Bild der Moralität und des Menschen, das *der geheimnisvollen Rätselhaftigkeit des menschlichen Lebens* gerecht wird und das gute Leben demgemäß wieder als einen ‚Pilgerweg von den Erscheinungen zur Wirklichkeit‘ versteht, wodurch die ganze Welt die (beim Lesen der Dialoge Platons spürbare) spirituelle Lebendigkeit und Bedeutung zurückgewinnt, die sie durch empiristische Reduktionen verschiedener Art verloren hat. Und dass auch Kants Philosophie davon nicht frei ist, zeigt seine pauschale Klassifikation aller Neigungen als subjektiv und der an ihnen orientierte Glücksbegriff.

Im abschließenden **Abschnitt 2.2** gehe ich der Frage nach, ob Murdochs Ethik des erotischen Strebens nach Vollkommenheit, die das sittliche Leben in erster Linie als einen Weg der Erkenntnis von den Erscheinungen zur Wirklichkeit versteht, auch jenem wichtigen Bereich der Moral gerecht wird, dessen Kennzeichen eine Form von Objektivität ist, die mit Diskursivität, intersubjektiver Transparenz und Allgemeingültigkeit einhergeht, wobei es auf diesem Wege auch zu einer weiteren Klärung der Antwort auf die – bereits im vorausgegangenen Abschnitt diskutierte – Frage kommt, wo sich die Wege von Kant und Murdoch trennen. Und diese Diskussion mündet schließlich in eine kritische Auseinandersetzung mit der Moralphilosophie Murdochs, in der ich auf ein – wie ich meine – elementares Defizit in ihr aufmerksam mache und einen Vorschlag unterbreite, wie man es im Rückgriff auf aristotelische Intuitionen beseitigen kann und dadurch zu einem angemesse-

nen Bild der epistemologischen Grundlagen der Moral kommt. Dabei gehe ich aus von einem Vergleich der Ethik Kants und Murdochs am Leitfaden der Begriffe ‚Deontologie‘, ‚Teleologie‘, ‚Primat des Richtigen‘ und ‚Primat des Guten‘, die trotz einer gewissen Unschärfe als Suchbegriffe gute Dienste leisten. Da auch bei Murdoch der Moral-konstituierende Anspruch zweiter Ordnung ein *kategorischer* ist und dem sittlichen Handeln, weil es sich nicht in der Maximierung eines außermoralischen Guts erschöpft, ein genuin *intrinsischer* Charakter zukommt, klassifiziere ich auch ihre Moralphilosophie als deontologisch. Aber an der Frage, ob sie darüber hinaus auch für einen Primat des Richtigen *im Sinne eines Vorrangs der Norm gegenüber dem Ziel* eintritt, beginnen sich m.E. die Geister von Kant und Murdoch zu scheiden. Murdochs Antwort darauf lässt sich allerdings nur durch eine sorgfältige Textinterpretation klären, weil der dafür relevante Teil ihres Oeuvres – vor allem in ihrem Hauptwerk *Metaphysics as a Guide to Morals* – nicht immer den gewünschten Grad an Klarheit aufweist und bislang bei ihren Interpreten auch keine große Aufmerksamkeit gefunden haben. Darin entwirft sie ein anregendes Gesamtbild der Ethik, das sich einerseits an den Begriffen ‚Eros‘, ‚Pflicht‘ und ‚Axiom‘ orientiert, die verschiedene Formen der sittlichen Existenz bezeichnen, deren Zusammenspiel nach Murdoch das Kraft- und Spannungsfeld konstituiert, in dem der Mensch sich als moralisches Wesen bewegt, und andererseits sehr deutlich zwischen privater und politischer Moral unterscheidet (und in Verbindung damit zwischen zwei Personen- und Freiheitsbegriffen), ohne diese Bereiche vollständig voneinander zu trennen. Wichtig ist in diesem Zusammenhang vor allem die These Murdochs, dass der spirituelle Wandel des Bewusstseins (‚der Pilgerweg von den Erscheinungen zur Wirklichkeit‘), der mittels kognitiv-konativer Klärungs- und Reinigungsprozesse auf ein vertieftes Verständnis der Wirklichkeit zielt, die ‚zentrale und grundlegende Arena‘ des sittlichen Lebens ist, weil sie einen Primat des Guten vermuten lässt. Obwohl es ihrer Meinung nach auch allgemein verbindliche moralische Prinzipien geben muss, deren Autorität von der Dynamik des individuellen Bewusstseins ganz und gar unabhängig ist, repräsentiert diese Dynamik auf ein Absolutum in Form eines transzendenten Guten hin – so verstehe ich diese Aussage Murdochs – das *tieftste* epistemische Fundament der sittlichen Normativität im menschlichen Leben. Der unbedingte Anspruch wird bei Murdoch also nicht – wie bei Kant – primär in Form eines *Moralgesetzes* erfahren, sondern in Form eines *Wahrheitsanspruchs*, der einhergeht mit einer Vielzahl von transzendenten Ideen der Vollkommenheit, die *im Konkreten-Einzeln* ‚wahrgenommen‘ werden sollen, so dass wir dessen Wirklichkeit immer besser verstehen (beschreiben) und lieben lernen. Damit spricht sie der Aktivität des Eros mit seinen kognitiv-konativen Unterscheidungsprozessen im Hinblick auf Partikuläres einen gewissen Vorrang gegenüber dem Bereich der moralischen Verpflichtung mit seinen allgemeinen Moralprinzipien zu, weil sie ihrer Meinung nach epistemisch grundlegender ist und es aus moralischen Gründen auch sein soll, damit das sittliche Leben fest in der konkreten Welt des Partikulären und Kontingenten verwurzelt bleibt und nicht in die Welt einer abstrakten rationalen Ordnung ausweicht. Was damit gemeint ist, wird deutlich, wenn man Murdochs Konzeption mit der Kants vergleicht. Kant setzt nämlich die transzendente Schwelle für die Wirklichkeit des moralischen Werts höher an, bei der Reflexion über Maximen (mit einem bestimmten Grad an Allgemeinheit), und zwar deshalb – vermutet Murdoch –, weil er seine ‚Reinheit‘ schützen will, indem er ihn von den mitunter verworrenen und undurchsichtigen Zuständen des individuellen phänomenalen Bewusstseins fernhält. Bei Murdoch hingegen kommt der unbedingte Anspruch der Moral nicht erst ins Spiel, wenn wir uns auf die Ebene der mittleren Abstraktion begeben und nach dem Richtigen in Form von verallgemeinerungsfähigen Maximen fragen, sondern bereits dann, wenn es darum geht, die Welt des Konkreten-Individuellen-Partikulären durch den Gebrauch der sekundären Moralbegriffe wirklichkeitstreu ‚wahrzunehmen‘ und zu beschreiben. Während moralischer

Wert bei Murdoch also in seiner ursprünglichsten Form *im* ‚wahrgenommenen‘ Einzelnen erfasst wird, gehört er bei Kant einer anderen Ordnung als das ‚Wahrgenommene‘ an und bleibt der Welt des phänomenalen Bewusstseins gegenüber transzendent. Wenn Murdoch hervorhebt, dass moralisches Erkennen bereits im Kontext des moralisch stark ‚gefärbten‘ phänomenalen Bewusstseins des Menschen stattfindet, dann geht es ihr damit um den – m.E. richtigen und wichtigen – Hinweis, dass die ganz individuelle charakterliche Prägung eines Menschen mit ihrer – das ganze Spektrum seiner Anlagen (Instinkt-Gefühl-Intellekt) umfassenden – moralischen ‚Färbung‘ eine ganz entscheidende Rolle im sittlichen Leben spielt und deshalb unmöglich aus den moralphilosophischen Reflexionen ausgeklammert werden kann. Die moralische Sehkraft ist mit ihrem durch die Aufmerksamkeit gesteuerten Fokus auf Individuell-Partikuläres in einem moralphilosophisch wichtigen Sinne *epistemisch primär* gegenüber dem Rekurs auf Allgemein-Gesetzmäßiges, weil auch die (unbestrittene) Bedeutung allgemeiner Moralprinzipien immer *im Kontext einer ‚inneren moralischen Landschaft‘* erfasst wird, die durch die kontinuierliche Wahrheit-suchende Aktivität des menschlichen Bewusstseins bei der ‚Wahrnehmung‘ von Partikulärem aufgebaut wird. Daran muss sich allerdings die Frage anschließen, *in welchem Sinne* sie epistemisch primär ist. Und an diesem Punkt setzt meine Kritik an Murdoch an, weil ihre Antwort darauf m.E. unbefriedigend bleibt. Epistemisch primär ist die moralische Sehkraft meiner Meinung nach nämlich nur gegenüber jedem *expliziten* Rekurs auf Allgemeines, nicht aber – und diese Unterscheidung scheint mir äußerst wichtig zu sein – gegenüber dem *impliziten* Rekurs auf Allgemeines im Falle des in hohem Maße Tugendhaften, bei dem die allgemeinen Moralprinzipien auf eine *spontan-intuitive* Weise bereits in seine Situationswahrnehmung einfließen, weil er das als richtig Erkannte so verinnerlicht hat, dass er es schließlich instinktiv und aus Gewohnheit tut. Und das wird bei Murdoch deshalb nicht deutlich, weil sie die Autorität des allgemein verbindlichen Bereichs der Moral dadurch zu sichern versucht, dass sie ihn auf einen naturrechtlich konzipierten allgemeinen Begriff der menschlichen Natur zurückführt, der ihrer Meinung nach ganz im Politischen beheimatet ist und deshalb unabhängig vom individuellen Moralbewusstsein ist. Diesen Vorschlag halte ich (so wichtig das damit verbundene Anliegen der Sicherung der Autorität der allgemeinen Prinzipien durch ihre Loslösung von der individuellen ‚Wahrnehmung‘ ist) deshalb nicht für überzeugend, weil er diesen wichtigen Bereich seiner epistemischen Grundlage beraubt. Wenn die kognitiv-konative Dynamik des Eros tatsächlich das tiefste epistemische Fundament des *ganzen* Wertbereichs ist, dann hat der in zivilisierten Gesellschaften allmählich entstandene allgemeine Begriff der menschlichen Natur, auf den sich Murdoch zur Begründung der Autorität naturrechtlicher Axiome (Menschenrechte und Gerechtigkeit betreffende Moralprinzipien) beruft und der davon unabhängig sein soll, keine epistemische Grundlage, die ihre Autorität rechtfertigen könnte. Denn diese Axiome gelten nur dann auch unabhängig von dem, was der Einzelne in konkreten Handlungssituationen zu ‚sehen‘ fähig ist, wenn sie sich auch unabhängig von individuellen ethischen Intuitionen rational begründen lassen. Dazu braucht es einen Begriff des Richtigen, an dem sich individuelle Visionen und Lebensentwürfe messen lassen müssen. Und dessen allgemein verbindliche Geltung kann man m.E. nur rechtfertigen, indem man ihn auf *das allen Menschen gemeinsame Bewusstsein einer Forderung nach wechselseitiger Verantwortung ihres Handelns* zurückführt, in dem sich ein *allgemeiner Wille* dokumentiert, der in einem gewissen Ausmaß von ihrem *individuellen Streben nach Vollkommenheit* unabhängig ist. Die Bedeutung dessen, was Murdoch über die moralische Wahrnehmung der Ideen im konkreten Einzelnen und die Stufen der Wirklichkeitserkenntnis sagt, wird dadurch nicht geschmälert. Um aber diese Form von ‚Wahrnehmung‘ vom moralischen Subjektivismus unterscheiden zu können, sollte man – z.B. im Anschluss an Aristoteles, bei dem die moralische Wahrnehmung wie bei Murdoch eine wichtige Rolle spielt – ergänzen, dass diese Verwurzelung der Moral in

der Welt der ‚Wahrnehmung‘ einen *Begriff* des Richtigen im Sinne des Gebotenen (bei Aristoteles der Begriff der Gerechtigkeit), seine epistemische Grundlage in Form einer allgemeinen praktischen Vernunftkenntnis und eine Habituslehre, die das Verbindungsglied zwischen Norm und tugendgeleiteter ‚Wahrnehmung‘ darstellt, voraussetzt. Meiner Meinung nach gehören sowohl das Phänomen der gegenseitigen Verantwortung unseres Handelns, das die Moralphilosophie Kants vor allem im Blick hat, als auch ‚der spirituelle Pilgerweg von den Erscheinungen zur Wirklichkeit‘, um den es Murdoch in erster Linie geht, wesentlich zum epistemischen Fundament der Moral, und eine überzeugende Gesamtkonzeption der Moral muss der Verschiedenheit dieser beiden Formen der sittlichen Normativität ebenso gerecht werden wie ihrer gegenseitigen Abhängigkeit voneinander. Eine adäquate epistemologische Verhältnisbestimmung dieser beiden Phänomene sollte deshalb m.E. ansetzen, so das Fazit meiner Studie, bei einem Bild des menschlichen Willens als einem Vermögen, das in den Strom des von Anfang an moralisch ‚gefärbten‘ individuellen phänomenalen Bewusstseins eingebettet ist, von dessen Qualität es sowohl im Guten wie im Schlechten – mehr oder weniger bewusst und stark – beeinflusst wird, und im Gegenzug hervorheben, dass das individuelle phänomenale Bewusstsein des Menschen bis hinein in seine emotionalen und instinktiven Schichten an einem allgemeinen Willen partiziert, dessen Forderungen auch unabhängig davon begründet werden können, was der Einzelne zu ‚sehen‘ fähig ist, und deshalb verpflichtend sind.



1. Kapitel: Immanuel Kant

1.1 Zweifel am deontologischen Charakter von Kants Grundlegung der Ethik: Ein geeigneter hermeneutischer Ausgangspunkt

Viele Interpretationen der Ethik Kants stimmen darin überein, dass sie deren primäre Zielsetzung in der Ablehnung einer teleologischen Grundlegung der Ethik und der dadurch motivierten Konzipierung eines deontologischen Gegenentwurfs sehen. So schreibt z.B. Mulholland: "... for many, the chief issue in Kant's treatment of ethics lies in his disagreement with utilitarianism, and with teleological ethics of all sorts."⁶ Stattdessen kann man die moralphilosophischen Schriften Kants auch im Sinne einer Auseinandersetzung mit dem ethischen Skeptizismus und eines Versuchs seiner Überwindung verstehen. Diese Lesart schlägt z.B. Sullivan vor, wenn er schreibt: "... almost all of his [Kant's] works on ethics, particularly his *Groundwork*, are best approached by thinking of them as long arguments against moral skepticism rather than as simply expositions."⁷ Als fruchtbar erweist sich aber auch eine Interpretation, die davon ausgeht, dass das *movens* von Kants praktischer Philosophie – analog zu dem seiner theoretischen – die Ausarbeitung einer ‚mittleren Position‘ zwischen dem Rationalismus und dem Empirismus ist.⁸ Legitim ist jeder dieser verschiedenen Interpretationsansätze deshalb, weil Kant nachweislich einen engen sachlichen Zusammenhang zwischen einer teleologischen Grundlegung der Ethik, einem einseitigen moralphilosophischen Empirismus oder Rationalismus und einem prinzipiellen Skeptizismus in praktischen Fragen sah. Alle diese philosophischen Strömungen sind für ihn Indikatoren für ein und dasselbe Grundproblem, nämlich ein fundamentales Missverständnis des Phänomens des Sittlichen. Und deshalb ist es zulässig, sich dieser Problematik methodisch von verschiedenen Seiten zu nähern.

Da es in unserer Studie um die epistemischen Grundlagen der Moral geht und in diesem Zusammenhang die Frage nach dem rechten Verhältnis der ethischen Grundbegriffe ganz zentral ist, gilt unser Interesse in erster Linie Kants deontologischer Grundlegung der Ethik und dem damit behaupteten Vorrang des Richtigen gegenüber dem Guten. Eben diese ‚klassische‘ Deutung von Kants Moralphilosophie ist aber nun in jüngster Zeit von einer Reihe von Kant-Interpreten (nennen wir sie ‚Revisionisten‘) bestritten worden. Trotz z.T. unterschiedlicher Akzentsetzungen in der Auslegung sind sie sich darin einig, dass es irreführend ist, die Moralphilosophie Kants als deontologisch zu etikettieren. Anstoß für ihre Kritik ist vor allem die systematische philosophische Frage nach der Motivation für moralisches Handeln, die man ihrer Meinung nach nur durch eine Wertkonzeption⁹ überzeugend beantworten kann, die erklärt, was uns dazu motiviert, dass wir moralischen Forderungen

⁶ MULHOLLAND 1990, 29.

⁷ SULLIVAN 1989, 3. Vgl. auch HÖFFE 1992b, 202 (Art. ‚Normative Ethik‘ von O. Höffe).

⁸ Vgl. z.B. PATON 1947, 30.

⁹ Die Begriffe ‚Wertkonzeption‘, ‚Werttheorie‘, ‚Theorie des Guten‘ etc. sind in diesem Zusammenhang weitgehend synonym. Sie bezeichnen eine Theorie, welche die Motivation für moralisches Handeln dadurch plausibel zu machen versucht, dass sie Güter bzw. Ziele bestimmt, die menschliches Handeln erklären können, weil deren Wert von allen vernunftbegabten Lebewesen notwendig anerkannt wird und sie deshalb eine motivationale Kraft darstellen. Häufig werden die fundamentalen, keiner weiteren Erklärung fähigen Werte, die in diesen Theorien konstatiert werden, als intrinsische bzw. absolute Werte charakterisiert.

wie der des kategorischen Imperativs folgen, die doch nicht selten von uns verlangen, dass wir auf Glücksgüter verzichten oder sie zumindest einschränken, die anzustreben durchaus legitim und vielleicht sogar ratsam wäre, wenn es nur um die Erfüllung unseres individuellen Strebens nach einem guten Leben ginge. Um die Motivationskraft dieser einschränkenden sittlichen Imperative plausibel zu machen, so die These der Revisionisten, braucht es eine Werttheorie, die erklärt, warum wir uns solchen Forderungen trotz ihrer potentiellen Gegenläufigkeit zum naturwüchsigen menschlichen Glücksstreben unterstellen. Wenn es der Moralphilosophie nicht gelingt, im Rekurs auf eine ihr gegenüber externe, anthropologisch grundlegendere Werttheorie die sittliche Motivation zu erklären, sei sie skeptischen Infragestellungen gegenüber völlig schutzlos.

Die Kritik der Revisionisten richtet sich in erster Linie nicht gegen die Moralphilosophie Kants, sondern gegen ihre ‚klassische‘ Interpretation im Sinne einer deontologischen Konzeption, die für den Primat des Richtigen eintritt. So fordert etwa Herman, dass wir auf die definitorische Kennzeichnung der Ethik Kants als deontologisch verzichten, wenn sie schreibt: „... [w]hatever it is that makes Kantian ethics distinctive, it is *not* to be found in the subordination of all considerations of value to principles of right or duty. In this sense, Kantian ethics is not a deontology.“¹⁰ Guyer hingegen, den ich ebenfalls zu den Revisionisten zähle, ist in seiner Beurteilung von Kants Grundlegung der Ethik vorsichtiger. Anstelle der Behauptung, dass Kant selbst keine deontologische Unterordnung von Wertüberlegungen unter Rechtsprinzipien bzw. Pflichten beabsichtigte, tritt bei ihm die nüchterne exegetische Feststellung, dass weder die *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* noch die *Kritik der praktischen Vernunft* die Motivationskraft sittlicher Forderungen verständlich macht. Seine Kritik gipfelt in der Aussage, dass Kant in der zweiten Kritik behauptete, dass wir in die Forderung des notwendigen und allgemeinen Moralgesetzes, das formal bleiben muss, einwilligen können, „without explaining in what sense we have any *reason* to do such a thing“¹¹.

Ganz abgesehen von der exegetischen Frage, ob die Kritik der Revisionisten die Ethik Kants oder lediglich eine ihrer Interpretationen betrifft, geht es Herman und Guyer um den Hinweis auf ein motivationales Defizit, das offenbar allen deontologischen Ethikkonzeptionen eigen ist, die für den Vorrang des Richtigen eintreten und darüber hinaus eine der deontologischen Konzeption gegenüber externe Motivationsquelle in Form einer Werttheorie ablehnen. Wenn eine deontologisch fundierte Moralphilosophie hingegen trotz des Primats des Richtigen die Notwendigkeit einer solchen Werttheorie anerkennt, dann wäre – und darauf zielt die Kritik Hermans – zu fragen, ob diese Konzeption noch den Namen ‚deontologisch‘ verdient. Denn in diesem Fall hätte der für deontologische Moraltheorien charakteristische Vorrang des Richtigen gegenüber dem Guten wohl keine Gültigkeit mehr. Um als Moral-externe Motivationsquelle zu dienen, muss die geforderte Werttheorie eine tiefere anthropologische Verwurzelung haben als die darauf aufbauende Moraltheorie. Nichts anderes aber besagt die These vom Primat des Guten, die den Ausgangspunkt für jede Form von teleologischer Ethik darstellt.

In der von den Revisionisten angestoßenen Diskussion geht es also vor allem um die zentrale moralphilosophische Frage, was uns zum moralischen Handeln motiviert.¹² Darum

¹⁰ HERMAN 1993, 210.

¹¹ GUYER 1993, 53.

¹² Kant hat das Rätsel der Einheit von rationalem und emotionalem Element im Sittlichen, welche die Grundlage einer genuin sittlichen Motivation ist, ‚den Stein des Weisen‘ genannt: „Wenn ich durch den Verstand urteile, daß die Handlung sittlich gut ist, so fehlt noch sehr viel, daß ich die Handlung tue, von der ich so geurteilt habe. Bewegt mich aber dieses Urteil, die Handlung zu tun, so ist das das moralische Gefühl; das kann und wird auch keiner einsehen, daß der Verstand sollte eine bewegende Kraft zu urteilen haben. Urteilen kann der Verstand freilich, aber diesem Verstandesurteil eine Kraft zu geben,

soll es uns aber in diesem Kontext noch nicht gehen, da wir im Zuge der Kant-Interpretation darauf zurückkommen werden. An dieser Stelle soll der damit verbundene Zweifel am deontologischen Charakter von Kants Grundlegung der Ethik lediglich dazu dienen, eine Art ‚Problembewusstsein‘ zu schaffen. Indem ich zunächst skizziere, wie die Revisionisten die Ethik Kants teleologisch zu interpretieren versuchen, um damit – wie sie meinen – ihre Überzeugungskraft zu steigern, und anschließend zu zeigen versuche, warum diese Deutung dem Geist dieser Ethik nicht gerecht wird, möchte ich einige Kernthesen herausarbeiten, die für die darauf folgende Diskussion der Frage, in welchem Sinne die Ethik Kants deontologisch ist, richtungsweisend sind. Durch die Gegenüberstellung zweier Modelle der Kant-Interpretation soll also unser Blick dafür geschärft werden, auf welche Punkte es dabei ankommt.¹³

Beginnen wir mit der teleologischen Interpretation der Revisionisten. Sowohl Guyer als auch Herman ist der Meinung, dass nur eine Werttheorie die Akzeptanz einschränkender sittlicher Forderungen verständlich machen kann. Und beide sind auch davon überzeugt, dass sich eine solche in den moralphilosophischen Schriften Kants finden lässt. So meint Guyer, dass Kant ausgehend vom Freiheitsbegriff eine Werttheorie aufbaut, die dem normativen Teil seiner Ethik zugrunde liegt: "... the fundamental but indemonstrable value of freedom itself is the heart of Kant's moral theory."¹⁴ Folglich sieht er nicht im Kategorisch-Normativen das tiefste Fundament von Kants Ethik, sondern in einer Wertkonzeption, die in der nicht weiter begründbaren These zum Ausdruck kommt, dass Freiheit für vernunftbegabte Lebewesen *intrinsisch wertvoll* ist und deshalb einen absoluten Wert darstellt: "... the foundation of Kant's entire moral philosophy is his belief in the absolute value of the freedom of rational beings."¹⁵ Dass der Freiheitsbegriff die zentrale Mitte und den Leitbegriff von Kants praktischer Philosophie repräsentiert, wird man wohl kaum bestreiten können.¹⁶ Aber es ist zu fragen, ob die kantische Freiheitslehre tatsächlich eine Werttheorie begründet, die vom normativ-kategorischen Teil seiner Ethik unabhängig ist. Nur so, behauptet Guyer, käme ihr eine Motivationskraft zu, welche die normativen ethischen Forderungen *aus sich heraus* nicht besitzen. Ganz ähnlich argumentiert Herman. Auch sie ist davon überzeugt, dass dem normativen Teil von Kants Ethik eine von ihr unabhängige Theorie des Guten zugrunde liegt. Den Leitbegriff dieser Werttheorie meint Herman im Begriff des vernünftigen Akteurs zu finden. Ihre Antwort auf die Frage, was die Motivationskraft ethischer Forderungen erklärt, lautet deshalb: "[the] place of morality in our self-conception as rational agents"¹⁷. Die normative Ethik muss also ihrer Meinung nach in eine Theorie des Guten eingebettet werden, deren Mitte das positive Selbstbild ist, das wir von uns selbst als vernünftigen Akteuren haben. Und es ist ein wesentlicher Bestandteil dieses Selbstbildes, dass wir einschränkende moralische Forderungen akzeptieren, wenn sie uns als vernünftig erscheinen. Aber an Herman ist eine ähnliche Frage zu richten wie die an Guyer. Lässt sich bei Kant tatsächlich eine auf dem Begriff des vernünftigen Akteurs aufbauende Werttheorie feststellen, die von seiner normativen Ethik unabhängig ist? Wäre es im Einklang mit Kants moralphilosophischer Gesamtkonzeption, einen Begriff der Vernünftigkeit jenseits des unbedingten Anspruchs der Moral zu konzipieren, der so grundlegend ist, dass er eine Moral-externe Motivationsquelle für die Sittlichkeit dar-

und daß es eine Triebfeder werde, den Willen zu bewegen, die Handlung auszuüben, das ist der Stein des Weisen.“ (*Vorlesung 54.*)

¹³ Da es mir zunächst einmal nur um das Profil von Kants Moralphilosophie geht und noch nicht um eine Analyse einzelner Aspekte, werde ich vorläufig von Verweisen auf Belegstellen absehen. Jede, der in diesem Abschnitt angedeuteten Thesen, wird im Folgenden noch expliziert und belegt werden müssen.

¹⁴ GUYER 1993, 45.

¹⁵ GUYER 1993, 70.

¹⁶ Vgl. z.B. HÖFFE 1992a, 205.

¹⁷ HERMAN 1993, 212.

stellt? Wenn sich eine derartige Motivationsquelle für sittliches Handeln tatsächlich finden ließe, dann wäre es jedenfalls an der Zeit, auf die Kennzeichnung der Moralphilosophie Kants als deontologisch endgültig zu verzichten.

Trotz der unbestreitbaren Originalität der skizzierten Kant-Interpretationen in ihrem Bemühen um die Klärung der für die Moralphilosophie elementaren motivationstheoretischen Frage scheint mir die vorgeschlagene teleologische Interpretation der Ethik Kants auf einem fundamentalen Missverständnis zu beruhen. Und der Kern dieses Missverständnisses ist – wie Schneewind in einem beeindruckenden Aufsatz herausgearbeitet hat¹⁸ – der Versuch, die Moralphilosophie Kants in das Korsett eines psychologischen Modells zu zwängen, das Kant unter keinen Umständen akzeptiert hätte. Dieses Modell, das sich in der angloamerikanischen Moralphilosophie großer Popularität erfreut, wird gewöhnlich als *belief-desire-psychology* bezeichnet.¹⁹ Und das Herzstück dieser motivationstheoretischen Konzeption ist die Annahme, dass alle Handlungen vollständig erklärt werden können, indem *ausschließlich* auf die subjektiven Wünsche und Überzeugungen des Akteurs Bezug genommen wird. Wenn das zuträfe, gäbe es tatsächlich keine andere Erklärung der sittlichen Motivation als eine teleologische, weil Wünsche und Überzeugungen ein wesentlicher Bestandteil einer Theorie des Guten sind, die einfach festhält, wonach wir faktisch streben und welche Rolle unsere Überzeugungen dabei spielen. Warum lässt sich die Ethik Kants innerhalb der engen Grenzen dieses begrifflichen Rahmens nicht fassen?

Eine für die Moralphilosophie Kants charakteristische These ist die *prima facie* rätselhaft erscheinende Behauptung, dass die Einschränkungen, die uns sittliche Forderungen auferlegen, gerade *nicht* Ziel-orientiert sind, sondern gewissermaßen ‚für sich selbst‘ stehen. Schneewind drückt das im Englischen mit der eleganten Formulierung aus: „The [moral] constraints are not themselves goal-derived, but they have a point.“²⁰ Durch diesen Ausdruck ‚having a point‘ wird in einem ersten Schritt *per negationem* einfach der genuin non-teleologische Charakter einschränkender moralischer Forderungen behauptet. Die positive Kehrseite dieser Aussage kommt in der für die Ethik Kants grundlegenden anthropologischen These zum Ausdruck, dass jeder Mensch (und darüber hinaus jedes endliche Vernunftwesen) sich unausweichlich als jemand erfährt, der seinen Ziel-orientierten Interessen, denen er *als Sinnen- und Bedürfniswesen* notwendig nachgehen möchte, *in seiner Eigenschaft als Vernunftwesen* gewisse Einschränkungen auferlegen sollte, wobei die (unmittelbar vorausgegangenen) kursiv gedruckten sprachlichen Ausdrücke die zwei Aspekte des Menschseins bezeichnen, in denen die nach Kant für den Menschen charakteristische sinnlich-vernünftige Doppelnatur ihren Ursprung hat. Was den Menschen als Vernunftwesen ausmacht, ist vor allem sein Vermögen, nach dem *in einem uneingeschränkten Sinne richtigen Handeln* zu fragen und den Versuch zu unternehmen, Handlungsbedingungen zu schaffen, die er *unbedingt* bejahen kann. Es ist der Gebrauch dieser Fähigkeit, von der Kant meint, dass sie im Unterschied zu allen Ziel-orientierten menschlichen Aktivitäten wesentlich einen deontologischen Charakter hat. Kant behauptet also, dass es beim Handeln des Menschen wegen dessen Vernunftnatur darauf ankommt, dass vor jedem Verfolgen von Zielen – aus einer gewissen Distanz zu möglichen Zielsetzungen – diese allererst gesetzt werden.²¹ Diese Vernunft-interne Aktivität des Ziele-Setzens aber ist im Unterschied zur

¹⁸ Vgl. SCHNEEWIND 1996, 287. Diesem Aufsatz verdanke ich sowohl die Anregung für diesen Abschnitt des Kant-Kapitels als auch wichtige inhaltliche Einsichten.

¹⁹ Diese Konzeption moralischer Motivation geht auf Hume zurück. Ein wesentlicher Bestandteil ist das motivationstheoretische Dogma, dass Handlungen ausschließlich durch non-kognitive Einstellungen motiviert werden. Die Frage, ob das Humesche Modell moralische Motivation hinreichend erklären kann, wurde in den letzten Jahren in der angelsächsischen Sprachwelt zum Gegenstand einer breiten philosophischen Debatte. (Vgl. z.B. SMITH 1994, 92ff.)

²⁰ SCHNEEWIND 1996, 287.

²¹ Vgl. hierzu z.B. HÖFFE 1992b, 249 (Art. ‚Sittlichkeit‘ von O. Höffe).

Erfüllung der faktischen Triebe und Wünsche²² des Menschen, welche die praktische Seite seiner sinnlichen Natur repräsentieren, selbst nicht Ziel-orientiert.

Das Setzen von Zielen, das selbst nicht Ziel-geleitet ist, setzt zwar in gewisser Weise Vernünftigkeit und Freiheit im Sinne der Autonomie voraus. Aber Vernünftigkeit und Autonomie sind nach Kant gerade keine Moral-externen Vermögen, sondern praktisch-moralische Fähigkeiten, die keine selbstständige Theorie des Guten begründen. Der positive Freiheitsbegriff impliziert, dass ein Wille sich einem unbedingten Sollen, einem schlechterdings gebietenden Anspruch, unterstellt, dem er nicht immer schon ‚von sich aus‘ folgt.²³ Dasselbe gilt für den Begriff der praktischen Vernunft. Kant versteht die Sittlichkeit ausdrücklich im Gegensatz zum willkürlichen Handeln, das vernünftiges Handeln gefährdet, weil es sich der Macht der Bedürfnisse, Leidenschaften und Triebe überlässt.²⁴ Von Vernunft spricht er im Bereich des Praktischen nur dann, wenn eine Handlung nicht sinnlich bedingten und insofern subjektiv zufälligen Maximen, sondern einem objektiv-allgemeinen Gesetz in Form eines kategorischen Imperativs folgt. Die Begriffe ‚Freiheit‘, ‚Sittlichkeit‘ und ‚praktische Vernunft‘ sind also unlösbar miteinander verbunden und beleuchten verschiedene Aspekte eines einzigen Phänomens. Die Begriffe der Freiheit und Vernünftigkeit sind nicht dafür geeignet, bei Kant eine Theorie des Guten aufzufinden, die eine Moral-externe Quelle der Motivation repräsentiert. Und moralische Prinzipien können bei Kant nicht von irgendwelchen Zielen abgeleitet werden, die schon vorgängig als gut beurteilt werden. Kant bringt das insbesondere mit der These zum Ausdruck, dass das Moralgesetz mit dem Begriff eines vernünftigen Willens *unmittelbar bzw. überhaupt* verbunden ist: „Wenn es ein notwendiges Gesetz ist für alle Vernunftwesen, ihre Handlungen nach Maximen zu beurtheilen, von denen man wollen kann, daß sie als allgemeine Gesetze dienen, so muß es (völlig a priori) mit dem Begriffe des Willens eines vernünftigen Wesens überhaupt verbunden sein.“²⁵ Das Moralgesetz ist kein Gegenstand des Willens, kein Gegenstand der Wahl²⁶ und folglich auch kein Mittel zu irgendwelchen übergeordneten Zielen.

Damit sollte ein erster Eindruck vom deontologischen Profil der Ethik Kants vermittelt worden sein. Im Folgenden wird es nun darum gehen, die tragenden Pfeiler dieses Theoriegebäudes einzeln in den Blick zu nehmen. Und zu diesem Zweck ist es zunächst einmal wichtig, deutlich zu machen, warum die Rede von ‚Theorie‘ und ‚Theoriegebäude‘ im Zusammenhang mit Kants Moralphilosophie nur mit Vorsicht zu gebrauchen ist.

²² Entgegen einem weitverbreiteten Missverständnis sei schon an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass die Begriffe ‚Neigung‘, ‚Wunsch‘, ‚Begierde‘, ‚Trieb‘ etc. bei Kant keineswegs negativ besetzt sind. Diese sinnlichen Kräfte stellen gewissermaßen das ‚Material‘ zur Verfügung, mit dem wir im Praktischen operieren. Die vernünftige Forderung des kategorischen Imperativs kommt ohne den Beitrag dieser a-rationalen (aber nicht notwendigerweise auch irrationalen) Kräfte nicht aus. Um zu konkreten Handlungsdirektiven zu gelangen, braucht es das Zusammenspiel von Vernünftigkeit in Form des kategorischen Imperativs und a-rationalen Impulsen in Form von Wünschen, Neigungen etc. Schneewind hat wohl Recht, wenn er behauptet, dass Kant sich im Laufe seines Lebens – trotz der durchgängigen Betonung der Bedeutung der vernünftigen Form menschlichen Lebens – immer stärker bewusst wurde, dass das Material menschlichen Lebens, das es zu gestalten gilt, seinen Ursprung in Kräften hat, die wir weder schaffen noch auslöschen können. Und das sind die Kräfte, die für das Glück des Menschen konstitutiv sind. (Vgl. SCHNEEWIND 1996, 290. Zum Verständnis dieser Entwicklung Kants schlägt er einen Vergleich von GMS IV: 428 und RGV VI: 58, 29, 36 vor.)

²³ Vgl. HÖFFE 1992b, 209 (Art. ‚Pflicht‘ von M. Forschner).

²⁴ Vgl. HÖFFE 1992b, 249 (Art. ‚Sittlichkeit‘ von O. Höffe).

²⁵ GMS IV: 426.

²⁶ Es ist ein Gegenstand der Zustimmung bzw. Ablehnung, aber kein Gegenstand der Wahl. Die genaue Bedeutung dieser These wird im Anschluss an die Diskussion der kantischen Lehre vom Faktum der Vernunft entfaltet.

1.2 Der vorphilosophisch-lebensweltliche Ursprung der Moralität und der daraus folgende Theorie-skeptische Standpunkt der praktischen Vernunft

In diesem Abschnitt geht es um die Bestimmung des Ausgangspunkts, den Kant für seine moralphilosophischen Analysen wählt, und um die Auswirkungen, die sich daraus für die Konzeption seiner Ethik als einer Wissenschaft vom guten Leben ergeben. Richtungsweisend scheint mir in dieser Hinsicht seine Erwiderung auf die Kritik des Rezensenten Tittel an seiner *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* zu sein:

„Ein Recensent, der etwas zum Tadel dieser Schrift sagen wollte, hat es besser getroffen, als er wohl selbst gemeint haben mag, indem er sagt: daß darin kein neues Princip der Moralität, sondern nur eine neue Formel aufgestellt worden. Wer wollte aber auch einen neuen Grundsatz aller Sittlichkeit einführen und diese gleichsam zuerst erfinden? gleich als ob vor ihm die Welt in dem, was Pflicht sei, unwissend oder in durchgängigem Irrthume gewesen wäre.“²⁷

Kant geht es hier nicht darum, dem Leser ein Gesamtbild der philosophischen Ethik zu vermitteln. Vielmehr verfolgt er die Absicht, die Zielsetzung seiner *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* zu verdeutlichen, die bekanntlich ausschließlich an der Auffindung und Festsetzung des obersten Moralprinzips interessiert ist.²⁸ Aber seine Entgegnung impliziert doch die grundsätzliche Feststellung, dass die Sittlichkeit, um die es in ethischen Reflexionen geht, keine Erfindung von Moralphilosophen, sondern ein vorphilosophisch-lebensweltliches Faktum ist, in dessen Dienst moralphilosophische Überlegungen treten. Deshalb steht am Beginn unseres Nachdenkens über das gute Leben kein schöpferischer Akt, etwa in Form der Einführung eines neuen Moralprinzips, sondern der Versuch, das vorphilosophische Phänomen der Sittlichkeit möglichst treffend zu explizieren.²⁹ Dass Kant diesen lebensweltlichen Ansatzpunkt wählt, mag für den Leser im 21. Jahrhundert eine banale Feststellung sein. Beck hat aber zu Recht darauf hingewiesen, dass dieser phänomenologische Ansatz zur Zeit Kants in der kontinentaleuropäischen Philosophie durchaus ungewöhnlich war: „... the sharpness of the reply to Tittel shows that there was a spirit of novelty (at least in Continental philosophy) in going into moral problems from this direction, instead of the more usual way of erecting a world system that might subsequently be used to explain, or often explain away, ordinary moral phenomena.“³⁰ Das aus historischer

²⁷ KpV V: 8-Fußnote.

²⁸ Vgl. GMS IV: 392.

²⁹ Da es in dieser Arbeit auch um die Moralphilosophie Iris Murdochs geht, möchte ich dazu eine kurze Textpassage von ihr zitieren, die ihre Gesamtkonzeption der philosophischen Anstrengung wiedergibt und implizit damit auch deutlich macht, welche Aufgabe der Frage nach dem rechten Ausgangspunkt der Ethik darin zukommt: “It is sometimes said, either irritably or with a certain satisfaction, that philosophy makes no progress. It is certainly true, and I think this is an abiding and not a regrettable characteristic of the discipline, that philosophy has in a sense to keep trying to return to the beginning: a thing which it is not at all easy to do. There is a two-way movement in philosophy, a movement towards the building of elaborate theories, and a move back again towards the consideration of simple and obvious facts. McTaggart says that time is unreal, Moore replies that he has just had his breakfast. Both these aspects of philosophy are necessary to it.” (EM 299, *The Idea of Perfection*.) Bei der Frage nach dem angemessenen Ausgangspunkt in der Ethik geht es in erster Linie um diese Rückwärtsbewegung der Suche nach den einfachen und offenkundigen Fakten, an denen sich ausgefeilte Theorien messen lassen müssen.

³⁰ BECK 1960, 165.

Perspektive Ungewöhnliche an diesem Ausgangspunkt Kants mag also ein Hinweis auf die sachliche Bedeutung dieser methodischen Weichenstellung sein.

Was aber hat man sich unter diesem ‚vorphilosophischen Phänomen der Sittlichkeit‘ vorzustellen, an das Kants Moralphilosophie anknüpft? Es ist auffällig, wie häufig Kant sich bei der Begründung seiner moralphilosophischen Thesen auf den ‚gemeinen Verstand‘, die ‚gemeine Vernunft‘ oder die ‚gemeine Erkenntnis‘ des Menschen beruft.³¹ Paradigmatisch für diese Vorgehensweise ist z.B. eine ganz zentrale Textpassage in der *Kritik der praktischen Vernunft*, die davon handelt, dass reine Vernunft für sich allein, d.h. ohne empirische Bestimmungsgründe, praktisch sein kann. In diesem Kontext beruft Kant sich in kurzer Folge auf den ‚gemeinsten praktischen Vernunftgebrauch‘, ‚das Urteil der gemeinen Vernunft‘, ‚das Urteil des gemeinen Menschenverstandes‘ und auf den ‚gemeinsten Menschenverstand‘.³² Etwas zugespitzt könnte man sagen, dass er damit bestreitet, als Philosoph irgendetwas Wichtiges über die Sittlichkeit zu wissen, das gewöhnlichen Menschen ohne jede wissenschaftliche oder philosophische Bildung unbekannt wäre.³³ Darüber hinaus wird mit diesen sprachlichen Wendungen auch angedeutet, dass dem Verstand des gewöhnlichen Menschen eine Vernünftigkeit innewohnt, auf die allein es in praktischen Fragen ankommt. Kant kommt es also auf die Feststellung an, dass es „keiner Wissenschaft und Philosophie bedürfe, um zu wissen, was man zu thun habe, um ehrlich und gut, ja sogar um weise und tugendhaft zu sein“³⁴ und „daß die Kenntniss dessen, was zu thun, mithin auch zu wissen jedem Menschen obliegt, ... jedes, selbst des gemeinsten Menschen Sache“³⁵ sei. Alle Menschen verfügen seiner Meinung nach über ein grundsätzlich richtiges vorphilosophisches Verständnis der Sittlichkeit, unabhängig davon, ob sie dazu fähig sind, es auch angemessen und klar zu artikulieren.

Aber in welchem Sinne ist es möglich, auch und gerade beim gewöhnlichen Menschen von einer sittlichen *Erkenntnis*, einer sittlichen *Einsicht*, einem *Verständnis* der Sittlichkeit oder praktischer *Vernunft* zu sprechen, wenn diese Fähigkeit offenbar nicht an die theoretische Erkenntnisfähigkeit im Sinne der Wissenschaft und Philosophie gebunden ist? Worauf beruht diese Vernünftigkeit der Vernunft im Praktischen? Einige Autoren behaupten, dass der Ausgangspunkt der Ethik Kants ‚die moralischen Überzeugungen des gemeinen Mannes‘ sind.³⁶ Aber diese Behauptung kann nur allzu leicht zu dem Missverständnis führen, Kant gehe leichtfertig davon aus, dass die konkreten ethischen Urteile, die sich auf den ‚gesunden Menschenverstand‘ berufen, gewöhnlich richtig sind.³⁷

³¹ Eine einigermaßen vollständige Auflistung solcher Textpassagen bei Kant wäre uferlos. Dem Leser seiner moralphilosophischen Schriften wird nicht entgangen sein, wie oft er auf diese Weise argumentiert: Vgl. z.B. KrV A807/B835 III: 524; KrV A831/B859 III: 538; GMS IV: 389; GMS IV: 402; GMS IV: 403–405; GMS IV: 411; GMS IV: 412; KpV V: 8-Fußnote; KpV V: 36; KpV V: 87; KpV V: 91–92; KU V: 443; KU V: 448; MS VI: 206; MS VI: 376; RGV VI: 181. Ganz charakteristisch für diese Argumentationsweise ist vor allem auch der Abschnitt ‚Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis zur philosophischen‘ in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. (Vgl. GMS IV: 393–405.)

³² Vgl. KpV V: 91–92.

³³ Vgl. SCHNEEWIND 1996, 297.

³⁴ GMS IV: 404.

³⁵ GMS IV: 404.

³⁶ Vgl. z.B. BECK 1960, 164 und SILBER 1959, 204. Silber spricht vom ‚moral knowledge of the common man‘ als dem Faktum, auf dem Moraltheorien aufbauen. Aber diese Variante ist in demselben Maße missverständlich wie die Formulierung Becks.

³⁷ Fairerweise ist hier zu ergänzen, dass sowohl bei Beck als auch bei Silber aus dem Kontext deutlich wird, dass sie Kant keineswegs so interpretieren, als seien die sittlichen Urteile des gewöhnlichen Menschen (bzw. sein moralisches Wissen oder seine moralischen Überzeugungen) einfachhin richtig. Nur indem sie Ausdruck des zugrunde liegenden Moralbewusstseins sind, das *qua Moralbewusstsein* unfehlbar ist, sind sie der faktisch-normative Ausgangspunkt der Ethik Kants. Mit der Bedeutung dieser These werden wir uns noch im Zusammenhang mit Kants These vom Faktum der Vernunft befassen.

Deshalb halt ich es für angemessener zu sagen, der Ausgangspunkt der Ethik Kants sei *das ursprüngliche und vorphilosophische Bewusstsein einer unbedingten Verpflichtung und die Urteile, in denen es zum Ausdruck kommt*. Die Urteile und Überzeugungen, in denen dieses Bewusstsein zum Ausdruck kommt, sind immer nachträglich und prinzipiell anfällig für Irrtum. Das gilt aber nicht für das ursprünglich-lebensweltliche Moralbewusstsein des gewöhnlichen Menschen.

Das Moralbewusstsein des gewöhnlichen Menschen kann man auch als eine ‚Begegnung des individuellen Willens mit dem moralischen Gesetz‘ beschreiben.³⁸ Und damit sind wir gewissermaßen bei der ‚untersten Schicht‘ des vorphilosophischen Fundaments angelangt, auf das sich die Moralphilosophie Kants beruft. Diese Begegnung ist eine grundlegende menschliche Erfahrungstatsache.³⁹ Kant selbst hat es zwar vermieden, das ursprüngliche Bewusstsein einer unbedingten Verpflichtung ‚Erfahrung‘ zu nennen, da er in der ersten Kritik gewöhnlich nur im Zusammenhang mit sinnlicher Anschauung von Erfahrung spricht. Aber wenn man nicht vergisst, dass sich der Erfahrungsbegriff der praktischen Vernunft von dem der theoretischen radikal unterscheidet⁴⁰, ist diese Kennzeichnung nützlich, weil sie die rezeptiv-passive Komponente der Struktur dieses Bewusstseins einer unbedingten Verpflichtung unterstreicht, die neben der spontan-aktiven Komponente leicht übersehen wird.⁴¹ Schließlich sind es Erfahrungen einer bestimmten Art, durch die wir uns der Begegnung des individuellen Willens mit dem moralischen Gesetz bewusst werden, nämlich Erfahrungen der Pflicht⁴² und Erfahrungen der Schuld.⁴³ Bei genauerem Hinsehen erweisen sich diese beiden Erfahrungstypen als *modi* ein und derselben Grunderfahrung, eben jener Begegnung des individuellen Willens mit dem Moralgesetz: Durch die Erfahrung der Pflicht spürt man den Anspruch, dem Moralgesetz zu folgen und der damit verbundenen sittlichen Forderung gerecht zu werden, die möglicherweise (und gerade dann ist sie besonders deutlich spürbar) im Widerspruch zu unseren spontanen Wünschen und Neigungen steht, und durch die Erfahrung der Schuld wird uns das Scheitern an diesem Anspruch bewusst. Im Hinblick auf diese Erfahrungsweisen wird verständlich, warum das ursprüngliche Moralbewusstsein mit dieser *prima facie* rätselhaft anmutenden sprachlichen Wendung ‚Begegnung des individuellen Willens mit dem Moralgesetz‘ charakterisiert

³⁸ Vgl. SILBER 1960/1961, 299. Eine *Beschreibung* des Moralbewusstseins ist dieser sprachliche Ausdruck deshalb, weil es sich dabei um die sprachliche Explikation eines vorphilosophischen Phänomens handelt. In Bezug auf das Phänomen kann man lediglich die Frage nach seiner Geltung stellen, wohingegen bezüglich der sprachlichen Explikation auch gefragt werden kann, ob sie das Phänomen angemessen beschreibt. Kant selbst spricht zwar nicht von einer *Begegnung* des individuellen Willens mit dem moralischen Gesetz, wohl aber von der unmittelbaren Bestimmung des Willens durch das Gesetz. (Vgl. KpV V: 31.) Die Formulierung Silbers scheint mir für das Verständnis Kants hilfreich zu sein.

³⁹ Vgl. SILBER 1960/1961, 299.

⁴⁰ Damit werden wir uns im nächsten Abschnitt noch eigens befassen.

⁴¹ Warum das Bewusstsein einer unbedingten Verpflichtung zugleich aktive und passive Strukturelemente aufweist, wird erst dann wirklich deutlich werden, wenn wir uns mit Kants These vom Faktum der Vernunft befassen. An dieser Stelle beschränke ich mich auf den Hinweis, dass für seinen Begriff der praktischen Vernunft zwei Merkmale wesentlich sind: Einerseits ist die Vernunft im Praktischen Ausdruck der Freiheit im Sinne der Selbstbestimmung bzw. Selbstgesetzgebung, indem sie sich selbst ein Gesetz vorschreibt (das spontan-aktive Element), andererseits gehört zu ihr aber auch die Hinnahme des Guten in der Begegnung mit dem Moralgesetz, das seinen Ursprung nicht in einer willkürlichen Dezision hat (das rezeptiv-passive Element).

⁴² Der Pflichtbegriff ist bei Kant vieldeutig und deshalb erklärungsbedürftig. (Vgl. SULLIVAN 1989, 121.) An dieser Stelle mag aber der Hinweis genügen, dass Kant im Gegensatz zu einem vielleicht nahe liegenden Missverständnis mit ‚Handeln aus Pflicht‘ gerade nicht die Unterwerfung unter eine – wie auch immer geartete – *äußere* Autorität meint. Wenn er von der ‚Unterwerfung unter das Moralgesetz‘ als Kennzeichen des Handelns aus Pflicht spricht, steht das Moralgesetz für eine objektive *innere* Autorität, die eine potentielle Gegenkraft zu allen äußeren Einflüssen darstellt.

⁴³ Vgl. SILBER 1960/1961, 299.

werden kann.⁴⁴ Diese Grunderfahrung ist in vielfacher Ausprägung ein ganz alltägliches Vorkommnis im Leben jedes Menschen.

Die Berufung der Ethik auf ein vorphilosophisches, vorthoretisches Faktum geht bei Kant mit einer gewissen Theorie-skeptischen Grundhaltung im Bereich der praktischen Vernunft einher. Die Skepsis richtet sich u.a. gegen den Versuch einer theoretischen Grundlegung der Ethik durch Deduktion der Sittlichkeit aus einem vermeintlich übergeordneten theoretischen Prinzip.⁴⁵ Sie könnte deshalb einfach als das Resultat des Scheiterns aller Versuche Kants verstanden werden, die sittliche Einsicht aus der theoretischen Vernunft⁴⁶ zu verstehen.⁴⁷ Aber diese ausschließlich negative Deutung nimmt eine jedenfalls für die spätere Philosophie Kants positive Grundüberzeugung nicht ernst, wonach der gewöhnliche Verstand mindestens ebenso sicher, ja beinahe noch sicherer ist als der philosophische, wenn es darum geht, im Praktischen das Richtige zu treffen.⁴⁸ Kant begründet seine Skepsis gegenüber philosophischen Bemühungen in Fragen, die das Handeln des Menschen betreffen, mit der Bemerkung, dass der Philosoph „sein Urtheil ... durch eine Menge fremder, nicht zur Sache gehöriger Erwägungen leicht verwirren und von der geraden Richtung abweichend machen kann“⁴⁹. Deshalb soll der Maßstab in ethischen Fragen zunächst einmal die „gemeine Menschenvernunft“ sein, die sich, „so lange sie sich genügt, bloße gesunde Vernunft zu sein“, dem „Bedürfnis der Speculation“ widersetzt.⁵⁰

Freilich darf man die Theorie-Skepsis Kants in praktischen Fragen nicht als generelle Theorie-Feindlichkeit missverstehen. Spricht er doch der Philosophie auch in Fragen der Praxis durchaus eine positive Bedeutung zu. Die Aufgabe, die er ihr zuweist, ist allerdings insofern äußerst beschränkt, als sie ganz im Dienst des vorphilosophischen Moralbewusstseins steht. So betont er, dass das vorphilosophische sittliche Wissen, das er auch ‚Weisheit‘ nennt, der Wissenschaft nicht bedürfe, „um von ihr zu lernen, sondern [um] ihrer Vorschrift Eingang und Dauerhaftigkeit zu verschaffen“⁵¹. Die gleiche Aussageabsicht verfolgt er, wenn er die Aufgabe des Philosophen in der Ethik mit der Hebammenkunst des Sokrates identifiziert, welche versucht, die Vernunft des gewöhnlichen Menschen auf ihr eigenes Prinzip aufmerksam zu machen. Auch hier fügt Kant klarstellend hinzu, dass diese Aufklärung der moralischen Erkenntnis der gewöhnlichen Menschenvernunft über sich selbst erfolgt, „ohne sie im mindesten etwas Neues zu lehren“⁵². Die positiv-explikative Funktion der Philosophie im Praktischen verfolgt also vor allem eine anti-sophistische

⁴⁴ Die häufige Rede vom *Moralgesetz* ist wohl ein Hauptgrund für die mangelnde Attraktivität der kantischen Ethik. Dieser Terminus ist aber Ausdruck einer ganz nüchternen, nicht etwa einer moralisierenden Sprache. Wenn Kant von der Unterordnung unter das *Moralgesetz* spricht, geht es ihm um die Gesetzen eigene *Universalität*, in der er das einzige Mittel sieht, durch das der Mensch die Beschränkungen überschreiten kann, die ihm durch die Begierden und Neigungen seiner sinnlichen Natur auferlegt sind, und so auf positive Weise seine eigene Freiheit zum Ausdruck bringt.

⁴⁵ Vgl. z.B. BITTNER 1989, 87ff.

⁴⁶ Der Unterschied zwischen theoretischer und praktischer Vernunft und seine Bedeutung für die Moralphilosophie ist Gegenstand des nächsten Abschnitts. Charakteristisch für die Vernunft im Theoretischen ist, dass sie immer an (mindestens mögliche) empirische Erfahrung gebunden ist.

⁴⁷ Eine hilfreiche Darstellung dieser Deduktionsversuche findet sich in HENRICH 1973, 239ff.

⁴⁸ Vgl. GMS IV: 404. Mit diesem (wiedergewonnenen) Vertrauen in den gemeinen praktischen Menschenverstand hängt auch die für Kant lebensgeschichtlich wichtige Umwertung von Wissenschaft und moralischem Handeln zusammen, welche der Gesamtkonzeption seiner späteren Philosophie zugrunde liegt. Wimmer beschreibt diesen Wandel folgendermaßen: „Jene lebensgeschichtlich bedeutsame Umwertung von Erkennen und Handeln, von Wissenschaft und moralisch gutem Leben, die Abkehr von der Hybris des Wissens hin zur Achtung vor der Würde jedes einzelnen Menschen hat das spezifische Selbstverständnis und die Systematik von Kants späterer kritischer Philosophie geprägt.“ (WIMMER 1990, 20. Vgl. dazu auch SCHNEEWIND 1998, 488–490.)

⁴⁹ GMS IV: 404.

⁵⁰ Vgl. GMS IV: 405.

⁵¹ GMS IV: 405.

⁵² GMS IV: 404.

Zielsetzung.⁵³ Deshalb bestimmt Kant die Aufgabe der praktischen Vernunft in Opposition zu dem, was er „natürliche Dialektik“ nennt: „d.i. ein Hang, wider jene strenge Gesetze der Pflicht zu vernünfteln und ihre Gültigkeit, wenigstens ihre Reinigkeit und Strenge in Zweifel zu ziehen und sie wo möglich unsern Wünschen und Neigungen angemessener zu machen, d.i. sie im Grunde zu verderben und um ihre ganze Würde zu bringen ...“⁵⁴ Nur zu diesem rein praktischen Zweck⁵⁵ ist es ratsam, dass unsere praktisch-moralische Alltagsrationalität bei der Philosophie Hilfe sucht, wegen der Klarheit und Nachdrücklichkeit nämlich, mit der die Philosophie herausarbeitet, was in unserem alltäglichen Moralbewusstsein bereits enthalten ist, und so den unbedingten sittlichen Anspruch von allen anderen, bloß bedingten Ansprüchen in Form von Wünschen und Neigungen⁵⁶ unverwechselbar unterscheidet. Die Theorie, der sich die praktische Philosophie dabei bedient, hat also primär die Aufgabe, alle Hindernisse zu beseitigen, die der Durchsetzungskraft des vorphilosophischen sittlichen Anspruchs im Wege stehen.⁵⁷

Fassen wir die vorausgegangenen Überlegungen zusammen. Der Ausgangspunkt der Ethik Kants ist nicht die theoretische Einsicht in ein – wie auch immer beschaffenes – abstraktes Prinzip, sondern eine grundlegende praktische ‚Erfahrungstatsache‘ (das Bewusstsein einer unbedingten Verpflichtung), die tief im menschlichen Leben verwurzelt ist und erst den Anstoß dafür gibt, dass wir nach moralischen Normen fragen. Dieses Erfahrungsfaktum ist das lebensweltliche Fundament, auf dem jede überzeugende moralphilosophische Theorie aufbaut: ein Faktum *vor jeder Reflexion* im diskursiven Sinne. Moraltheorien sind also nach Kant lediglich eine Explikation des vorphilosophischen Moralbewusstseins ‚von jedermann‘.⁵⁸ Ihre Aufgabe ist die sokratische Klärung des alltäglichen sittlichen Selbstverständnisses des gewöhnlichen Menschen.⁵⁹

Eine sehr erhellende metaphorische Beschreibung dieses Zusammenhangs zwischen der ursprünglich-lebensweltlichen Verwurzelung des Phänomens des Sittlichen und seiner nachträglichen philosophischen Verdeutlichung ist eine Textpassage in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, wo es heißt, dass der gewöhnliche Mensch das oberste Moral-

⁵³ Henrich charakterisiert den sophistischen Hang der praktischen Vernunft und die anti-sophistische Zielsetzung der Philosophie Kants wie folgt: „Der Mensch künstelt so lange am moralischen Gesetz, bis er es seinen Neigungen und seiner Gemächlichkeit gemäß gemacht hat, sei es, um sich von ihm zu befreien, sei es, um selbst das Gute noch zur Rechtfertigung seines Eigendünkels zu gebrauchen. Kant betrachtet sogar seine ganze Philosophie als einen Versuch, die Sophistik der Vernunft zu widerlegen, die im Dienste der Lust steht, und damit der Einsicht des Guten gegen ihre dialektischen Künste festen Halt zu geben ...“ (HENRICH 1973, 232.)

⁵⁴ GMS IV: 405.

⁵⁵ Vgl. dazu z.B. folgende Aussage Kants: „So wird also die gemeine Menschenvernunft nicht durch irgend ein Bedürfnis der Speculation ..., sondern selbst aus praktischen Gründen angetrieben, aus ihrem Kreise zu gehen und einen Schritt ins Feld der praktischen Philosophie zu thun ...“ (GMS IV: 405.)

⁵⁶ Das sind die Bedürfnisse und Neigungen, die aus dem naturwüchsigen menschlichen Glücksstreben hervorgehen und die von Kant unter dem Namen ‚Glückseligkeit‘ zusammengefasst werden. Mit der natürlichen Dialektik zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, Moral und Glück, werden wir uns im Folgenden noch eigens befassen müssen.

⁵⁷ Eine ähnliche Zielbestimmung wie die bereits erwähnte (der im vorphilosophischen Moralbewusstsein enthaltenen Vorschrift Eingang und Dauerhaftigkeit zu verleihen) findet sich in der *Kritik der praktischen Vernunft* und in der *Metaphysik der Sitten*. In der *Kritik der praktischen Vernunft* heißt es im Anschluss an die Behauptung, dass selbst die gemeinste Vernunft deutlich zwischen Klugheit und Sittlichkeit unterscheiden kann: „Folgende wenige Bemerkungen können zwar bei einer so offenbaren Wahrheit überflüssig scheinen, allein sie dienen doch wenigstens dazu, dem Urtheile der gemeinen Menschenvernunft etwas mehr Deutlichkeit zu verschaffen.“ (KpV V: 36.) Und in der *Metaphysik der Sitten* schreibt Kant im Kontext der Tugendlehre: „... es ist doch nicht unnütz, viel weniger lächerlich, den ersten Gründen der Tugendlehre in einer Metaphysik nachzuspüren; denn irgend einer muß doch als Philosoph auf die ersten Gründe ... [des] Pflichtbegriffs hinausgehen: weil sonst weder Sicherheit noch Lauterkeit für die Tugendlehre zu erwarten wäre.“ (MS VI: 376.)

⁵⁸ Vgl. WIMMER 1990, 19.

⁵⁹ Vgl. GMS IV: 404.

prinzip „jederzeit wirklich vor Augen hat und zum Richtmaße ... [seiner] Beurteilung [ge]braucht“, obwohl er es nicht in der Weise „abgesondert denkt“, wie es in der philosophischen Analyse der lebensweltlichen Phänomene geschieht.⁶⁰ Kants Ethik ist also keine scharfsinnige, aber weltfremde Gedankenkonstruktion, sondern ein Versuch, die Grundsituation des Menschen zu verstehen.⁶¹ Und die Theorie-skeptische und anti-sophistische Konzeption seiner praktischen Philosophie wendet sich gegen die Hybris einer theoretisch-vergegenständlichenden Erkenntnis, die den Menschen von sich selbst wegführt hin zu vermeintlich Größerem, das er in Wirklichkeit nur in der Struktur seiner eigenen Vernunft zu finden vermag.⁶² Damit knüpft Kant philosophiegeschichtlich an die Skepsis Hutchesons bezüglich einer theoretischen Grundlegung der Ethik an. Im Gegensatz dazu glaubt er das vorphilosophische Fundament aber nicht in einem *sensus moralis*, sondern in der Faktizität der praktischen Vernunft zu finden.⁶³ Maßgeblich für diese Möglichkeit einer zwar Vernunft-orientierten, aber Theorie-skeptischen Grundlegung der Ethik ist die deutliche Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft und die daraus resultierende Disparität des Erfahrungsbegriffs. Damit werden wir uns im nächsten Abschnitt befassen.

⁶⁰ Vgl. GMS IV: 403.

⁶¹ Vgl. HÖFFE 1992a, 203.

⁶² In einem autobiographischen Dokument spricht Kant vom ‚verblendenden Vorzug‘, den er der theoretischen Lebensform der Wissenschaft lange Zeit gab, bis die Lektüre Rousseaus ihn vom Vorrang der allgemein-menschlichen Fähigkeit der Erkenntnis der praktisch-moralischen Bestimmung des Menschen überzeugt hat. (Vgl. XX: 44.)

⁶³ Vgl. HENRICH 1973, 248. Kant schreibt in der *Metaphysik der Sitten*: „... kein moralisches Gesetz gründet sich in der That, wie man wohl wähnt, auf irgend einem Gefühl, sondern ist wirklich nichts anders als dunkel gedachte Metaphysik, die jedem Menschen in seiner Vernunftanlage beiwohnt ...“ (MS VI: 376.) Was er mit dieser der Vernunftanlage innewohnenden dunkel gedachten Metaphysik meint, wird uns im Zusammenhang mit seiner These vom Faktum der Vernunft beschäftigen.

1.3 Die Disparität des Erfahrungsbegriffs als Kennzeichen für die radikale Verschiedenheit von theoretischer und praktischer Vernunft

Offenbar hat Kant trotz der offenkundigen Verschiedenheit ihres Gebrauchs im Theoretischen und im Praktischen an der prinzipiellen Einheit der Vernunft festgehalten.⁶⁴ Es ist ein und dieselbe Vernunft, die einerseits in praktischer und andererseits in theoretischer Absicht Verwendung findet. So schreibt er zum Beispiel in der Vorrede zur *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, dass es ein wesentlicher Bestandteil einer vollständigen Kritik der reinen praktischen Vernunft⁶⁵ ist, dass man ihre Einheit mit der spekulativen durch ein gemeinsames Prinzip nachweisen kann, „weil es doch am Ende nur eine und dieselbe Vernunft sein kann, die bloß in der Anwendung unterschieden sein muß“⁶⁶.

Trotz der von ihm postulierten letzten Einheit weist Kant aber nachdrücklich darauf hin, dass die Vernunft sich in den beiden Bereichen ihres Gebrauchs schon im Ansatz von einem unterschiedlichen Interesse leiten lässt. Nur so ist es zu erklären, dass er beim Vergleich der beiden Verwendungsweisen z.T. zu ganz verschiedenen Bewertungen kommt. Sehr deutlich wird das im Zusammenhang mit der im letzten Abschnitt diskutierten Berufung Kants auf die Vernunft des gewöhnlichen Menschen als letztem und unhintergebarem Fundament in Fragen, die das menschliche Handeln betreffen. Das damit verbundene Vertrauen in die potentielle Erkenntniskraft des gewöhnlichen Menschen ist seiner Meinung nach ausschließlich im Bereich des Praktischen gerechtfertigt, wohingegen es im Bereich der abstrakten Theorie⁶⁷ gewöhnlich ratsam ist, den Einsichten des sogenannten ‚gesunden Menschenverstandes‘ mit einem gewissen Maß an Skepsis zu begegnen. Diese Auffassung kommt zum Beispiel in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* zum Ausdruck, wo Kant erklärt, dass eine Kritik der praktischen Vernunft nicht im selben Maße erforderlich ist wie eine Kritik der theoretischen, „weil die menschliche Vernunft im Moralischen selbst beim gemeinsten Verstande leicht zu großer Richtigkeit und Ausführlichkeit gebracht werden kann, ... hingegen im theoretischen, aber reinen Gebrauch ganz und gar dialektisch ist ...“⁶⁸ Und was mit dieser Gefahr des Dialektischen gemeint ist, wird bei einem weiteren Vergleich der beiden Vernunftgebräuche deutlich, der

⁶⁴ Vgl. z.B. SILBER 1959, 198 und HÖFFE 1992a, 173. Generell steht der Vernunftbegriff bei Kant für das Vermögen, den Bereich der Sinne zu übersteigen. Demnach geht es beim theoretischen Gebrauch der Vernunft um das Übersteigen der Sinne beim Erkennen und beim praktischen um das Übersteigen der Sinne beim Handeln. (Vgl. HÖFFE 1992a, 173–174.) Mit dieser Bestimmung der Vernunft als Sinnlichkeit-transzendierendes Vermögen eng verbunden ist ihre Bestimmung als „Vermögen der Prinzipien“. (Vgl. z.B. KpV V: 119.) Ziel des Übersteigens der Sinne sind die apriorischen Vernunftprinzipien, die unser Erkennen und Handeln leiten. Sowohl die theoretische als auch die praktische Vernunft findet in der empirischen Erfahrung keine Befriedigung, sondern strebt nach dem Übersinnlichen und Unbedingten.

⁶⁵ In seinen Kritiken geht es Kant – grob gesprochen – immer um die Bestimmung der Möglichkeiten und Grenzen und – davon abgeleitet – von Wert und Unwert eines bestimmten Erkenntnisvermögens (der reinen theoretischen Vernunft, der praktischen Vernunft, der Urteilskraft). Und *reine Vernunft* meint im Unterschied zur empirisch-bedingten ein Erkenntnisvermögen, das von allen sinnlichen Bestimmungen frei ist. Im Falle der reinen *praktischen* Vernunft bedeutet das, dass die Vernunft von sinnlichen Determinanten in Form von Trieben, Bedürfnissen, Wünschen, Gewohnheiten und Leidenschaften unabhängig ist.

⁶⁶ GMS IV: 391. Vgl. auch KpV V: 89, 91, 121.

⁶⁷ Der Ausdruck ‚abstrakte Theorie‘ hat hier keine pejorative Bedeutung. Es geht mir nur darum zu sagen, dass die gewöhnliche Vernunft im Theoretischen mit zunehmender Erfahrungsferne und zunehmendem Abstraktionsgrad auch an Vertrauenswürdigkeit verliert.

⁶⁸ GMS IV: 391.

mit der Aussage, dass „das praktische Beurtheilungsvermögen vor dem theoretischen im gemeinen Menschenverstande so gar viel voraus habe“⁶⁹, zunächst ebenfalls eine gewisse Überlegenheit der praktischen Vernunft behauptet. Erläuternd fügt Kant dann aber hinzu: „In dem letzteren [im theoretischen Beurtheilungsvermögen], wenn die gemeine Vernunft es wagt, von den Erfahrungsgesetzen und den Wahrnehmungen der Sinne abzugehen, geräth sie in lauter Unbegreiflichkeiten und Widersprüche mit sich selbst, wenigstens in ein Chaos von Ungewißheit, Dunkelheit und Unbestand. Im praktischen aber fängt die Beurtheilungskraft dann eben allererst an, sich recht vortheilhaft zu zeigen, wenn der gemeine Verstand alle sinnliche Triebfedern von praktischen Gesetzen ausschließt.“⁷⁰ Der Grund für die divergierende Bewertung der beiden Verwendungen der Vernunft ist also offenbar in der für sie charakteristischen Vorgehensweise zu suchen.

Im Theoretischen geht es der Vernunft immer, wenigstens indirekt durch den Bezug auf *mögliche* Erfahrung, um die Erkenntnis von Gegenständen, die dem Verstand in der empirischen Erfahrung gegeben sind.⁷¹ Folglich wird sie – ihrem theoretischen Interesse folgend – mit der sinnlichen Anschauung beginnen, von da aus fortschreiten zu Begriffen dieser Anschauung von Gegenständen und gegebenenfalls mit Prinzipien a priori schließen.⁷² Wenn die theoretische Vernunft ihren Ursprung in der Wahrnehmung der Sinne und den damit verbundenen Wahrnehmungsgesetzen missachtet, läuft sie Gefahr, in lauter Unbegreiflichkeiten und Widersprüchen zu enden. In der praktischen Anwendung hingegen geht es der Vernunft nicht um die Erkenntnis von empirischen Gegenständen und sie setzt folglich auch nicht bei der sinnlichen Anschauung an. Stattdessen wendet sie sich reflexiv ihrem eigenen Vermögen zu: dem Willen, der kein Objekt der Anschauung ist. Der Wille ist aber nichts anderes als die praktische Vernunft unter dem Aspekt der Handlungskausalität. Kant beschreibt ihn als das Vermögen, nach der Vorstellung von Gesetzen zu handeln.⁷³ Die Regeln, die der Wille sich vorschreibt, sind von ihm selbst konzipiert. Und die praktische Vernunft ist qua Willenskraft eine kausale Kraft, die darauf zielt, der praktischregelgeleiteten Einsicht gemäß bestimmte Gegenstände hervorzubringen. Die geistige Bewegung der Vernunft führt folglich im Praktischen nicht von Gegenständen der sinnlichen Anschauung zu Ideen, sondern umgekehrt von Gegenständen unserer Vorstellungskraft zu Gegenständen der Wahrnehmung. Und die Eigenart der praktischen Vernunft besteht deshalb darin, dass sie im Ansatz nicht von sinnlichen Gegenständen bestimmt wird⁷⁴ (was sich im Theoretischen gewöhnlich fatal auswirkt), sondern unmittelbar durch die Vorstellung eines Gesetzes, eines Grundsatzes a priori, den sie selbst hervorbringt.

Es gibt also einen tiefgreifenden Unterschied zwischen theoretischer und praktisch-moralischer Vernunft. Während die theoretische Vernunft ihrer Zielsetzung gemäß ganz

⁶⁹ GMS IV: 404.

⁷⁰ GMS IV: 404.

⁷¹ Vgl. KrV B146ff. III: 116ff.

⁷² Vgl. KpV V: 89, 120.

⁷³ Vgl. KpV V: 89; GMS IV: 412.

⁷⁴ Es geht Kant mit seiner Forderung einer *reinen* (elementaren, rationalen), d.h. Empirie-freien, Ethik als Grundlage der Moralphilosophie lediglich um den rechten Ausgangspunkt. *Im Ansatz* soll die praktische Vernunft von allen empirischen Bestimmungsgründen unabhängig sein. Es wäre allerdings ein schwerwiegendes Missverständnis Kants, wenn man ihn so interpretierte, dass die Ethik generell auf ‚empirische Daten‘ verzichten kann. Das steht in deutlichem Widerspruch zu seiner wiederholten These, dass die Anwendung des obersten Moralprinzips (in welcher Form auch immer) Gegenstände voraussetzt, die empirisch gegeben sind und auf die es bezogen werden muss. (Vgl. z.B. KpV V: 65.) Nur auf diese Weise kommt man zu substantiellen ethischen Aussagen. Neben einem ersten, reinen Teil der Ethik braucht es also noch einen zweiten, empirischen Teil der Moralphilosophie, den Kant gewöhnlich ‚praktische Anthropologie‘ nennt. (Vgl. z.B. GMS IV: 387.)

auf den materialen Beitrag der Sinne angewiesen ist⁷⁵, ist die praktische Vernunft im Ansatz unabhängig von allen externen, sinnlichen Einflüssen (im Praktischen sind das: Triebstrukturen, Bedürfnisse, Wünsche, Leidenschaften etc.) und steht deshalb gewissermaßen ganz ‚in sich selbst‘. Wir gebrauchen die Vernunft im Praktischen nicht dazu, um etwas über die Wirklichkeit in Erfahrung zu bringen, sondern um sie zu verändern, indem wir unseren Willen vernünftigen Vorschriften gemäß selbst bestimmen und ihn als handlungsleitende kausale Kraft einsetzen.⁷⁶ Die praktische Vernunft ist also nicht nur im Ansatz unabhängig von allen empirischen Determinanten, sondern sie ist geradezu als potentieller Gegenspieler zu allen empirischen Einflüssen in Form von Begierden, Wünschen und Neigungen konzipiert: „Sie muß sich selbst als Urheberin ihrer Principien ansehen unabhängig von *fremden* Einflüssen ...“⁷⁷ Und da die Forderungen der praktischen Vernunft ihrem Wesen nach kein kognitives Interesse verfolgen, sondern ein konatives, das in der Hervorbringung einer Wirklichkeit besteht, die zunächst in der Vorstellung antizipiert wird, können die Aussagen der praktischen Vernunft auch nicht in derselben Weise bestätigt werden wie die der theoretischen. Nicht auf Gegenstände der Anschauung⁷⁸, sondern auf unsere vernünftige Selbsterfahrung müssen wir verweisen, wenn es darum geht, die Gültigkeit des Anspruchs der praktischen Vernunft zu erhärten.

Trotz der unterschiedlichen Vorgehensweise der Vernunft in Theorie und Praxis und der daraus resultierenden Verschiedenartigkeit der Struktur der theoretischen und der praktisch-moralischen Erkenntnis kann man mit guten Gründen behaupten, dass nach Auffassung Kants alle Erkenntnis ihren Ursprung in der Erfahrung hat und deshalb seine kritische Philosophie im Ganzen in erster Linie eine ‚Theorie menschlicher Erfahrung‘⁷⁹ ist. Man wird dann allerdings klarstellend ergänzen müssen, dass die für die beiden Domänen der Vernunft charakteristischen Erfahrungsbegriffe von gänzlich anderer Natur sind.⁸⁰ Warum

⁷⁵ Dieser materiale ‚Input‘ ist aber bei Kant nicht naiv im Sinne von Erfahrungs-transzendenten Sinnesdaten zu verstehen. Wirklichkeitserkenntnis darf man sich seiner Meinung nach nicht als ‚Widerspiegelung‘ einer Bewusstseins-transzendenten Welt in unserem Bewusstsein vorstellen. Vielmehr ist die Welt unserer empirischen Erfahrung immer schon das Konstitutionsprodukt unseres eigenen Anschauungsvermögens und unseres Verstandes. Nach Kant ist Erfahrung „Erkenntnis durch verknüpfte Wahrnehmung“, wobei die Verstandeskategorien die Bedingungen der Möglichkeit der Verknüpfung sind. (Vgl. KrV B161 III: 125.)

⁷⁶ Vgl. KpV V: 46, 66.

⁷⁷ GMS IV: 448 (Hervorhebung ergänzt).

⁷⁸ Natürlich nehmen nicht alle Urteile der theoretischen Vernunft *unmittelbar* auf empirische Gegenstände Bezug. Aber da die Zielbestimmung der theoretischen Vernunft die Erkenntnis von empirischen Gegenständen ist, muss sich doch wenigstens ihre Anwendbarkeit auf und ihre Gültigkeit für die empirische Erfahrungswirklichkeit nachweisen lassen.

⁷⁹ Oder vielleicht sollte man besser sagen, Kants Philosophie sei im Ganzen ‚eine Theorie der *Strukturen* menschlicher Erfahrung‘, weil es ihm primär um das strukturelle und apriorische Moment der Erfahrung geht.

⁸⁰ ‚Erfahrung‘ ist nicht der einzige Begriff, dem aufgrund von Kants radikaler Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft eine Zweideutigkeit zukommt. Dasselbe gilt z.B. auch für den Begriff der Einsicht bzw. der Erkenntnis und für den Begriff des Wissens. Die folgende Aussage Silbers mag als Beispiel dafür dienen: “The moral knowledge of the common man, which is the ‘fact’ upon which moral theory must be constructed, is merely his knowledge of the nature of morality in general.” (SILBER 1959, 204.) Das Wissen, von dem in dieser Aussage die Rede ist, ist kein Wissen im Sinne der theoretischen Vernunft und gehört deshalb auch nicht in den begrifflichen Kontext der ersten der drei Fragen, die nach Meinung Kants die zentralen Fragen des Menschen repräsentieren (vgl. *Logik* IX: 29), nämlich der Frage ‚Was kann ich wissen?‘. Es ist ein rein praktisches Wissen, das auf die Frage ‚Was soll ich tun?‘ antwortet, und hat deshalb auch nur in praktischer Absicht Gültigkeit. Unser empirisches Wissen wird dadurch nicht im Geringsten erweitert. Wenn wir, wie Kant das häufig tut (vgl. z.B. KrV Bxxx III: 18f.), den Begriff des Wissens und der Erkenntnis auf den Bereich des Theoretischen einschränkten, dann müssten wir sogar sagen, dass das Erfahrungsfundament der Moraltheorie überhaupt kein Gegenstand des Wissens und der Erkenntnis ist. Aber daraus könnte man schließen, dass es deshalb auch bedeutungslos ist. Und das wäre das gerade Gegenteil von dem, was Kant zu sagen beabsichtigt. Ordnet er doch bekanntlich alles theoretische Wissen dem unter, was in praktischer Hinsicht ‚gewusst‘

ich den Gebrauch des Erfahrungsbegriffs auch im Praktischen für sinnvoll halte, obwohl dieser Sprachgebrauch von dem Kants abweicht, habe ich bereits im letzten Abschnitt erläutert. Auf dem Hintergrund des vorausgegangenen skizzenhaften Strukturvergleichs von theoretischer und praktischer Vernunft wird das eigentümliche ‚Relief‘ des praktischen Erfahrungsbegriffs aber jetzt erst richtig deutlich.

Die Erfahrung einer unbedingten Verpflichtung, die nach Kant das tiefste anthropologische Fundament der Moral darstellt, ist keine Erfahrung im empirischen Sinne, sondern eine Selbst-erfahrung (reflexive Struktur) praktischer Vernunftwesen.⁸¹ Deshalb ist es für die Ethik ganz entscheidend wichtig, dass sie, anstatt nach empirischen Tatsachen Ausschau zu halten⁸², ohne Umschweife unmittelbar bei diesem Bewusstsein eines unbedingten Anspruchs ansetzt. Denn die Wirklichkeit des sittlich Guten lässt sich nur *in der sittlichen Einsicht* erfassen⁸³, die ihrerseits voraussetzt, dass wir den noumenalen, aktiven und autonomen Erste-Person-Standpunkt einnehmen, der für die praktisch-sittliche Perspektive konstitutiv ist.

Was ist mit diesem ‚Standpunkt‘ und der mit ihm einhergehenden ‚Perspektive‘ gemeint? Eng verbunden mit der Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft sowie ihres spezifischen Interesses und Gebrauchs ist die kantische Unterscheidung zwischen zwei *Standpunkten*⁸⁴, die der Mensch einnehmen kann, wenn er versucht, sich ein Bild von sich selbst zu machen. Häufig werden diese beiden Standpunkte als einerseits ‚der Standpunkt des Beobachters bzw. Betrachters‘ und andererseits ‚der Standpunkt des Akteurs‘ charakterisiert. Stattdessen kann man auch von zwei radikal verschiedenen und inkommensurablen *Perspektiven* des Menschen auf die Wirklichkeit oder von einer grundlegenden und unaufhebbaren *Dualität in unserer menschlichen Erfahrung* sprechen.⁸⁵ Ich kann diese für die Philosophie Kants zentrale Doktrin hier nur skizzieren. Die Möglichkeit der Einnahme entweder des praktischen oder des theoretischen Standpunktes ist konstitutiv für zwei verschiedene Erfahrungswelten. Unser Selbstverständnis als Handelnde ist die Grundlage für die Perspektive der praktischen Vernunft, aus der wir Handlungsmaximen entwerfen, Entscheidungen treffen und handeln. Und aus dieser aktiven und spontanen Erste-Person-Perspektive beschreiben wir uns als Handelnde, sehen uns als Urheber unserer Handlungen und stellen ethische Fragen, die unsere Verantwortung betreffen. Dieser Standpunkt impliziert unweigerlich, dass wir uns in eine intelligible Welt versetzen, in der wir uns ein Bild von uns selbst als noumenale Akteure machen (d.h. als aktive Glieder einer reinen Verstandeswelt jenseits der deterministisch beschreibbaren Welt empiri-

bzw. ‚erfahren‘ wird. Wissen im theoretischen Sinne hat für ihn keinen absoluten, sondern nur einen relativen Wert. Um eine non-kognitivistische Interpretation der Moralphilosophie Kants zu vermeiden, halte ich es deshalb für sinnvoll, die Begriffe ‚Erfahrung‘, ‚Erkenntnis‘, ‚Einsicht‘ und ‚Wissen‘ auch bei der Interpretation seiner praktischen Philosophie zu verwenden. Man muss dann eben darauf hinweisen, dass sie in dieser Domäne eine völlig andere Bedeutung haben. Aus diesem Grund spreche ich z.B. von ‚empirischer Erfahrung‘ im Unterschied zur ‚moralischen Selbsterfahrung‘, obwohl bei Kant die Begriffe ‚Erfahrung‘ und ‚Empirie‘ weitgehend synonym gebraucht werden.

⁸¹ Vgl. z.B. HÖFFE 1992a, 207.

⁸² Es ist z.B. unmöglich, die Idee der Sittlichkeit aus Einzelbeispielen für moralisches Verhalten abzuleiten. Moralität kann nicht a posteriori aus der empirischen Erfahrung abgeleitet werden. Ob es sich bei einem angenommenen Beispiel tatsächlich um ein Beispiel für sittliches Verhalten handelt, kann nur durch den Vergleich mit unserem Ideal der sittlichen Vollkommenheit entschieden werden. Die Idee, welche die Vernunft a priori von der sittlichen Vollkommenheit entwirft, ist also die Bedingung der Möglichkeit für konkrete sittliche Einzelurteile. Deshalb braucht es den Maßstab idealer, apriorischer Moralprinzipien, um etwas über die moralische Beschaffenheit der empirischen Erfahrung auszusagen. Kant meint, dass Beispiele in der Ethik nur einen (allerdings nicht zu unterschätzenden) pädagogischen Nutzen haben. (Vgl. GMS IV: 408–409.)

⁸³ Vgl. HENRICH 1973, 247.

⁸⁴ Vgl. GMS IV: 452.

⁸⁵ Vgl. z.B. PUTNAM 1994, 10.

scher Phänomene), die im transzendentalen Sinne frei und autonom sind. Das ist die Voraussetzung dafür, dass wir uns überhaupt als moralisch Handelnde verstehen können. Als Gegenstand der theoretischen Vernunft hingegen unterscheidet sich der Mensch nicht von anderen natürlichen Phänomenen und sein Verhalten kann aus der passiven Dritte-Person-Perspektive – in einem bestimmten Ausmaß jedenfalls – kausal erklärt und vorhergesagt werden. Aus der Perspektive des Beobachterstandpunkts sind wir Bestandteile der sinnlichen Welt und erscheinen wie alle anderen Gegenstände der empirischen Erfahrung als heteronom bestimmt durch deterministische Kausalgesetze. Kant meint, dass diese Dualität der Wirklichkeitsperspektiven und die damit verbundene Dualität in unserer menschlichen Erfahrung so fundamental ist, dass es – jedenfalls für uns Menschen – keine übergeordnete Perspektive gibt, keinen Standpunkt jenseits der praktischen und theoretischen Vernunft, von dem aus die Sinnhaftigkeit der einen Perspektive im Hinblick auf die jeweils andere sozusagen ‚von außen‘ hinterfragt werden könnte. Alle Behauptungen und Fragen, welche die ‚interne Logik‘ der beiden verfügbaren Erfahrungswelten zu überschreiten versuchen, können der Bedeutungslosigkeit überführt werden. Auf diesem Hintergrund ist die provokative Behauptung Kants zu verstehen, dass „Freiheit und Natur, jedes in seiner vollständigen Bedeutung, bei eben denselben Handlungen, nachdem man sie mit ihrer intelligiblen oder sensiblen Ursache vergleicht, zugleich und ohne allen Widerstreit angetroffen werden.“⁸⁶

Dass die Wirklichkeit des sittlich Guten sich nur *in der sittlichen Einsicht* erfassen lässt, die von der Einnahme des Erste-Person-Standpunktes und der dadurch konstituierten praktisch-sittlichen Perspektive abhängt, heißt also: Nicht durch Erfahrungen empirischer Natur erschließt sich uns die Wirklichkeit des Unbedingt-Praktischen, sondern nur indem wir darauf reflektieren, was uns *in der praktisch-sittlichen Selbsterfahrung* ‚immer schon vor Augen steht‘.⁸⁷ Kant weist jeden Begründungsversuch der Moral, der sich auf ein Moral-externes Phänomen beruft, schon im Ansatz zurück, indem er erklärt, dass uns das Verständnis der Natur des Sittlichen nur in der moralischen Selbsterfahrung zugänglich ist. Die Erkenntnis des unbedingt Guten ist eine Weise des Selbstverstehens und verdankt seine Wirklichkeitsgeltung der vernünftig-reflexiven Struktur menschlicher Subjekthaftigkeit. Sie ist aber eine ganz besondere Weise des Selbstverstehens, weil dieser Akt der aktiven, sittlichen Selbsterkenntnis das bereits angedeutete passiv-rezeptive Element der Begegnung des individuellen Willens mit dem unbedingten Anspruch des Moralgesetzes impliziert, dessentwegen die ergänzende Rede von *Selbsterfahrung* unentbehrlich ist und das Bewusstsein einer unbedingten Verpflichtung als eine grundlegende menschliche *Erfahrungstatsache* charakterisiert werden kann.

Die These, dass Sittlichkeit nicht auf empirischen Tatsachen gründet und folglich auch nicht a posteriori aus der empirischen Erfahrung abgeleitet werden kann, behauptet allerdings nicht, dass die Sittlichkeit der empirischen Erfahrung *zeitlich* vorausgeht. In der *Kritik der reinen Vernunft* betont Kant, dass *keine* Erkenntnis der (empirischen) Erfahrung in der Zeit vorausgeht und dass alle Erkenntnis mit der (empirischen) Erfahrung anfängt.⁸⁸ Es ist deshalb zu unterscheiden zwischen der praktischen Vernunft als solcher, die – so müssen wir annehmen⁸⁹ – *ontologisch* von empirischen Determinanten aller Art unabhängig ist, und ihrer *epistemischen* Gegebenheitsweise, die auf empirische Phänomene angewiesen ist.

⁸⁶ KrV A541/B569 III: 368. Vgl. auch KrV A532ff./B560ff. III: 362ff., A536/B564 III: 365, A541/B569 III: 367–368, A557/B585 III: 376–377; GMS IV: 450–463(!); KpV V: 97–100, 104; MS VI: 217, 221, 225. Prägnante Darstellungen dieser Thematik in der Sekundärliteratur finden sich in: SULLIVAN 1989, 85f., 279–286; KORSGAARD 1996a, 173–176, 200–205, 377–378; BECK 1960, 29–32.

⁸⁷ Vgl. z.B. HÖFFE 1992a, 202–203.

⁸⁸ Vgl. KrV A1/B1 III: 27.

⁸⁹ Weshalb wir das annehmen müssen, wird uns im Folgenden noch beschäftigen.

Silber hat die epistemische Struktur der moralischen Selbsterfahrung des Menschen mit der prägnanten Formel wiedergegeben: “the empirical awareness of that which is not known empirically”⁹⁰. Der unbedingte Anspruch, dessen wir uns in der sittlichen Selbsterfahrung bewusst werden, ist demnach durch empirische Erfahrungen einer bestimmten Art vermittelt. Aber er ist selbst in seiner Unbedingtheit keine empirische Erfahrungstatsache⁹¹, sondern kann nur indirekt erschlossen werden durch eine Reflexion darauf, was sich in unserem sittlichen Verhalten ‚zeigt‘. Mit anderen Worten: Der tatsächliche, zeitliche Bewusstseinszustand, durch den wir der moralischen Verpflichtung gewahr werden, ist durchaus ein empirisches Faktum, aber nicht alle Komponenten dieses Zustands – so die These – sind empirischen Ursprungs.⁹² Das normative Faktum, auf dem die Moral gründet, zeigt sich zwar nur im Zusammenspiel mit empirischen Fakten, es kann aber nicht auf sie reduziert werden. Es hat seinen Ursprung in der Natur unserer Vernunft, in der Tiefe unserer noumenalen Identität.⁹³

Was wir uns unter dieser impliziten praktisch-sittlichen Faktizität vorstellen müssen, die in empirischen Fakten einer bestimmten Art gewissermaßen ‚enthalten‘ ist, wird uns im nächsten Abschnitt beschäftigen. Als Resultat dieses Abschnitts ist festzuhalten, dass das tiefste Fundament der Moralität in Form des Bewusstseins einer unbedingten Verpflichtung im Gegensatz zu empirischen Fakten, die uns über die sinnliche Anschauung vermittelt werden, ein Faktum der reinen Vernunft ist, dessen wir uns in der moralischen Selbsterfahrung a priori bewusst sind. Und ein solches Faktum ist nur aus der für die praktische Philosophie Kants zentralen Annahme der Möglichkeit einer reinen Vernunft zu verstehen, die von sinnlichen Einflüssen ontologisch völlig unabhängig ist.

⁹⁰ SILBER 1959, 205.

⁹¹ Empirische Erfahrung lehrt uns, was ist, aber nicht, dass etwas notwendigerweise so ist, wie es ist, und nicht anders sein darf oder sollte. Notwendigkeit und Unbedingtheit sind also keine ‚Tatsachen‘, die in der empirischen Erfahrung ihren Ursprung haben. Folglich müssen alle Urteile über Notwendigkeiten Urteile a priori sein. (Vgl. KrV A1/B1 III: 27.)

⁹² Bekanntlich ist das Hauptmerkmal kantischen Philosophierens, dass die empirischen und die rationalen Elemente in unserer Erkenntnis deutlich voneinander unterschieden werden.

⁹³ Vgl. SILBER 1959, 204. Kant spricht von einer „Ungleichartigkeit der Bestimmungsgründe“ (einerseits empirischen, andererseits rationalen), die wir entdecken, wenn wir damit beginnen, Maximen (d.h. handlungsleitende subjektive Regeln) zu formen. (Vgl. KpV V: 91–92.) Der Bewusstseinszustand, in dem wir dieses Widerspiel von heterogenen Kräften erleben, steht empirischer Beschreibung offen. Aber das rationale Element darin lässt sich nicht empirisch fassen. Es kann nur nachträglich durch Reflexion und Analyse aus der Erfahrung erschlossen werden.

1.4 Der Ursprung der Moralität in dem unbezweifelbaren normativen Faktum des Bewusstseins einer unbedingten Verpflichtung

Auf die Frage nach dem tiefsten epistemischen Fundament, auf dem unser ganzes sittliches Leben gründet, antwortet Kant mit einer These, die gewöhnlich als Faktum der Vernunft bezeichnet wird.⁹⁴ Beide Elemente dieses sprachlichen Ausdrucks, der Begriff des Faktischen und der Begriff der Vernunft, haben in ihrer spezifisch praktischen Bedeutung bereits eine wichtige Rolle in den vorausgegangenen Überlegungen gespielt. So wurde die Faktizität der praktisch-sittlichen Selbsterfahrung deutlich von der Faktizität empirischer Tatsachen unterschieden und die praktische Vernunft war in Abgrenzung zur theoretischen als die praktisch-sittliche Selbsterfahrung des gewöhnlichen Menschen bestimmt worden, die sich im Bewusstsein einer unbedingten Verpflichtung manifestiert. Und dabei war implizit immer schon vom Faktum der Vernunft die Rede.

In diesem Abschnitt soll es jetzt darum gehen, die epistemischen Implikationen herauszuarbeiten, die in der kantischen These vom Faktum der Vernunft enthalten sind, wonach der archimedische Punkt der Moral ein unbestreitbares Datum bzw. Faktum des menschlichen Bewusstseins ist. Im Mittelpunkt steht dabei die Frage, ob und – wenn ja – in welchem Sinne diese These als eine epistemische *Rechtfertigung* der Moral gelten kann. Da es sich beim Faktum der Vernunft um das tiefste Fundament der Moral handeln soll, entspricht das der Frage, ob der praktisch-sittliche Standpunkt, der jeder diskursiven Erörterung konkreter ethischer Einzelfragen ermöglichend zugrunde liegt, seinerseits einer diskursiven Begründung fähig ist. Erst im nächsten Abschnitt werde ich mich dann der phänomenalen⁹⁵ Grundlage der kantischen These vom Faktum der Vernunft zuwenden, der ‚Psychologie der moralischen Selbsterfahrung‘ also, welche *in nuce* als die Erfahrung einer unbedingten Verpflichtung charakterisiert werden kann, die im Prozess der Bestimmung subjektiver Handlungsmaximen⁹⁶ in Form des Anspruchs an uns ergeht, entgegen allen bloß subjektiven Wünschen in Form von Bedürfnissen, Leidenschaften und Begierden nach dem in einem uneingeschränkten Sinne richtigen Handeln zu fragen (und entsprechend zu handeln), und uns darüber hinaus in einem spezifisch praktischen Sinne erkennen lässt,

⁹⁴ Die These, wonach das Faktum der Vernunft das tiefste Fundament der Moral darstellt, impliziert nicht die Behauptung, dass die gesamte kantische Ethik aus dem Vernunftfaktum *folgt*. Höffe hat zu Recht darauf hingewiesen, dass der Begriff des kategorischen Imperativs *argumentationslogisch* nicht aus dem Faktum der Vernunft, sondern aus dem Begriff des uneingeschränkt Guten folgt, der auf die Situation endlicher Vernunftwesen bezogen wird. (Vgl. HÖFFE 1992a, 207.)

⁹⁵ Der Phänomenbegriff ist ein weiterer Begriff, der durch die scharfe Unterscheidung Kants zwischen theoretischem und praktischem Vernunftgebrauch eine Zweideutigkeit erfährt. Kant schränkt seine Verwendung auf die Domäne der theoretischen Vernunft ein: Mit dem Begriff ‚Phänomen‘ (*Phainomenon*) bzw. ‚Erscheinung‘ bezeichnet er nicht den Schein im Unterschied zur Wirklichkeit, sondern die Art und Weise, wie sich die Realität für alle Erkenntnissubjekte aufgrund ihrer Anschauungsformen und Verstandeskategorien darstellt. Vom ‚Phänomen‘ spricht Kant also gewöhnlich nur in Bezug auf die empirische Wirklichkeit. Im Unterschied dazu verwende ich den Begriff ‚Phänomen‘ (bzw. ‚phänomenal‘) auch im Bereich der praktischen Vernunft. Mir scheint dieser Ausdruck, wie der Begriff der Erfahrung, ein auch für die praktische Philosophie unverzichtbarer Terminus zu sein. Man darf allerdings nicht vergessen, dass der Phänomenbegriff im Praktischen eine andere, lediglich analoge Bedeutung hat. Wenn also von der phänomenalen Grundlage der kantischen These vom Faktum der Vernunft die Rede ist, dann handelt es sich dabei nicht um ein empirisches Phänomen. Es geht um ein ‚übersinnliches Phänomen‘, dessen Kenntnis uns aber durch empirische Erfahrungen einer bestimmten Art vermittelt wird.

⁹⁶ Vgl. dazu die folgende Aussage Kants: „... das moralische Gesetz, dessen wir uns unmittelbar bewußt werden (*so bald wir uns Maximen des Willens entwerfen*) ...“ (KpV V: 29, Hervorhebung ergänzt.)

dass wir dazu auch fähig sind. Für ein adäquates Verständnis dieses sittlichen Urphänomens scheint mir die Kenntnis dessen, was Kant über seinen epistemischen Status sagt, unerlässlich zu sein.

Gemessen an der zentralen Bedeutung, welche der These vom Faktum der Vernunft im Rahmen seiner Grundlegung der Ethik zukommt, sind Kants Erläuterungen dazu äußerst sparsam. Das gilt bereits für den Begriff des Faktums, der darin offenbar eine wichtige Signalfunktion haben soll. Seine Bedeutung lässt sich allerdings aus dem Wenigen, was Kant über das Faktum der Vernunft geschrieben hat, mit hinreichender Klarheit rekonstruieren. Es sind m.E. zwei voneinander verschiedene, aber unlösbar miteinander verbundene Bedeutungskomponenten, aus denen sich die Bedeutung des Begriffs ‚Faktum‘ zusammensetzt.

Die erste Bedeutungskomponente, die in die kantische Verwendung des Wortes ‚Faktum‘ eingeht, ist die, welche der alltägliche Gebrauch des Wortes ‚faktisch‘ nahe legt. Hier fungiert der Begriff des Faktischen gewöhnlich als Gegenbegriff zum bloß Fiktiven, zu verschiedenen Formen der Täuschung und Selbsttäuschung, zur bloßen Vermutung etc. Demgemäß kennzeichnet Kant das Bewusstsein einer unbedingten Verpflichtung als ein *Faktum* der Vernunft, um damit seine *Wirklichkeitsgeltung* hervorzuheben.⁹⁷ Dass Kant u.a. diese Bedeutungskomponente im Sinn hat, lässt sich durch den Gebrauch von sprachlichen Ausdrücken wie ‚Realität‘, ‚objektive Realität‘, ‚unbezweifelbare Realität‘ und ‚unleugbar‘ in den dafür relevanten Textpassagen belegen.⁹⁸

Sehr aussagekräftig ist in diesem Zusammenhang auch die kantische These, wonach der Ausdruck ‚Faktum‘ eine Willensbestimmung bezeichnet, die *unvermeidlich* ist, obgleich sie nicht auf empirischen Prinzipien beruht.⁹⁹ Sie steht in enger sachlicher Verbindung mit der wiederholten Beschreibung des Faktums als einer *Nötigung* durch das Moralgesetz, einem unwiderstehlichen *Sich-Aufdrängen* des Moralgesetzes und einem *Zwang*, den das Moralgesetz ausübt.¹⁰⁰ Der damit zum Ausdruck gebrachte Charakter des Unumgänglichen

⁹⁷ Auf diese Bedeutungskomponente des Begriffs ‚Faktum‘ stellt die Interpretation Höffes ab. (Vgl. HÖFFE 1992a, 202–203.) Wie ich im Folgenden durch eine Textanalyse zu zeigen versuche, handelt es sich dabei aber noch nicht um eine vollständige Beschreibung der Bedeutung dieses Schlüsselbegriffs. Die zweite Bedeutungskomponente ist für sein Verständnis mindestens ebenso wichtig.

⁹⁸ Einige Belegstellen seien hier in paraphrasierender und kommentierender Weise referiert. Kant sagt, dass das Faktum der Vernunft *unleugbar* ist, wodurch er die Behauptung der Wirklichkeitsgeltung dieser Erfahrung durch den Zusatz verstärkt, dass es sich dabei um eine (allerdings praktische) *Gewissheit* handelt. (Vgl. KpV V: 32.) An anderer Stelle spricht er implizit vom Faktum der Vernunft, indem er erklärt, dass die *objektive Realität des moralischen Gesetzes* durch keine theoretische Deduktion bewiesen oder (wenn man auch die *apodiktische Gewissheit* dieses Phänomens vernachlässigte) durch empirische Erfahrung bestätigt werden kann, sondern für sich selbst steht. (Vgl. KpV V: 47.) Ebenfalls implizit wird das Faktum der Vernunft durch die These beschrieben, dass das moralische Gesetz seine *Realität* dadurch erweist, dass es der von der theoretischen Vernunft bloß negativ vorgestellten Kausalität durch Freiheit durch den Begriff einer den Willen unmittelbar bestimmenden praktischen Vernunft eine positive Bestimmung gibt. (Vgl. KpV V: 48.) Des Weiteren sagt er, dass die *objektive Realität* eines reinen Willens, die mit der der praktischen Vernunft identisch ist, im moralischen Gesetz a priori (gleichsam) durch ein Faktum gegeben ist. (Vgl. KpV V: 55.) Und schließlich nennt er das oberste Moralgesetz einen *unwiderlegbaren* und *objektiven* Grundsatz der Kausalität durch Freiheit, die alle sinnlichen Bedingungen als Bestimmungsgrund ausschließt. (Vgl. KpV V: 105.)

⁹⁹ Vgl. KpV V: 55.

¹⁰⁰ Vgl. z.B. KpV V: 31, 92; RGV VI: 36. Bereits in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* spricht Kant davon, dass endliche Vernunftwesen, deren Wille nicht notwendig durch die Vorstellung des sittlich Guten bestimmt wird, durch den Imperativ des Moralgesetzes zu gesetzmäßigen Handlungen *genötigt* werden. (Vgl. GMS IV: 412–414.) Von ‚Zwang‘ spricht Kant etwa im Zusammenhang mit dem Gefühl der Achtung, das er als eine eigentümliche Form von Empfindung charakterisiert, die von der Gesetzgebung der praktischen Vernunft in Form eines Widerstandes gegen alle (bloß subjektiven) Neigungen ausgeht. (Vgl. KpV V: 92.) Begriffe wie ‚Zwang‘ oder ‚Nötigung‘ können sehr leicht missverstanden werden, etwa als Hinweis auf eine zwangsneurotische Störung. Wenn es sich bei dieser moralischen Nötigung um ein Phänomen *sui generis* handelt, dann muss es möglich sein, es phänomenal von

benennt diejenige Eigenschaft des Vernunftfaktums, welche eine Analogie zwischen dem Faktum der praktisch-moralischen Selbsterfahrung und empirischen Fakten begründet: So wie der objektive Wirklichkeitsbezug der theoretischen Vernunft letztlich nur durch den Bezug auf etwas hergestellt werden kann, das sich uns unvermeidlich durch unsere empirische Erfahrung aufdrängt und einen Widerstand gegen eine Rationalität darstellt, die im erfahrungsleeren Raum operiert, so wird der objektive Wirklichkeitsbezug der praktisch-sittlichen Selbsterfahrung durch eine Willensbestimmung hergestellt, die in analoger Weise von einem sich aufdrängenden, unvermeidlichen Faktum herrührt. Das Faktische wird also von Kant ganz allgemein als eine Art ‚Widerstand‘ konzipiert, an dem wir uns als Erfahrungssubjekte ‚stoßen‘ und an dem wir nicht vorbeikommen, wenn es uns um den Wirklichkeitsbezug unserer Erfahrung geht. Freilich ist dieser Widerstand des Faktischen – wie wir gesehen haben – im Falle der praktischen Vernunft wegen deren ursprünglicher Unabhängigkeit von allem Empirischen von ganz anderer Natur als im Falle der theoretischen. Kennzeichnend für die den Wirklichkeitsbezug konstituierende Gegenkraft ist aber in beiden Domänen der Vernunft, dass sie durch die bloße Berufung auf Erfahrung und nicht durch eine rationale Begründung (oder wie Kant sagt: durch eine Deduktion¹⁰¹) ‚gerechtfertigt‘ wird. Damit sind wir bei der zweiten Bedeutungskomponente des Begriffes ‚Faktum‘ angelangt.

Dieses zweite Bedeutungselement hat Kant im Unterschied zum ersten ausdrücklich selbst hervorgehoben, als er schrieb: „Man kann das Bewußtsein dieses Grundgesetzes ein Factum der Vernunft nennen, weil man es nicht aus vorhergehenden Datis der Vernunft, z.B. dem Bewußtsein der Freiheit ..., herausvernünfteln kann, sondern weil es sich für sich selbst uns aufringt als synthetischer Satz a priori, der auf keiner, weder reinen noch empirischen, Anschauung gegründet ist ...“¹⁰² Hier geht es Kant, wie auch an verschiedenen anderen Stellen¹⁰³, um den Hinweis, dass das Bewusstsein eines unbedingten Anspruchs prinzipiell nicht aus vorausgehenden Daten der Vernunft ableitbar ist. Und der Begriff des Faktums kennzeichnet eben diesen Sachverhalt der (in einem bestimmten, noch genauer zu bestimmenden Sinne) *Grundlosigkeit* und *Unableitbarkeit* des Bewusstseins einer unbedingten Verpflichtung. Man könnte auch sagen, dass dieses Bewusstseinsfaktum etwas *Erstes* darstellt, das nicht weiter analysiert werden kann¹⁰⁴, weil es so fundamental ist, dass es sich jeder diskursiven Begründung (‚allem Vernünfteln‘) entzieht. Demnach spricht Kant von einem *Faktum* der Vernunft, da wir das entsprechende Phänomen nicht weiter begründen können. Es ist ein Urphänomen, weil es, obwohl es selbst das Fundament der gesamten praktisch-diskursiven Rationalität ist, kein Gegenstand einer diskursiven

anderen Phänomenen (wie z.B. das Freudsche Über-Ich) deutlich zu unterscheiden, die ohne Rekurs auf ein objektives Moralgesetz erklärt werden können. Ich werde trotz solcher nahe liegenden Missdeutungen dennoch an der kantischen Terminologie festhalten, weil sie ein ganz entscheidendes Moment der moralischen Selbsterfahrung deutlich hervorhebt: Wir empfinden den Anspruch des Moralgesetzes, der in der Tiefe unseres menschlichen Wollens wurzelt, häufig als eine Einschränkung (eben als einen Zwang bzw. eine Nötigung), weil er im Gegensatz zu dem ‚Drang‘ unseres naturwüchsigen Glücksstrebens steht, der von unseren subjektiven Neigungen und Wünschen ausgeht. Es ist eine spezifische Eigenart endlicher Vernunftwesen, die nicht nur Vernunft-, sondern auch Bedürfniswesen sind, dass sie den Anspruch des Moralgesetzes als eine Nötigung erleben. Die Spannung zwischen Vernunft und Sinnlichkeit ist für ihre moralische Erfahrung zentral.

¹⁰¹ Der Begriff der Deduktion nimmt bei Kant, je nach sachlichem Kontext (Deduktion der Geschmacksurteile, der praktischen Grundsätze, der reinen Verstandesbegriffe etc.), verschiedene Bedeutungen an. Aber in seinem allgemeinsten Sinn bezeichnet er die Ableitung des Besonderen aus einem Allgemeinen.

¹⁰² KpV V: 31 (Hervorhebung ergänzt).

¹⁰³ Vgl. z.B. KpV V: 43, 46–47, 91.

¹⁰⁴ Deswegen ist die Grundstruktur der zweiten Kritik, die auf diesem Faktum aufbaut, synthetisch-progressiv und nicht analytisch-regressiv.

Rechtfertigung sein kann. Die Frage, ob Moral im diskursiven Sinne begründet¹⁰⁵ werden kann, wird dadurch negativ beantwortet.¹⁰⁶ Das Fundament der Sittlichkeit in Gestalt des Vernunftfaktums kann wie alles Faktische nicht begründet, sondern bloß festgestellt werden. Die zentrale Bedeutung des Faktischen als Fundament aller menschlichen Erkenntnis, sowohl der theoretischen als auch der praktischen, wird m.E. am deutlichsten in einer Textpassage, in der Kant den theoretischen und den praktischen Vernunftgebrauch genau unter dieser Rücksicht vergleicht. Sie steht im Kontext von Reflexionen über die Möglichkeit der Begründung der Sittlichkeit. Und unmittelbar zuvor stellt er Überlegungen über die Verschiedenheit des praktischen und des theoretischen Vernunftgebrauchs an.

„Nun ist ... *alle menschliche Einsicht* zu Ende, so bald wir zu Grundkräften oder Grundvermögen gelangt sind; denn deren Möglichkeit kann durch nichts begriffen, darf aber auch eben so wenig beliebig erdichtet und angenommen werden. Daher kann uns *im theoretischen Gebrauche der Vernunft* nur Erfahrung dazu berechtigen, sie anzunehmen. Dieses Surrogat, statt einer Deduction aus Erkenntnisquellen a priori empirische Beweise anzuführen, ist uns hier aber *in Ansehung des reinen praktischen Vernunftvermögens* auch benommen. Denn was den Beweisgrund seiner Wirklichkeit von der Erfahrung herzuholen bedarf, muß den Gründen seiner Möglichkeit nach von Erfahrungsprincipien abhängig sein, für dergleichen aber reine und doch praktische Vernunft schon ihres Begriffs wegen unmöglich gehalten werden kann. Auch ist das moralische Gesetz gleichsam als ein Factum der reinen Vernunft, dessen wir uns a priori bewußt sind und welches apodiktisch gewiß ist, gegeben, gesetzt daß man auch in der Erfahrung kein Beispiel, da es genau befolgt wäre, aufreiben könnte. Also kann die objective Realität des moralischen Gesetzes durch keine Deduction, durch alle Anstrengung der theoretischen, speculativen oder empirisch unterstützten Vernunft, bewiesen und also, wenn man auch auf die apodiktische Gewißheit Verzicht thun wollte, durch Erfahrung bestätigt und so a posteriori bewiesen werden, und steht dennoch für sich selbst.“¹⁰⁷

Kant beginnt hier mit der Feststellung, dass die diskursiv-argumentativen Möglichkeiten beider Formen der Rationalität in ihrem Bemühen um Erkenntnis erschöpft sind, wenn sie bei Grundkräften bzw. Grundvermögen ankommen, die so fundamental sind, dass sie nicht weiter erklärt werden können. Dann legt er dar, dass dieses Grundvermögen im theoretischen Gebrauch der Vernunft, wie auch immer es im Einzelnen beschaffen sein mag, in enger Verbindung mit dem stehen muss, was wir aus unserer Erfahrung an empirischen Fakten entnehmen, um dadurch Wirklichkeit zu erlangen. Im praktischen Vernunftgebrauch, fährt er fort, kann die Wirklichkeit des Grundvermögens wegen der ursprünglichen Empirie-Freiheit der praktischen Vernunft aber nicht durch diese Verbindung mit der empirischen Erfahrung erwiesen werden. Hier ist die Faktizität des Grundvermögens, bei dem die menschliche Erkenntnis an eine unüberwindliche Grenze kommt, die Faktizität des Moralgesetzes bzw. die Faktizität seines Bewusstseins. Und deshalb ist die These von der Unmöglichkeit einer diskursiven Begründung der objektiven Gültigkeit des Bewusstseins des Moralgesetzes mehr als bloß eine Verlegenheit der theoretischen Vernunft. Wenn das Bewusstsein des Moralgesetzes ein Faktum ist und die praktische Vernunft das damit verbundene menschliche Grundvermögen darstellt, dann sollte die Unableitbarkeit dieses Faktums ebenso einleuchtend sein wie die Unableitbarkeit empirischer Fakten, deren Anerkennung (trotz ihrer prinzipiellen Unableitbarkeit) keinen Widerspruch hervorruft.¹⁰⁸ Im

¹⁰⁵ Wenn hier von Begründung die Rede ist, dann ist das (wie dann auch im Folgenden) im diskursiven Sinne zu verstehen. Die Berufung auf Intuitionen, die uns auf eine – wie auch immer zu verstehende – unmittelbare Weise gegeben sind, könnte nach dieser Definition nicht als Begründung gelten.

¹⁰⁶ Vgl. RICKEN 1998, 146; WIMMER 1990, 25.

¹⁰⁷ KpV V: 47 (Hervorhebungen ergänzt).

¹⁰⁸ Vgl. dazu z.B. folgende Aussage: „Wir bedienen uns einer Menge empirischer Begriffe ohne jemandes Widerrede und halten uns auch ohne Deduction berechtigt, ihnen einen Sinn und eingebilddete Bedeutung

Unterschied zu internen ethischen Fragen¹⁰⁹ ist die externe ethische Frage, warum man sich moralisch verhalten soll, also keiner Begründung fähig, sondern kann nur durch den Hinweis auf das Faktum eines unbedingten Anspruchs beantwortet werden. Man kann dieses Faktum nicht begründen, sondern lediglich gegen Reduktionsversuche verteidigen, indem man seine unvermeidliche und irreduzible phänomenale Faktizität im vorphilosophischen Moralbewusstsein ‚von jedermann‘ so deutlich wie möglich herausarbeitet.

Noch eine weitere klarstellende Bemerkung zum epistemischen Status des Vernunftfaktums scheint mir erforderlich zu sein. Die Grundlosigkeit und das Unwiderstehliche Sich-Aufdrängen des Bewusstseins einer unbedingten Verpflichtung, welche die Faktizität dieses Phänomens kennzeichnen, könnten so verstanden werden, als wollte Kant damit unser diesbezügliches *right to belief*¹¹⁰ verteidigen. Demnach ginge es ihm – ausschließlich *negativ* – um den Nachweis, dass es keine gewichtigen Einwände dagegen gibt, an diesem Bewusstsein einer unbedingten Verpflichtung festzuhalten, weswegen wir im Sinne des subjektiv zureichenden Für-wahr-haltens daran ‚glauben‘ können.¹¹¹ Das wäre ein völliges Missverständnis Kants, weil es ihm auf die Behauptung ankommt, dass der praktisch-sittliche Standpunkt *in positiver Weise* durch das Moralgesetz bestätigt wird, das sich uns in unserer praktisch-sittlichen Selbsterfahrung aufdrängt. Es geht ihm also um die objektive Geltung dieser Perspektive, nicht um eine legitime Erweiterung des Spielraums unseres subjektiven Für-wahr-haltens. Und die Faktizität des Moralgesetzes ist deshalb auch kein bloßes Postulat der praktischen Vernunft, d.h. eine in praktischer Absicht notwendige theoretische *Annahme*, sondern objektiv-gültige Wirklichkeit.¹¹² Um solchen subjektiven Missverständnissen des Faktums vorzubeugen, hat Kant der These vom Faktum der Vernunft immer wieder durch zusätzliche Attribute wie ‚unleugbar‘ und ‚apodiktisch gewiss‘ Nachdruck verliehen.¹¹³ Damit zielt er auf die Feststellung, dass das ‚Sich-für-sich-selbst-uns-Aufdringen‘¹¹⁴ des Moralgesetzes in unserer moralischen Selbsterfahrung, die ihrem Ursprung nach von der empirischen Erfahrung völlig unabhängig ist, einen positiven und unanfechtbaren Erweis seiner eigenen Wirklichkeit darstellt. Diese Wirklichkeit ist so unvermeidlich, dass sie als praktische Gewissheit gelten kann, also als etwas, an dem in praktischer Absicht vernünftigerweise niemand zweifeln kann.

Das Faktum der Vernunft ist also das Bewusstsein einer moralischen Nötigung, die an jeden Menschen in Form des verbindlichen Anspruchs ergeht, nach dem in einem unbe-

zuzueignen, weil wir jederzeit die Erfahrung bei Hand haben, ihre objective Realität zu beweisen.“ (KrV A84/B116 III: 99.)

¹⁰⁹ Beck beschreibt den Unterschied zwischen der externen und den internen Frage(n) in der Moralphilosophie wie folgt: „Eine interne Frage ist z.B.: ‚Warum sollte man die Wahrheit sagen?‘ Verschiedene Antworten sind in verschiedenen Moraltheorien gegeben, aber die Form der Antworten ist immer dieselbe: man nimmt Zuflucht zu einem allgemeineren Prinzip innerhalb der Theorie, wie z.B. in der kantischen Morallehre zum kategorischen Imperativ. Derjenige, der diese Antwort erhalte, könnte erwidern: ‚Ich weiß, dass ich dem kategorischen Imperativ zufolge die Wahrheit sagen sollte; ich möchte doch wissen, warum ich dem kategorischen Imperativ selbst gehorchen sollte.‘ So entsteht die externe Frage der Ethik. ... Die externe Frage in ihrer allgemeinsten Form lautet: Warum sollte man sich moralisch verhalten?“ (BECK 1960/1961, 272–273.)

¹¹⁰ Ich verwende diesen englischen Ausdruck – einer Anregung Sullivans folgend – hier bewusst, um damit auf die wichtige Bedeutung anzudeuten, die ihm und mit ihm verwandten Idiomen (wie z.B. ‚the will to believe‘) in den Schriften von William James zukommt. (Vgl. JAMES 1977, 717ff.) Im Unterschied zu allem, was wir im epistemischen Sinne zu glauben berechtigt oder gewillt sind, wird die Faktizität des Moralgesetzes bei Kant gerade nicht als ein Gegenstand des Glaubens im Sinne des subjektiv zureichenden Für-wahr-haltens konzipiert.

¹¹¹ Vgl. KrV B 848ff. III: 513ff.

¹¹² Vgl. dazu folgende Aussage: „Sie [die Postulate] gehen alle vom Grundsatz der Moralität aus, der kein Postulat, sondern ein Gesetz ist, durch welches Vernunft unmittelbar den Willen bestimmt ...“ (KpV V: 132.)

¹¹³ Vgl. KpV V: 32, 47, 142; MS VI: 225.

¹¹⁴ Vgl. KpV V: 31.

dingten Sinne richtigen Handeln zu fragen und seinen Willen dementsprechend zu bestimmen. Wenn sich dieses Bewusstseinsfaktum jedem Menschen in seiner praktischen Selbsterfahrung *notwendig* aufdrängt, und der phänomenale Plausibilitätserweis für diese Behauptung steht noch aus, dann hieße das, dass es im Wollen jedes Menschen ein unbedingtes rationales Prinzip geben muss, eine unbedingte praktische Regel, einen praktischen Satz a priori, durch den der Wille „schlechterdings und unmittelbar objektiv“¹¹⁵ bestimmt wird, unabhängig davon, ob das konkrete Wollen eines Menschen nun im Einzelfall moralisch oder unmoralisch ist.¹¹⁶ Das oberste Moralprinzip fände sich als ein Faktum in der Vernunft aller Menschen und wäre dadurch gewissermaßen „ihrem Wesen einverleibt“¹¹⁷. Der menschliche Wille wäre sozusagen die ‚Heimat‘ des Moralgesetzes. Und die praktische Vernunft erwiese sich als „ursprünglich gesetzgebend“¹¹⁸. Da der Wille aber bei Kant, wie wir bereits festgestellt haben, unter dem Aspekt der Handlungskausalität mit der praktischen Vernunft identisch ist, ist damit implizit auch schon gesagt, dass der Genitiv im Ausdruck ‚Faktum der Vernunft‘ als ein *genitivus explicativus* zu verstehen ist¹¹⁹: Das Faktum ist nichts anderes als die Vernunft selbst. Und der Ausdruck ‚Faktum der Vernunft‘ besagt deshalb, dass der Mensch ein praktisch-vernünftiges Wesen ist, das nach dem in einem uneingeschränkten Sinne richtigen Handeln fragt. Deshalb kann er sich, unabhängig von allen Neigungen und subjektiven Interessen, durch die bloße Tatsache, dass eine Handlung in diesem Sinne als richtig erkannt wird, zum Handeln bestimmen.¹²⁰ Wie die menschliche Vernunft durch Aufstellung eines unbedingten Imperativs aus sich heraus praktisch sein kann, können wir aber nicht begreifen, weil mit dieser Frage nach den Bedingungen des Unbedingten gefragt wird, nach den Bedingungen der menschlichen Freiheit. Begreifen können wir lediglich die prinzipielle Unbegreiflichkeit des Unbedingt-Praktischen, weil die praktische Philosophie an dieser Stelle an die Grenze der Vernunft stößt.¹²¹ Aber bevor wir diese praktisch-metaphysischen Implikationen des Vernunftfaktums weiterverfolgen, sollten wir uns zunächst einmal den Phänomenen zuwenden, die es belegen. Als Resultat der Überlegungen dieses Abschnitts bleibt festzuhalten, dass der sittliche Standpunkt nach Kant als reine Faktizität hinzunehmen ist. Die unableitbare Faktizi-

¹¹⁵ KpV V: 31. Dass dieses Prinzip im Willen bzw. in der praktischen Vernunft des Menschen seinen Ursprung hat, ist eine Folge seiner Unbedingtheit und Notwendigkeit. Aus der empirischen Erfahrung lassen sich prinzipiell keine Sätze mit strenger Notwendigkeit gewinnen. Deshalb schreibt Kant: „Wir können uns reiner praktischer Gesetze bewußt werden, eben so wie wir uns reiner theoretischer Gesetze bewußt werden, indem wir auf die Nothwendigkeit, womit sie uns die Vernunft vorschreibt, und auf Absonderung aller empirischer Bedingungen, dazu uns jene hinweist, Acht haben.“ (KpV V: 30.)

¹¹⁶ Vgl. RGV VI: 36.

¹¹⁷ KpV V: 105.

¹¹⁸ KpV V: 31.

¹¹⁹ Beck hat diese Interpretation mit großer Akribie exegetisch belegt. (Vgl. BECK 1960/1961 und BECK 1960.) Für meine Zwecke genügt aber der ergänzende Hinweis, dass Kant das Faktum der Vernunft mit verschiedenen sprachlichen Ausdrücken beschreibt. Er spricht vom ‚Bewusstsein des moralischen Gesetzes‘ (vgl. KpV V: 31), vom ‚Bewusstsein der Freiheit‘ (vgl. KpV V: 42), von dem ‚Gesetz‘ (vgl. KpV V: 31, 47, 91), von der ‚Autonomie im Prinzip der Moralität‘ (vgl. KpV V: 42), von einer ‚unvermeidlichen, aber nicht auf empirischen Prinzipien basierenden Willensbestimmung‘ (vgl. KpV V: 104) und von einem ‚wirklichen Fall, worin gewisse Handlungen eine intellektuelle Kausalität voraussetzen‘ (vgl. KpV V: 104). Außerdem nennt er das Faktum der Vernunft auch ‚Faktum der moralisch-praktischen Vernunft‘, ‚Faktum‘, ‚einziges Faktum der reinen Vernunft‘ und ‚gleichsam ein Faktum‘. (Vgl. BECK 1960, X.2.) Da Kant diese Ausdrücke abwechselnd verwendet, scheint diese Vielfalt der Sprachformen unproblematisch zu sein. Es werden dadurch verschiedene Aspekte ein und desselben Phänomens hervorgehoben: des Bewusstseins des Moralgesetzes, des Bewusstseins eines unbedingten Anspruchs. Dass dieses Bewusstsein des Moralgesetzes mit unserem Bewusstsein der Freiheit identisch ist, wird allerdings noch zu zeigen sein.

¹²⁰ Vgl. RICKEN 1998, 146.

¹²¹ Vgl. GMS IV: 440f., 461–463; KpV V: 72ff.

tät des sittlich Guten ist seiner Meinung nach der Leitfaden, an dem sich jede Theorie der Sittlichkeit orientieren muss.¹²²

¹²² Vgl. HENRICH 1973, 247ff.

1.5 Die spezifische Eigenart der sittlichen Einsicht als einer Erkenntnis des Unbedingt-Praktischen

Kants philosophische Schriften sind in einem – insbesondere für den Leser im 21. Jahrhundert – nur schwer zugänglichen sprachlichen Stil verfasst. Eine Vielzahl von *termini technici* wie ‚reine Vernunft‘, ‚Deduktion‘, ‚Analytik‘ etc. rufen beim Lesen leicht den Eindruck einer lebensfremden Philosophie hervor, die in einer Art ‚metaphysischem Laboratorium‘ zusammengebraut wurde, das durch die dicken Wände eines Elfenbeinturms von unserer Erfahrungswelt abgeschirmt wird.¹²³ Dieser erste Eindruck lässt sich jedoch nach einer eingehenden Beschäftigung mit der kantischen Philosophie nur schwer aufrecht-erhalten. Aber es ist doch immerhin zutreffend, dass es Kant auch im Bereich der *praktischen* Philosophie ganz offenkundig kein Anliegen war, mit seinen Überlegungen etwas zum Markt der philosophischen Erbauungsliteratur beizusteuern, deren Kennzeichen es ist, dass sie weitgehend ohne jede Anstrengung des Begriffs auskommt. Er erspart dem Leser keine Mühe, wenn es darum geht, das als objektiv gültig Erkannte mit allen verfügbaren sprachlichen Mitteln zu explizieren.

Bedauerlich an dieser Vorgehensweise ist lediglich, dass die tiefe lebensweltliche Verwurzelung der kantischen Philosophie, zumal der praktischen, als Folge dieser Bemühung um begriffliche Klarheit und Allgemeingültigkeit z.T. nur noch schwer zu erkennen ist. Bei wem, außer beim Fachmann, hinterlässt ihre Lektüre wohl den Eindruck, dass es sich dabei um eine Philosophie mit einem zutiefst *menschlichen Antlitz*¹²⁴ handelt? Genau das scheint mir aber eines der wichtigsten Merkmale der praktischen Philosophie Kants zu sein, dass sie sich entschieden jedem Versuch widersetzt, das uns lebensweltlich vertraute Phänomen der Sittlichkeit durch etwas vermeintlich Besseres¹²⁵ zu ersetzen, das doch in Wirklichkeit die ‚Menschlichkeit des Menschen‘, die den Endzweck aller philosophischen Bemühungen darstellt, eher gefährdet. Um dieses menschliche Antlitz der praktischen Philosophie Kants hervorzuheben, habe ich dieses Kapitel mit Überlegungen zum vorphilosophischen Ursprung der Moralität im Moralbewusstsein des gewöhnlichen Menschen begonnen. Und

¹²³ Dieser Eindruck ist jedenfalls dann zu erwarten, wenn man sich bei der Beschäftigung mit seiner praktischen Philosophie auf die großen Werke konzentriert (GMS, KpV, KU, RGV) und die kleineren Schriften weitgehend vernachlässigt.

¹²⁴ Hilary Putnam hat einem seiner Bücher den programmatischen Titel *Realism with a Human Face* (PUTNAM 1990) gegeben. Und die Philosophie Kants ist für den philosophischen Gesamtentwurf, der in dieser Sammlung von Aufsätzen zum Ausdruck kommt, neben der Wittgensteins und anderer, eine der wichtigsten Quellen der Inspiration. Die Beschreibung ‚Philosophie mit einem menschlichen Antlitz‘ scheint mir eine treffende Kennzeichnung der Philosophie Kants zu sein, denn sie umreißt die Grundidee seiner kritischen Philosophie: die Einschränkung aller philosophischen Erkenntnisbemühungen auf das ‚Menschenmögliche‘ und die damit einhergehende Neubegründung ihrer objektiven Gültigkeit. So heißt es etwa in dem Wilms-Brief, der seiner Schrift *Der Streit der Fakultäten* als Anhang beigelegt ist: „Ich habe aus der Kritik der reinen Vernunft gelernt, daß Philosophie nicht etwa eine Wissenschaft der Vorstellungen, Begriffe und Ideen, oder eine Wissenschaft aller Wissenschaft, oder sonst etwas Ähnliches sei; sondern *eine Wissenschaft des Menschen, seines Vorstellens, Denkens und Handelns*; – sie soll den Menschen nach allen seinen Bestandteilen darstellen, wie er ist und sein soll, d.h. sowohl nach seinen Naturbestimmungen, als auch nach seinem Moralitäts- und Freiheitsverhältnis.“ (SF VII: 69, Hervorhebung ergänzt.)

¹²⁵ Der Utilitarismus ist ein zu komplexes Phänomen, als dass man ihn pauschal kritisieren könnte. Aber wenigstens für den klassischen Utilitarismus (eines Jeremy Bentham) gilt doch, dass er auf der Suche nach einer Moralphilosophie war, die den Ansprüchen der *Wissenschaftlichkeit* genügt. Die alltägliche Idee der Sittlichkeit sollte durch ein wissenschaftliches Kalkül nach dem Modell der Mathematik und der Naturwissenschaften ersetzt werden. (Vgl. BENTHAM 1996.) Ähnliche Bemühungen um eine *wissenschaftlichere* Form der Ethik gab es auch im philosophischen Umfeld Kants. Und auf diesem Hintergrund wird verständlich, warum Kant auf die Vernunft des *gewöhnlichen Menschen* insistiert.

daran knüpfe ich nun wieder an, wenn es in diesem Abschnitt darum geht, die phänomenale bzw. psychologische Seite des Vernunftfaktums herauszuarbeiten und auf diese Weise die spezifische Eigenart der sittlichen Einsicht als einer Erkenntnis des Unbedingt-Praktischen zu erhellen.

In Abgrenzung zu allen Versuchen einer empiristischen Grundlegung der Ethik vertritt Kant die Auffassung, dass die sittliche Einsicht ihren Ursprung in der reflexiven Struktur des menschlichen Bewusstseins hat, durch das der Mensch in allen seinen Aktivitäten mit sich selbst in Beziehung steht.¹²⁶ Dieses Selbstverhältnis, das nicht nur ein Verhältnis der Macht, sondern ein Verhältnis der *Autorität* ist, weswegen wir es auch als Autonomie (als Selbst-Gesetzgebung) bezeichnen, ist der Ursprung jeder Form von Normativität und Verpflichtung.¹²⁷ Und weil das menschliche Selbstbewusstsein immer schon¹²⁸ normativ ist, handelt es sich dabei nicht nur um ein theoretisches Selbstverstehen, sondern um ein genuin praktisches Selbstverhältnis. Für die Metaethik, bei der jede überzeugende philosophische Ethik ansetzen muss¹²⁹, folgt aus dieser Verwurzelung der sittlichen Einsicht in der reflexiven Struktur des menschlichen Bewusstseins, dass sich die Wirklichkeitsgeltung der Sittlichkeit nur aus der Erste-Person-Perspektive ‚zeigt‘. Außerdem erklärt sie, warum die Ethik nicht nur an äußeren, empirisch beschreibbaren menschlichen Verhaltensweisen interessiert ist, sondern an dem handlungstheoretischen Gesamtkomplex ‚Motiv-Entscheidung-Handlung‘¹³⁰, der sich uns nur erschließt, wenn wir den Erste-Person-Standpunkt einnehmen. Moralischer Wert ist also – etwas pointiert gesagt – immer ein *innerer* Wert. Erfolg und Scheitern, Effizienz und Unvermögen bei der Verfolgung von Zielen sind keine genuin moralischen Kategorien, sondern gehören zum Phänomenbereich der Klugheit und der Geschicklichkeit¹³¹, der dadurch charakterisiert ist, dass bestimmte Ziele im Blick auf bestehende Wünsche und Bedürfnisse realisiert werden. In dieser Domäne des Handelns kommt es nur auf die Handlung und ihr Ergebnis an. Im Unterschied dazu haben wir bei morali-

¹²⁶ Am deutlichsten wird die Bedeutung dieser Aussage, wenn man den Bewusstseinsmodus höherer und niedrigerer Lebewesen kontrastierend vergleicht: „A lower animal’s attention is fixed on the world. Its perceptions are its beliefs and its desires are its will. It is engaged in conscious activities, but it is not conscious of them. That is, they are not the objects of its attention. But we human animals turn our attention on to our perceptions and desires themselves, on to our own mental activities, and we are conscious of them. That is why we think *about* them. And this sets us a problem no other animal has. It is the problem of the normative. For our capacity to turn our attention on to our own mental activities is also a capacity to distance ourselves from them, and to call them into question. ... The reflective mind cannot settle for perception and desire, not just as such. It needs a reason.” (KORSGAARD 1996b, 92–93.)

¹²⁷ Vgl. KORSGAARD 1996b, 92, 104.

¹²⁸ Der nun schon wiederholt gebrauchte, *prima facie* vielleicht nebulös anmutende Ausdruck ‚immer schon‘ kann leicht durch verständlichere Beschreibungen ersetzt werden, die aber in der Regel weniger ‚handlich‘ sind. Deshalb werde ich auch weiterhin von ihm Gebrauch machen. Was damit gemeint ist, dass unser Selbstbewusstsein *immer schon* normativ ist und dass wir das Faktum der Vernunft *immer schon* anerkennen, ist Folgendes: „... when we ... reflect *we cannot but* think that we ought to do what on reflection we conclude we have reason to do. And when we don’t do that we punish ourselves, by guilt and regret and repentance and remorse.” (KORSGAARD 1996b, 104, Hervorhebung ergänzt.)

¹²⁹ Höffe weist m.E. zu Recht darauf hin, dass der Ausgangspunkt der kantischen Ethik unter argumentationslogischer Rücksicht eine – allerdings versteckte – metaethische Überlegung ist (eine Begriffsbestimmung), weil Kant in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* zunächst einmal das sittlich Gute (den guten Willen) von allen anderen Formen des Guten definitorisch abgrenzt und es als *das ohne Einschränkung Gute* bestimmt. (Vgl. HÖFFE 1992a, 176.)

¹³⁰ Streng genommen kann nur im Hinblick auf diesen handlungstheoretischen Gesamtkomplex von einer ‚Handlung‘ die Rede sein. Wenn wir von Motiv, Entscheidung und der Innendimension des Handelnden abstrahieren und nur an dem behavioristisch beschreibbaren Aspekt von Handlungen interessiert sind, sollten wir von ‚Körperbewegungen‘ sprechen.

¹³¹ Das englische Wort ‚skill‘ macht vielleicht besser deutlich, was hier mit dem deutschen Wort ‚Geschicklichkeit‘ ausgesagt werden soll. Sowohl Klugheit als auch Geschicklichkeit können selbstverständlich eine wichtige Rolle bei der Verfolgung moralischer Ziele spielen. Das primäre Interesse der Moral gilt aber einem Gegenstand, der von ihnen völlig unabhängig ist.

schen Handlungen insofern immer ein *unmittelbares* Interesse an den Handlungen¹³², weil es uns in ihrem Fall darauf ankommt, dass sie durch bestimmte Motive bzw. Handlungsgründe motiviert sind. Das faktisch eintretende Resultat des Handelns ist dabei grundsätzlich sekundär.¹³³ Gegenstand sittlicher Beurteilungen ist nur der innere Entscheidungsprozess¹³⁴, durch die es herbeigeführt wird.¹³⁵ Deshalb kommt den Maximen, den subjektiven handlungsleitenden Prinzipien, in der Moralphilosophie Kants eine große Bedeutung zu, weil sie den Handlungsgrund bzw. das damit verbundene Handlungsziel zum Ausdruck bringen, durch den/das jemand zum Handeln motiviert wird.¹³⁶ Sie geben über die inneren Beweggründe unseres Handelns Auskunft.

Auch das Faktum der Vernunft, als das epistemische Fundament der Sittlichkeit, hat seinen Ursprung in der Innenwelt, die durch die reflexive Struktur unseres Selbstbewusstseins konstituiert wird. Kant verweist auf Urteile einer bestimmten Art¹³⁷, wenn es um den Nachweis seiner unvermeidlichen und irreduziblen Faktizität geht, weil sich in ihnen der dafür relevante Aspekt dieser Innenwelt dokumentiert. So schreibt er im Anschluss an die Bestimmung des Vernunftfaktums als Bewusstsein des moralischen Grundgesetzes, das sich ‚für sich selbst (d.h. unabhängig von empirischen Einflüssen) uns aufdrängt‘¹³⁸:

„Das ... genannte Factum ist unleugbar. Man darf nur das Urtheil zergliedern, welches die Menschen über die Gesetzmäßigkeit ihrer Handlungen fällen: so wird man jederzeit finden, daß, was auch die Neigung dazwischen sprechen mag, ihre Vernunft dennoch, unbestechlich und durch sich selbst gezwungen, die Maxime des Willens bei einer Handlung jederzeit an den reinen Willen halte, d.i. an sich selbst [die Vernunft], indem sie sich als a priori praktisch betrachtet.“¹³⁹

Demnach werden wir uns des Vernunftfaktums in Form des unbedingten Anspruchs durch Urteile bewusst, durch die wir die Motive für unsere Handlungen bewerten, die in den subjektiven Handlungsmaximen zum Ausdruck kommen.¹⁴⁰ Und die spezifische Eigenart dieser Urteile, in denen sich das Vernunftfaktum manifestiert, sieht Kant darin, dass es sich um Urteile der Art ‚Vernunft kontra Neigung‘¹⁴¹ handelt. Das Faktum der Vernunft zeigt sich also in jenen Sollensurteilen, durch die wir ohne Rücksicht auf gegenläufige subjektive Wünsche und Antriebe zum Ausdruck bringen, was nach unserer Einschätzung objektiv richtig ist. Dass wir uns bei solchen Urteilen *ausschließlich* von der Vernunft und nicht

¹³² Vgl. z.B. GMS IV: 413-Fußnote.

¹³³ Das *intendierte* Resultat des Handelns ist hingegen ein primärer Gegenstand ethischer Reflexion.

¹³⁴ Zu ihm gehören aber auch Handlungs-bezogene Einstellungen wie die Absicht, alles zu tun, was in meiner Macht steht, um das als richtig Erkannte zu realisieren.

¹³⁵ Vgl. BECK 1960, 112ff. Sowohl das Kennzeichen der Klugheit als auch das der Sittlichkeit ist eine, allerdings jeweils verschiedene Form von Notwendigkeit bzw. Nötigung, im Falle der Klugheit nämlich eine subjektive und im Falle der Sittlichkeit eine objektive Nötigung: "In moral concern there is a felt constraint to do a certain action, and this constraint has a quite different tone from that which I experience when called upon to do some action for the sake of some even long-range goal I have before me. The latter is a constraint predicated upon a desire I have; the former seems to be independent of and often in conflict with all my desires. This kind of constraint is called 'duty,' the objective necessitation of an action that is not subjectively necessary but subject to my free choice to commit or omit it." (BECK 1960, 112–113.)

¹³⁶ Vgl. GMS IV: 400-Fußnote, 427.

¹³⁷ Vgl. WILLIAMS 1968, 105–107.

¹³⁸ Vgl. KpV V: 31.

¹³⁹ KpV V: 32.

¹⁴⁰ In Handlungsmaximen kommt immer der Handlungsgrund zum Ausdruck. Deswegen meint Kant die Handlungsmotivation, wenn er von der ‚Gesetzmäßigkeit einer Handlung‘ spricht. Sie kann subjektiver Natur sein, dann handelt es sich um eine Handlung aus Neigung, oder objektiver Natur, dann handelt es sich um eine Handlung aus Pflicht.

¹⁴¹ Höffe verwendet die Formel ‚Pflicht kontra Neigung‘, um die Eigenart der Urteile zu charakterisieren, die auf das Vernunftfaktum hinweisen.

von den subjektiven Neigungen leiten lassen, bringt Kant mit der Aussage zum Ausdruck, dass die Handlungsmaxime sich in diesen Fällen am *reinen Willen* (der *reinen Vernunft*) orientiert, der im Gegensatz zu unserer Sinnlichkeit und den damit einhergehenden Impulsen in Form von Wünschen und Neigungen unbestechlich ist. Die Urteile der Art ‚Vernunft kontra Neigung‘, die in Situationen gefällt werden, in denen die Attraktivität und Gegenläufigkeit der subjektiven Handlungsziele offenkundig ist, sollen zeigen, dass eine solche Ausrichtung möglich ist. In der Anmerkung zu § 6 der *Kritik der praktischen Vernunft* gibt Kant ein konkretes Beispiel für ein solches Urteil und unterscheidet es von einem Klugheitsurteil der Art ‚langfristiges Interesse versus momentanes Interesse‘, das er ebenfalls beispielhaft belegt und dem moralischen Interesse kontrastierend voranstellt:

„Setzet, daß jemand von seiner wollüstigen Neigung vorgiebt, sie sei, wenn ihm der beliebte Gegenstand und die Gelegenheit dazu vorkämen, für ihn ganz unwiderstehlich: ob, wenn ein Galgen vor dem Hause, da er diese Gelegenheit trifft, aufgerichtet wäre, um ihn sogleich nach genossener Wollust daran zu knüpfen, er alsdann nicht seine Neigung bezwingen würde. Man darf nicht lange rathen, was er antworten würde. Fragt ihn aber, ob, wenn sein Fürst ihm unter Androhung derselben unverzögerten Todesstrafe zumuthete, ein falsches Zeugnis wider einen ehrlichen Mann, den er gerne unter scheinbaren Vorwänden verderben möchte, abzulegen, ob er da, so groß auch seine Liebe zum Leben sein mag, sie wohl zu überwinden für möglich halte. Ob er es thun würde, oder nicht, wird er vielleicht sich nicht getrauen zu versichern; daß es ihm aber möglich sei, muß er ohne Bedenken einräumen. Er urtheilt also, daß er etwas kann, darum weil er sich bewußt ist, daß er es soll, und erkennt in sich die Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre.“¹⁴²

Kant fordert seinen Leser hier zu einem Gedankenexperiment auf. Er soll sich in zwei fiktive Personen hineinversetzen und aus deren Blickwinkel die ‚innere Logik‘ bestimmter Entscheidungsprozesse beurteilen. Dabei geht es ihm aber darum, beispielhaft die allgemeine Struktur von zwei ganz verschiedenartigen Entscheidungskalkülen kenntlich zu machen. Im ersten Beispiel wird deutlich, dass langfristige Interessen (wie der Erhalt des eigenen Lebens) uns dazu motivieren können, momentane Wünsche (z.B. wollüstiger Art) aufzugeben oder zumindest zurückzustellen. Die Antizipation der Todesstrafe – so das skurrile erste Beispiel Kants – wäre z.B. ein hinreichender Motivationsgrund, um jemanden davon abzuhalten, seinen wollüstigen Neigungen nachzugeben. Bei dem – mehr oder weniger stark reflektierten – zugrunde liegenden Entscheidungsprozess handelt es sich um ein Klugheitskalkül, weil diese Form von Rationalität ganz im Dienst subjektiver Neigungen und Interessen steht, die als ein Faktum hingenommen und nicht weiter hinterfragt werden. Im Unterschied dazu gibt es im zweiten Beispiel keinerlei subjektive Neigungen seitens jener Person, die ein Urteil fällen soll. Wenn an sie die Frage gerichtet wird, ob es möglich ist, das falsche Zeugnis über einen ehrlichen Mann zu verweigern, das unter Androhung der Todesstrafe erzwungen werden soll, dann steht die erwartete positive Antwort sogar im deutlichen *Widerspruch* zu der wohl fundamentalsten aller subjektiven Neigungen, die darauf zielt, das eigene Leben zu erhalten. Ist es aber dennoch möglich – und daran, meint Kant, könne niemand ernsthaft zweifeln –, sich gegen ein solches falsches Zeugnis zu entscheiden, entgegen allen subjektiven Neigungen und Interessen, die mit dieser Entscheidung konkurrieren, dann muss es *reine Vernunft* geben, die von allen Neigungen unabhängig ist. Kant behauptet also, dass sich in solchen Urteilen die Wirklichkeit der reinen, allem Empirischen gegenüber autonom agierenden Vernunft unbestreitbar dokumentiert.

So fremd uns die Vorstellung reiner Vernunft *prima facie* auch sein mag, es gibt keine andere Erklärung für derartige Urteile, vorausgesetzt die Beschreibung des Phänomens ist

¹⁴² KpV V: 30.

korrekt, auf dem sie basiert. Und der Begriff der reinen Vernunft kann (im Praktischen) seinerseits nur erklärt werden durch den Begriff eines unbedingten Moralgesetzes¹⁴³ bzw. durch den Begriff eines kategorischen Imperativs, dessen Form die Forderung des Moralgesetzes bei unvollkommen vernünftigen Wesen wie dem Menschen annimmt. Denn um plausibel zu machen, warum wir das bewusst falsche Zeugnis über einen anderen selbst in Situationen verurteilen, in denen es die Klugheit eindringlich fordert, müssen wir auf einen *unbedingten Anspruch* verweisen, dessen Wirklichkeit wir offenbar immer schon anerkennen. Nichts anderes meint Kant, wenn er behauptet, dass der Begriff des Moralgesetzes unmittelbar mit dem des Willens verbunden ist.¹⁴⁴ Nur so wird verständlich, warum die Vernunft allen Neigungen gegenüber potentiell unbestechlich ist.

Ich hatte gesagt, dass es Urteile der Art ‚Vernunft kontra Neigung‘ sind, in denen sich das Faktum der Vernunft dokumentiert. Dadurch wurde die Grundstruktur dieser Urteile charakterisiert, die aber jetzt im Hinblick auf das Erfahrungssubjekt weiter entfaltet werden muss. Der letzte Satz des Zitats aus der Anmerkung zu § 6 der *Kritik der praktischen Vernunft* ist dabei richtungweisend. Dort sagt Kant, dass derjenige, der solche Urteile fällt, in denen sich das Vernunftfaktum manifestiert,

- (a) urteilt, dass er etwas kann,
- (b) darum, weil er sich bewusst ist, dass er es soll, und
- (c) dadurch in sich die Freiheit erkennt.¹⁴⁵

Er stellt also einen Zusammenhang zwischen diesen reinen Vernunfturteilen und einem dreifachen Bewusstsein seitens des Urteilenden her¹⁴⁶:

- (a) dem Bewusstsein eines Könnens¹⁴⁷,
- (b) dem Bewusstsein eines (unbedingten) Sollens und
- (c) dem Bewusstsein der Freiheit.

Dieser Zusammenhang scheint mir für das Verständnis des Vernunftfaktums unentbehrlich zu sein.¹⁴⁸ Es ist nämlich eine sehr verkürzte und deshalb leicht irreführende Beschreibung des Faktums der Vernunft, wenn man es einfach als Bewusstsein einer unbedingten Verpflichtung charakterisiert. Genau genommen sagt uns dieses Bewusstsein des Moralgesetzes nicht nur, was wir tun *sollen*, sondern lässt uns darüber hinaus erkennen, dass wir tun *können*, was es uns gebietet, unabhängig davon, wie stark die gegenläufigen Wünsche und Neigungen auch sein mögen. Zum Vernunftfaktum gehört also wesentlich eine spezifisch

¹⁴³ Vgl. dazu folgende Aussage Kants: „Andere Dinge außer den Sinnenwesen sind uns aber zur Wahrnehmung und Beobachtung nicht gegeben. Also blieb nichts übrig, als daß etwa ein unwidersprechlicher und zwar objectiver Grundsatz der Kausalität [das Moralgesetz], welcher alle sinnliche Bedingung von ihrer Bestimmung ausschließt, d.i. ein Grundsatz, in welchem die Vernunft sich nicht weiter auf etwas Anderes als Bestimmungsgrund in Ansehung der Kausalität beruft, sondern den sie durch jenen Grundsatz schon selbst enthält, und wo sie also als reine Vernunft selbst praktisch ist, gefunden werde.“ (KpV V: 105.)

¹⁴⁴ Vgl. z.B. GMS IV: 426.

¹⁴⁵ Vgl. dazu auch KpV V: 6, 132–133; KU V: 468.

¹⁴⁶ Die enge Zusammengehörigkeit dieser drei Aspekte des Bewusstseins einer unbedingten Verpflichtung zieht sich wie ein roter Faden durch die moralphilosophischen Schriften Kants. Eine sehr anschauliche Beschreibung findet sich z.B. auch in der Schrift *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. Dort spricht er von der Erfahrung, „die nur innerlich sein kann, daß keine Idee das menschliche Gemüth mehr erhebt und bis zur Begeisterung belebt, als eben die von einer die Pflicht über alles verehrenden, mit zahllosen Übeln des Lebens und selbst den verführerischsten Anlockungen desselben ringenden und dennoch (wie man mit Recht annimmt, daß der Mensch es vermöge) sie besiegenden reinen moralischen Gesinnung.“ (TP VIII: 287) Und dann fügt er hinzu: „Daß der Mensch sich bewußt ist, er könne dieses, weil er es soll: das eröffnet in ihm eine Tiefe göttlicher Anlage, die ihm gleichsam einen heiligen Schauer über die Größe und Erhabenheit seiner wahren Bestimmung fühlen läßt.“ (TP VIII: 287, Hervorhebung ergänzt.)

¹⁴⁷ Man kann dieses Bewusstsein auch als ein Bewusstsein der Kraft unseres Willens charakterisieren.

¹⁴⁸ Korsgaard hat die Vielschichtigkeit des Vernunftfaktums, auf die es mir hier ankommt, sehr klar herausgearbeitet: Vgl. KORSGAARD 1996a, 26–27.

sittliche Motivationskraft, in der sich die für die sittliche Einsicht charakteristische ursprüngliche Einheit von rationalem und emotionalem Akt¹⁴⁹ dadurch manifestiert, dass das Bewusstsein des unbedingten Sollens von einem Bewusstsein des Könnens begleitet wird. Und diese Koinzidenz von Sollen und Können erschließt uns auch in einem spezifisch praktischen Sinne¹⁵⁰, dass wir frei sind und uns als Glieder einer reinen Verstandeswelt verstehen müssen. Die drei Aspekte des Moralbewusstseins (Sollen-Können-Freiheit), die unlösbar zusammengehören, obwohl man ausgehend vom unbedingten Sollen¹⁵¹ unter ihnen eine epistemische Abfolge feststellen kann, sind drei Facetten ein und derselben Erfahrung, die uns immer dann zuteil wird, wenn wir subjektive Handlungsmaximen entwerfen.¹⁵² In diesem Prozess werden wir uns des reinen praktischen Prinzips in derselben Weise bewusst, in der wir auch die reinen theoretischen Prinzipien erkennen, indem wir nämlich auf die Notwendigkeit achten, mit der sie uns die Vernunft aufdrängt. Im Praktischen wird uns die Notwendigkeit, mit der die Vernunft uns reine Prinzipien vorschreibt, aber nur dadurch bewusst, dass sie mit einer Zurückweisung empirischer Bestimmungsgründe unseres Willens einhergeht.¹⁵³ Sie zeigt sich also nur, wenn wir den praktischen Standpunkt einnehmen, aus dessen Perspektive wir uns als frei und verantwortlich begreifen, d.h. als unhintergehbare Ursache unserer Handlungen und erste Ursache all dessen, was wir wollen.¹⁵⁴

Diese Überlegungen mögen vielleicht ein wenig ‚technisch‘ anmuten. Aber Kant beansprucht damit nichts anderes, als die praktisch-metaphysischen Implikationen des Moralbewusstseins des gewöhnlichen Menschen herauszuarbeiten. Ihre große Nähe zum vorphilosophischen Verständnis der Sittlichkeit wird deutlich, wenn man sie – wie Kant das selbst auch immer wieder tut – in einen weiteren, stärker anthropologisch orientierten Kontext einbettet. An dieser Stelle soll das allerdings nur ansatzweise geschehen, weil die damit verbundenen Fragen an anderer Stelle noch eigens thematisiert werden. Aus anthropologischer Sicht müsste man mit der Feststellung beginnen, dass der Mensch sein Streben nach einer moralischen Lebensführung oft als inneren Konflikt zwischen zwei entgegengesetzten Kräften erlebt: dem mitunter unerbittlichen Anspruch der Moralität und dem oft

¹⁴⁹ Vgl. HENRICH 1973, 239.

¹⁵⁰ Die oft erwähnte und *prima facie* wohl rätselhafte These, wonach ‚sollen‘ ‚können‘ impliziert (gelegentlich auch imperativisch formuliert: ‚Du kannst, denn du sollst!‘), die zweifellos einen Grundgedanken von Kants praktischer Philosophie umreißt (vgl. z.B. KpV V: 159, Z. 8–10; eine Auflistung von weiteren Belegstellen für diese These findet sich in SULLIVAN 1989, 329-Endnote 6), obwohl Kant an keiner Stelle diese – leicht missverständliche – Kurzformel verwendet, beansprucht keine theoretische Gültigkeit, sondern „objective, obgleich nur praktische Realität“ (KpV V: 48). Es handelt sich dabei nach Meinung Kants also nicht um eine bloße Fiktion. Zwar entzieht sich die Wirklichkeit der Freiheit unserem theoretischen Begreifen, aber ‚in praktischer Absicht‘ drängt sie sich uns ausgehend von der Erfahrung der Pflicht unausweichlich auf. Wegen des unbedingten Anspruchs, der in unserem praktischen Selbstbewusstsein unweigerlich enthalten ist, können wir nicht anders als ‚unter der Idee der Freiheit‘ handeln. (Vgl. GMS IV: 448.) Selbst die Verwerfung des Moralprinzips wäre eine Tat ‚unter der Idee der Freiheit‘. Über die theoretische Gültigkeit dieser Idee wird damit nichts ausgesagt. Kant meint, das sei prinzipiell unmöglich. In *positiver Weise* erschließt sie sich uns nur in Form einer praktischen Notwendigkeit. Aber von Seiten der theoretischen Vernunft können wir, meint Kant, doch immerhin *in negativer Weise* ihre Unbegreiflichkeit begreifen. Denn nach der Notwendigkeit des Moralgesetzes und nach der Notwendigkeit der Freiheit zu fragen hieße, nach den Bedingungen für das Unbedingte zu fragen. (Vgl. GMS IV: 463; vgl. auch GMS IV: 440f., 461ff.; KpV V: 72ff.)

¹⁵¹ Um darauf hinzuweisen, dass sowohl das Bewusstsein des Könnens als auch das der Freiheit aus dem Bewusstsein des Moralgesetzes hervorgehen, heißt es in der Anmerkung zu § 6 der *Kritik der praktischen Vernunft* im Anschluss an die Freiheit, dass sie ohne das Moralgesetz unbekannt geblieben wäre. Das Moralgesetz geht also in der Erkenntnisordnung (nicht aber in der Seinsordnung) dem Bewusstsein der Freiheit voraus. (Vgl. KpV V: 4-Fußnote.)

¹⁵² Vgl. KpV V: 29.

¹⁵³ Vgl. KpV V: 30, 91–92, 105.

¹⁵⁴ Vgl. KORSGAARD 1996a, 378.

(wenn auch nicht notwendig¹⁵⁵) gegenläufigen naturwüchsigen Glücksverlangen in Form von subjektiven Wünschen und Neigungen, das uns suggeriert, dass es ausschließlich darauf ankommt, das eigene Glück – quantitativ oder qualitativ – zu maximieren.¹⁵⁶ Und es ist eben dieser Konflikt, durch den wir uns der Natur und der Wirklichkeit der Sittlichkeit bewusst werden.¹⁵⁷ Denn just in dem Moment, in dem wir beginnen, darüber nachzudenken, wie wir unsere subjektiven Glücksvorstellungen am besten koordinieren und verwirklichen können, die uns durch Gefühle der Lust und des Angenehmen¹⁵⁸ vermittelt werden, ‚meldet‘ sich spontan auch die Stimme unserer Vernunft (unseres Gewissens), die alle bloß subjektiven Überlegungen unter der Rücksicht ihrer moralischen Akzeptabilität infrage stellt.¹⁵⁹ Das, was wir subjektiv zu tun geneigt sind, wird auf diese Weise mit einem vernünftigen und objektiven Ideal¹⁶⁰ konfrontiert, das uns dazu drängt, nach dem zu fragen, was in einem unbedingten Sinne geboten ist.¹⁶¹ Äußerst prägnant formuliert Höffe die anthropologische Grundlage der kantischen Lehre vom Faktum der Vernunft, wenn er schreibt:

„Kant denkt die Sittlichkeit im Gegensatz zur latenten Willkür im handelnden Subjekt, zur Gefährdung vernünftigen Handelns durch die Macht der Bedürfnisse, Leidenschaften und Triebe.

¹⁵⁵ Ein vollkommen tugendhafter Mensch (ein Idealbild) wäre der Notwendigkeit enthoben, seine emotionalen Barrieren für sittliches Handeln zu reflektieren, weil der Bereich des Affektiven bei ihm vollständig in den Bereich der praktischen Vernunft integriert wäre. Die Spannung zwischen dem Anspruch der praktischen Vernunft und jenem Gefühlsbereich im Menschen, der nicht spontan an ihm partizipiert (Gefühle wie Angst, Minderwertigkeit, Ehrgeiz, Neid, Hass, Selbstbehauptung etc.), sondern zunächst einmal ‚geordnet‘ werden muss, wäre bei ihm aufgehoben. Sittlicher Anspruch und subjektives Glückstreben wären keine gegenläufigen Kräfte und die Gefühle kein Hindernis mehr, sondern sogar eine Hilfe bei der sittlichen Erkenntnis. Denn sie würden ihn dazu befähigen, auch ganz spontan richtige und sichere Entscheidungen zu treffen. (Vgl. RICKEN 1993, 593.)

¹⁵⁶ Sullivan hat wohl Recht mit seiner These, dass die kantische Moralphilosophie sich gerade in diesem Punkt deutlich von der aristotelischen unterscheidet: „It is, Kant argues, moral fanaticism [Schwärmerei] to believe we can ever bring our emotional life into such conformity with reason that we will pleasurable do what is right because what is right is ‘noble, sublime, and magnanimous.’ That kind of motivation can be of genuinely moral quality only for a being with the status of ‘holiness,’ which can be predicated accurately only of an agent like God, having a nature so subjectively constituted that whatever he chooses will also necessarily be objectively good.” (SULLIVAN 1974, 32. Vgl. dazu KpV V: 32, 81–86, 122, 128, 155–57 und GMS IV: 412, 414, 439.) Sullivan meint allerdings, dass dieser Unterschied zwischen Aristoteles und Kant seinen Ursprung nicht in ihrem philosophischen Denken, sondern in ihrem vorphilosophischen Weltbild hat: „If I am correct in my view, the main reason for the great emphasis Kant places on the notion of duty lies *outside* his moral philosophy, in his pre-philosophic Christian ontology. And if this is so, then criticisms directed against Aristotle’s failure to properly stress duty in his moral theory should be understood as complaints, not that his moral philosophy is philosophically inadequate, but that it does not stand sufficiently within the Pauline-Augustinian-Lutheran tradition of Christian thought.” (SULLIVAN 1974, 41–42.) Ich werde auf diese Einschätzung im Folgenden noch zurückkommen.

¹⁵⁷ Vgl. KpV V: 31, 35.

¹⁵⁸ Natürlich werden wir uns unserer subjektiven Glücksvorstellungen auch negativ durch Gefühle der Unlust, des Unangenehmen und des Schmerzes bewusst.

¹⁵⁹ Vgl. z.B. KpV V: 91–92.

¹⁶⁰ Kant selbst verwendet den Begriff eines Ideals, mit dem alles Empirische ‚verglichen‘ wird, etwa wenn er über den Nutzen von Beispielen für die Sittlichkeit spricht: „Man könnte auch der Sittlichkeit nicht übler rathen, als wenn man sie von Beispielen entlehnen wollte. Denn jedes Beispiel, was mir davon vorgestellt wird, muß selbst zuvor nach Principien der Moralität beurtheilt werden, ob es auch würdig sei, zum ursprünglichen Beispiele, d.i. zum Muster, zu dienen, keineswegs aber kann es den Begriff derselben zu oberst an die Hand geben. Selbst der Heilige der Evangelii muß zuvor mit unserm *Ideal* der sittlichen Vollkommenheit verglichen werden, ehe man ihn dafür erkennt; auch sagt er von sich selbst: was nennt ihr mich (den ihr sehet) gut? niemand ist gut (das Urbild des Guten) als der einige Gott (den ihr nicht sehet).“ (GMS IV: 408, Hervorhebung ergänzt.)

¹⁶¹ Vgl. KpV V: 30, 44, 66, 74. Sullivan weist mit Recht immer wieder auf die Bedeutung dieser anthropologischen Grundspannung für das Verständnis der kantischen Moralphilosophie hin. (Vgl. z.B. SULLIVAN 1989, 5.)

Sittlichkeit dokumentiert sich deshalb in der Tatsache des Bewusstseins, zu bestimmten Handlungen verpflichtet zu sein ohne Rücksicht auf entgegenstehende Antriebe und Chancen der Verwirklichung (*Faktum der Vernunft*). Ihr Anspruch richtet sich an ein Wesen, das seine sinnlichen Beweggründe nicht abstreifen kann, sondern ein Bedürfniswesen bleibt. Sittlichkeit drückt sich deshalb in Bezug auf den Menschen in einem Sollen, im kategorischen Imperativ aus. Dieser stellt an den Menschen den Anspruch, je neu seine Bedürfnisnatur so radikal zu überschreiten, dass er im Überschreiten sein eigentliches Selbst, seine Vernunftnatur, findet.¹⁶²

Die kantische These vom Faktum der Vernunft ist ein Versuch, das tiefste Fundament der Moral begrifflich zu klären, sie gibt uns aber keine Auskunft über die Richtigkeit spezifischer Moralprinzipien und einzelner moralischer Entscheidungen. Sie ist insofern unabhängig von allen internen moralischen Fragen, als sie auch dann noch Gültigkeit behielt, wenn sich alle internen moralischen Prinzipien und Einzelurteile nachweislich als falsch herausstellten. Denn jede einzelne Entscheidung über die Richtigkeit eines spezifischen Moralprinzips oder eines konkreten Einzelurteils, auch dann wenn sie sich als irrtümlich erweist, ist ein Faktum bzw. eine Tat der Vernunft, weil sich in ihr der unbedingte externe Anspruch manifestiert, selbst dann, wenn wir nicht wissen, was aus diesem Anspruch im konkreten Einzelfall folgt. Die These vom Faktum der Vernunft hat also ausschließlich externe Gültigkeit.¹⁶³ Sie bleibt beschränkt auf die Behauptung, dass der Mensch in allen seinen rationalen Aktivitäten in praktischer Absicht (Entscheidungen, Wahlakte etc.) unter dem Anspruch steht, dass Vernunft sein Handeln leiten soll, und deshalb nach dem uneingeschränkt Guten fragen soll. Dabei handelt es sich um ein unbezweifelbares Faktum des menschlichen Lebens.

Aber daraus folgt nicht, dass man allen Einwänden gegen das Vernunftfaktum mit dem schlichten Hinweis auf seine unbezweifelbare Gewissheit begegnen kann. Damit es sich in seiner unleugbaren Faktizität zeigen kann, muss man doch immerhin seinen spezifischen phänomenalen Gehalt und die damit verbundenen metaphysischen Implikationen von *prima facie* ähnlichen Phänomenen und deren metaphysischen Implikationen abheben. So könnte jemand z.B. bestreiten, dass die für das Faktum der Vernunft charakteristischen Erfahrungen der Pflicht oder Schuld, die wir im Rekurs auf ein unbedingtes Moralgesetz einerseits als Aufforderung interpretiert haben, dem unbedingten Anspruch zu entsprechen, und andererseits als Scheitern an diesem Anspruch, ausschließlich durch diesen Bezug auf ein unbedingtes Willensprinzip zutreffend erklärt werden können. Gegen diesen Einwand muss das Vernunftfaktum verteidigt werden, indem man zeigt, dass sein phänomenaler Gehalt und seine metaphysischen Implikationen nicht auf andere Phänomene reduziert werden können. Und Kant war die Bedeutung dieser anti-reduktionistischen Aufgabe durchaus bewusst, wie seine scharfe Unterscheidung zwischen Klugheit und Sittlichkeit bzw. Heteronomie und Autonomie zeigt, die sich wie ein roter Faden durch seine moralphilosophischen Schriften zieht. So unterscheidet er z.B. zwischen dem Gefühl des Bedauerns und dem Gefühl der Reue. Weil beide mit der Erfahrung des Versagens verbunden sind, mögen sie auf den ersten Blick vielleicht eine gewisse Ähnlichkeit haben. Bei genauem Hinsehen handelt es sich bei ihnen aber um zwei fundamental verschiedene emotionale Reaktionen, weil sie mit zwei ganz verschiedenartigen Formen des Versagens einhergehen. Kant macht das durch ein Beispiel deutlich.¹⁶⁴ Jemand, der im Spiel verloren hat, wird sich möglicherweise darüber ärgern. Gegenstand des Ärgers ist in diesem Fall sein eigenes Unvermögen oder seine Torheit. Von einem ‚Versagen‘ kann hier also nur in dem Sinne die Rede sein, dass der Betreffende seinen eigenen Erwartungen bezüglich seiner

¹⁶² HÖFFE 1992b, 249 (Art. ‚Sittlichkeit‘ von O. Höffe).

¹⁶³ Vgl. BECK 1960/1961, 281.

¹⁶⁴ Vgl. KpV V: 37.

Klugheit oder Geschicklichkeit nicht gerecht geworden ist. Und das Gefühl, das solche Formen des Versagens begleitet, nennen wir gewöhnlich ‚Enttäuschung‘ oder ‚Bedauern‘.¹⁶⁵ Ganz unangemessen wäre es hingegen, in diesem Zusammenhang von ‚Reue‘ zu sprechen. Reue empfindet z.B. jemand, der im Spiel betrogen hat. Und in diesem Fall ist der Maßstab für die Erfahrung des Versagens nicht die eigene Klugheit oder Geschicklichkeit, die immer im Dienst des eigenen Glücksstrebens steht, sondern eine davon gänzlich unabhängige Instanz, die keine Rücksicht auf unsere subjektiven Begierden und Wünsche nimmt, auf die allein es in Fragen der Klugheit und Geschicklichkeit ankommt. Selbst dann, wenn der Betrüger keinerlei äußere Sanktionen zu fürchten hätte, würde er sich (vorausgesetzt, seine Gewissensanlage bzw. praktische Vernunft ist entsprechend entwickelt) selbst verachten. Erfahrungen von Schuld können also wegen ihres spezifischen phänomenalen Gehalts und ihrer metaphysischen Implikationen nicht auf Erfahrungen des Scheiterns und des Versagens im Sinne der Klugheit reduziert werden. Das moralische Gesetz gebietet ohne Rücksicht auf äußere Sanktionen und faktische Gefühle, die ihre Ursache in der Sinnenwelt haben.¹⁶⁶ Die Vernunft beruft sich auf ein ‚unbeteiligtes Forum‘.

Die von Kant zu Recht als Faktum konstatierte unbezweifelbare Selbstgewissheit der praktischen Vernunft entbindet uns also nicht von der Aufgabe, die Gewissens Erfahrung von *prima facie* ähnlichen Erfahrungen abzugrenzen, um auf diese Weise ihre Faktizität zur Geltung zu bringen. Dabei geht es in erster Linie darum, die für das Vernunftfaktum kennzeichnende unbedingte Verpflichtung von allen bloß hypothetischen Imperativen der Klugheit und Geschicklichkeit zu unterscheiden, die uns lediglich einen Ratschlag geben, welches Mittel wir wählen müssen, um bestimmte Ziele zu erreichen, die uns durch sinnliche Beweggründe nahegelegt werden, welche aus unserem naturwüchsigen Glücksstreben hervorgehen.¹⁶⁷ Die Erfahrung von Schuld kann deshalb auch nicht mit dem Gefühl der Furcht erklärt werden. Denn Furcht assoziieren wir gewöhnlich mit dem – mindestens als Möglichkeit antizipierten – Verlust von etwas Geschätztem: dem Verlust des eigenen Lebens, des Eigentums, des guten Rufs, des Glücks, der persönlichen Identität etc. Der kognitive Gehalt dieses Gefühls zeigt, dass es sich nicht um ein genuin moralisches Gefühl handelt. Weil die Güter, deren Verlust als Furcht erregende Bedrohung empfunden wird, lediglich unsere individuellen Vorstellungen vom Glück widerspiegeln, sind alle Regeln, durch die sie gesichert werden sollen, hypothetische Imperative der Klugheit. Der in der moralischen Selbstreflexion erfahrene Gewissensanspruch gebietet hingegen kategorisch, d.h. ohne Rücksicht auf äußere und innere Sanktionen, die auf der Frustration der außermoralischen Wünsche und Vorlieben unseres unteren Begehungsvermögens beruhen, das auf die Sicherung unseres individuellen Glücks ausgerichtet ist. So würden wir z.B. von jemandem, der sich nur aus Angst vor eventuellen Strafen an die Gesetze hält, nicht sagen,

¹⁶⁵ Diese Begriffe werden manchmal auch in einem spezifisch moralischen Sinne verstanden. Aber ich gebrauche sie hier im Unterschied zum Begriff der Reue als außermoralische Termini.

¹⁶⁶ Dieser ergänzende Hinweis auf die Unabhängigkeit des Moralgesetzes auch von Gefühlen, die auf sinnlichen Triebfedern basieren, ist wichtig, weil das moralische Gesetz nicht nur unabhängig von äußeren Sanktionen sozialer Art ist, sondern auch unabhängig von ‚inneren Sanktionen‘ in Form von Gefühlen, die ihren Ursprung im menschlichen Glücksstreben haben. So mag jemand z.B. enttäuscht darüber sein, dass er im Spiel verloren hat, obwohl er deshalb keinerlei soziale Sanktionen (Einforderung von Spielschulden etc.) zu befürchten hat. Aber dieses Gefühl der Enttäuschung hat seinen Ursprung in der Sinnenwelt, weil es im Dienst der subjektiven Wünsche und Bedürfnisse des individuellen Glücksstrebens steht, und ist deshalb kein moralisches Gefühl. Wenn man also – etwas vereinfachend – davon spricht, dass es ein Kennzeichen moralischen Handelns ist, dass es unabhängig von der Furcht vor äußeren Sanktionen ist, dann ist der Begriff der äußeren Sanktion sehr weit zu fassen und umfasst nicht nur soziale Sanktionen, sondern alle Sanktionen, die sinnlich vermittelt und deshalb heteronom bestimmt sind.

¹⁶⁷ Alle Glücksvorstellungen, um deren Verfolgung es bei der Klugheit und der Geschicklichkeit geht, fallen unter das ‚Prinzip der Eigenliebe‘. Dieser für Kants Anthropologie zentrale Begriff wird im Folgenden noch Gegenstand unseres Interesses sein.

dass er seinem Gewissen folgt bzw. moralisch handelt. Und von der Stimme des Gewissens würden wir auch nicht sprechen, wenn jemand nur deshalb anderen Menschen freundlich begegnet, weil er befürchtet, dass ein unfreundliches Auftreten seinen Ruf schädigen könnte. Die objektive Nötigung, die in der Begegnung mit dem Moralgesetz erfahren wird, ist also von ganz anderer Art als die subjektive Nötigung, die von den hypothetischen Imperativen der Klugheit ausgeht. Es gibt zwar auch die Angst, die moralische Selbstachtung zu verlieren. Dieses Gefühl unterscheidet sich aber deutlich von den zuvor erwähnten Gefühlen der Furcht, weil es nicht die Ursache für die Anerkennung des moralischen Gesetzes, sondern ihre Wirkung ist. Kant weist immer wieder mit Nachdruck darauf hin, dass spezifisch moralische Gefühle wie die Achtung für das Moralgesetz, moralische Selbstachtung, moralische Unzufriedenheit, Seelenruhe und Gewissensbisse eine *Wirkung* der moralischen Selbsterfahrung und der Anerkennung der daraus hervorgehenden Verpflichtung sind.¹⁶⁸ Vor dem Verlust der moralischen Selbstachtung oder den Gewissensbissen bräuchte man keine Angst zu haben, hätte man das moralische Gesetz nicht bereits als Maßstab anerkannt. Die Angst, von der im sittlichen Kontext gelegentlich die Rede ist, darf also nicht mit der Furcht verwechselt werden, die im Scheitern beim Verfolgen außermoralischer Glücksziele begründet ist. Deshalb konkurriert z.B. auch Freuds Theorie des Über-Ichs nicht mit der kantischen These vom Faktum der Vernunft. Denn Freud behauptet, dass das Über-Ich aus einer Internalisierung äußerer Sanktionen in Form von gesellschaftlichen und elterlichen Normen hervorgeht und sich ganz am Realitätsprinzip orientiert, indem es das Ich vor potentiellen Gefahren warnt, die sich von der Verletzung dieser Normen durch eine Befriedigung spontaner Wünsche für seine soziale Stellung ergeben. Da die Über-Ich-Instanz also auf der Grundlage des Realitätsprinzips konzipiert ist, das ganz im Dienst des individuellen Glücksstrebens steht, kann sie bestenfalls zur Erklärung von Klugheitskalkülen beitragen.¹⁶⁹

Bevor wir im nächsten Abschnitt auf die Bedeutung zu sprechen kommen, die Kants Lehre vom Faktum der Vernunft für seine deontologische Moralbegründung hat, ist es ratsam, den zurückgelegten Argumentationsweg thesenartig zusammenzufassen und auf diese Weise noch einmal zu vergegenwärtigen, worin nach Kant die Eigenart der sittlichen Einsicht als einer Erkenntnis des Unbedingt-Praktischen besteht:

(1) Kant verbindet mit seiner Ethik den Anspruch, als erster die wesentlich im sittlichen Bewusstsein implizierte unbedingte Forderung zum Tun und Unterlassen begrifflich angemessen expliziert zu haben¹⁷⁰, wobei es ihm bei seiner Analyse der vorphilosophischen Moralität darauf ankommt, die sittliche Einsicht als *vernünftige* Erkenntnis auszuweisen, ohne dabei die spezifische Eigenart dieser *praktischen* Vernünftigkeit aus dem Blick zu verlieren, zu der die Einheit von Erkenntnis und Gefühl („der Stein des Weisen“) gehört.¹⁷¹

(2) Zu diesem eigentümlichen Charakter der Vernunft im Praktischen gehört ferner, dass sich ihre Wirklichkeit ausschließlich im Handeln zeigt. Zwar bekundet die praktische Vernunft ihre Realität ‚von ihr selbst her‘, indem sie aus sich heraus praktisch ist und sich spontan und unwiderstehlich aufdrängt: „Wenn die Vernunft praktisch ist, so beweist sie ihre und ihrer Begriffe Realität durch die That.“¹⁷² Diese Erfahrung wird uns aber nur dann zuteil, wenn wir damit beginnen, subjektive Handlungsregeln zu formen, also dann, wenn wir darüber nachdenken, wie wir handeln wollen. Demnach ist es ein wesentliches Kennzeichen der sittlichen Einsicht, dass sie ein passives Element in Form der Erfahrung eines

¹⁶⁸ Vgl. z.B. KpV V: 38, 147.

¹⁶⁹ Die vorgenommene phänomenale Unterscheidung zwischen Klugheit und Sittlichkeit und den für sie charakteristischen Gefühlen hat von Überlegungen in SILBER 1960/1961 profitiert.

¹⁷⁰ Dieser Anspruch wird deutlich in Textpassagen wie KpV V: 64, Z. 6–8.

¹⁷¹ Vgl. HENRICH 1973.

¹⁷² KpV V: 3.

unbedingten Anspruchs enthält. Und es ist eben diese passive Komponente der sittlichen Selbsterfahrung, die uns erkennen lässt, dass die Vernunft aus sich heraus praktisch-gesetzgebend und deshalb unabhängig von empirischen Einflüssen ist. Aber die spontane Eigeninitiative der reinen praktischen Vernunft erfahren wir nur, wenn wir den praktischen, noumenalen und aktiven Erste-Person-Standpunkt einnehmen, der vom theoretischen ganz verschieden ist.

(3) Durch den in jedem Willensakt durch spontane Vernunftaktivität notwendig ergehenden Anspruch, nach dem uneingeschränkt Guten zu fragen und entsprechend zu handeln, wird uns bewusst, dass wir an ein kategorisches Moralprinzip gebunden sind, das von uns entgegen allen sich ihm widersetzenden Neigungen, Wünschen und Gefühlen Gehorsam verlangt. Unser subjektives Verlangen wird auf diese Weise durch ein vernünftiges und objektives Ideal infrage gestellt, das uns sagt, was wir tun sollen. Konkret erfahren wir diesen Anspruch durch die alltäglichen Erfahrungen von Pflicht und Schuld, durch das Bewusstsein einer Kraft, die alle entgegenstehenden Hindernisse zu überwinden vermag, und durch verschiedene Gefühle, die an diesem vernünftigen Verlangen partizipieren und es vermitteln: das Wohlgefallen an der guten Handlung, Gewissensbisse, Reue, das Gefühl, moralisch wertlos zu sein etc.

(4) Weil sich diese unbedingte Forderung der praktischen Vernunft nur im Handeln erschließt und auch dann nur vermittelt durch empirische Erfahrung, handelt es sich bei der kantischen Metaphysik des Moralgesetzes nicht um eine Form von platonischem Intuitionismus.¹⁷³ Das unbedingte Willensprinzip ist kein Gegenstand einer Intuition, die unserem erkennenden Geist *modo directo* bzw. *intentione recta* zugänglich wäre, sondern wird uns durch den Einfluss bewusst, den es auf unser praktisches Überlegen ausübt. Deshalb kann es auch immer nur ‚nachträglich‘ durch Reflexion und Analyse aus der empirischen Erfahrung erschlossen werden.

(5) Aus diesem Reflexionsprozess geht dann auch hervor, dass das Bewusstsein einer unbedingten Verpflichtung *ipso facto* (ohne jede weitere Begründung, etwa in Form einer Deduktion) die objektive Geltung des in ihr implizierten praktischen Anspruchs des unbedingten Moralgesetzes ausweist. Der sittliche Anspruch muss folglich als reine Faktizität hingenommen werden. Und dass dies keine Immunisierungsstrategie, sondern die angemessene Vorgehensweise der Vernunft im Praktischen ist, kann wiederum nur durch den Hinweis auf die spezifische Eigenart der praktischen Vernunft im Unterschied zur theoretischen plausibel gemacht werden.

(6) Die behauptete Koinzidenz von Sein und Sollen erklärt sich durch das praktisch-reflexive Selbstverhältnis des Menschen, dessen normative Struktur ein Faktum des menschlichen Lebens ist. Sie kann also weder durch den Nachweis eines naturalistischen noch durch den Nachweis eines Sein-Sollen-Fehlschlusses als Paradoxie entlarvt werden.¹⁷⁴ Vielmehr handelt es sich bei dieser Einheit von Sein und Sollen um eine anthropologische Grundkonstante, die von den durch Hume und Moore angestellten semantischen Überlegungen nicht berührt wird. Es hat keinen Sinn zu fragen, warum wir nach dem in einem uneingeschränkten Sinne Richtigen fragen. Der damit verbundene unbedingte Anspruch findet unsere Zustimmung, weil wir in ihm unsere höchste Bestimmung erkennen.

(7) Und schließlich ist mit Beck und anderen zu sagen, dass der Punkt, auf den es Kant bei seiner Analyse des sittlichen Bewusstseins ankommt, die Behauptung ist, dass jeder Willensakt einen Grundsatz der reinen Vernunft enthält.¹⁷⁵

¹⁷³ Vgl. BECK 1960/1961; BECK 1960, 166ff.

¹⁷⁴ Vgl. HÖFFE 1992a, 202–207.

¹⁷⁵ Vgl. BECK 1960, 169.

1.6 Faktum der Vernunft, Deontologie und intelligible Welt: Das moralisch Gute ist kein Gegenstand, sondern eine inhärente Eigenschaft des Willens

Bereits am Anfang unserer Überlegungen zu Kants Grundlegung der Ethik¹⁷⁶ hatte ich – ohne eingehende Erläuterung – darauf hingewiesen, dass das Moralgesetz nach Kant kein *Gegenstand des Willens* ist, der als Mittel zu übergeordneten Zielen *gewählt* wird.¹⁷⁷ Die Bedeutung dieser These wird in ihrer ganzen Tragweite aber erst auf dem Hintergrund der vorausgegangenen Überlegungen zum Faktum der Vernunft verständlich, die in der Feststellung kulminierten, dass jeder Willensakt¹⁷⁸ einen Grundsatz der reinen Vernunft *enthält*. Die anti-teleologische Stoßrichtung dieser Aussage gilt es nun weiter zu entfalten, damit deutlich wird, in welchem Sinne die kantische Ethik *deontologisch* ist.

Es wäre ein schwerwiegendes Missverständnis, würde man die von Kant wiederholt geäußerte Auffassung, wonach die Vernunft aus sich heraus ein Moralprinzip aufstellt¹⁷⁹, so verstehen, als sei dieses Prinzip ein Gegenstand des Willens, dessen Geltung darauf beruht, dass wir es in einem Wahlakt zum Ziel unseres menschlichen Strebens machen und auf diese Weise anerkennen. Wir können und sollen zwar darüber entscheiden, ob wir dem Gesetz Folge leisten wollen oder nicht. Und in diesem Sinne ist das Moralgesetz ein Gegenstand unserer Wahl. Aber dieser Entscheidung über unsere Konformität mit dem Moralgesetz im Handeln, die immer wieder neu zu treffen ist, geht seine *unverfügbare* Präsenz in unserem praktischen Selbstbewusstsein voraus, die in jedem Willensakt in Form eines unbedingten Anspruchs erfahren wird, auch (und vielleicht gerade) dann, wenn wir uns explizit dafür entscheiden, das Gesetz nicht zur Maxime unseres Handelns zu machen. Das ist der Sinn der Behauptung, dass wir uns des Moralgesetzes und der mit ihm einhergehenden Kraft der Einschränkung¹⁸⁰ *unmittelbar* bewusst werden, sobald wir damit beginnen, Handlungsmaximen zu formen.¹⁸¹ Unmittelbar ist dieses Bewusstsein deshalb, weil die

¹⁷⁶ Vgl. Abschnitt 1.1.

¹⁷⁷ Mulholland hat die Bedeutung dieser These und ihre Implikationen sehr klar herausgearbeitet in MULHOLLAND 1990, S. 29ff.

¹⁷⁸ Kant spricht häufig kontrastierend von ‚Wille‘ und ‚Willkür‘, um auf diese Weise zwei verschiedene Funktionen der praktischen Vernunft deutlich voneinander zu unterscheiden. ‚Wille‘ steht in dieser Unterscheidung für einen sehr gefüllten Begriff, nämlich für die *kognitive* (und das heißt im Praktischen: gesetzgebende) Fähigkeit, die der praktischen Vernunft durch das ihr inhärente Moralgesetz zukommt. Der Wille ist dann nichts anderes als die praktische Vernunft selbst. Der Begriff der Willkür steht hingegen für die *konative* Kraft, die der praktischen Vernunft hinsichtlich des Hervorbringens von Objekten durch Handeln zukommt, und bezeichnet deshalb das Vermögen, unter verschiedenen Handlungsmöglichkeiten zu wählen, indem man Handlungspräferenzen zum Ausdruck bringt. Während die Willkür also ein Begehungsvermögen darstellt, das in Beziehung zu Handlungen steht, geht es dem Willen als Begehungsvermögen ausschließlich um den Bestimmungsgrund der Willkür. (Vgl. MS VI: 213.) Ich werde mich in meinem Sprachgebrauch an diese Unterscheidung halten und spreche nur dann vom ‚Willen‘, wenn ich die praktische Vernunft als Ursprung der praktischen Erkenntnis meine, und nur dann von ‚Willkür‘, wenn es um das Wahlvermögen im Hinblick auf Handlungen geht. Kant selbst hält diese terminologische Unterscheidung nicht immer konsequent durch.

¹⁷⁹ Das ist etwa die Bedeutung der Aussage, dass die praktische Vernunft *gesetzgebend* ist. (Vgl. KpV V: 31.)

¹⁸⁰ Wir empfinden die Wirkung, die das Bewusstsein des Moralgesetzes auf uns ausübt, als eine Einschränkung bzw. einen Zwang, weil sie häufig eine Gegenkraft zu dem ‚Druck‘ darstellt, der von unseren naturwüchsigen Neigungen und Wünschen ausgeht.

¹⁸¹ Vgl. KpV V: 29. Diese Unmittelbarkeit der Willensbestimmung durch das Gesetz ist auch maßgeblich für Kants Konzeption des sittlichen Werts von Handlungen: „Das Wesentliche alles sittlichen Werts der Handlungen kommt darauf an, daß das moralische Gesetz *unmittelbar* den Willen bestimme.“ (KpV V: 71, Hervorhebung ergänzt.)

Forderung, die vom Moralgesetz auf unsere praktischen Überlegungen ausgeht, kein Gegenstand der Entscheidung ist. Seine Geltung entzieht sich ganz und gar unserer Verfügbarkeit. Außerdem ist mit der Unmittelbarkeit dieses Anspruchs bereits auch unlösbar seine Anerkennung verbunden. Denn in der sittlichen Einsicht – so hatten unsere Analysen zur Eigenart der Vernunft im Praktischen gezeigt – erkennt das Handlungssubjekt, dass es sich immer schon auf den erfahrenen unbedingten Anspruch hin versteht und sich auf ihn hin verstehen muss, um eine praktische Identität auszuprägen. Deshalb gilt für die sittliche Einsicht: „Ohne einen Akt der Zustimmung gibt es keine Erkenntnis des Guten.“¹⁸² Und an dieser ursprünglichen, spontanen Zustimmung der Vernunft ändert auch die Tatsache nichts, dass wir unter dem Einfluss von gegenläufigen sinnlichen Antrieben im konkreten Einzelfall dem Anspruch des Moralgesetzes ganz offenkundig immer wieder zuwiderhandeln.¹⁸³

Dass die Geltung des unbedingten Anspruchs, der durch das Bewusstsein des Moralgesetzes ergeht, nicht darauf beruht, dass wir das Moralgesetz zum Ziel unseres Strebens machen, sondern dass sie sich unserer Verfügbarkeit entzieht, weil das Moralgesetz in der unbegreiflichen Tiefe unserer noumenalen ‚Natur‘¹⁸⁴ verwurzelt ist, kommt z.B. in einer Textpassage in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* zum Ausdruck, in der Kant behauptet, dass selbst der schlimmste Bösewicht, wenn er nur seine praktische Vernunft gebraucht und man ihn dabei gegebenenfalls durch den Hinweis auf entsprechende Phänomene unterstützt, sich eines guten Willens bewusst ist, dessen interne Gesetzmäßigkeit der letzte Maßstab seines Handelns ist:

„Es ist niemand, selbst der ärgste Bösewicht, wenn er nur sonst Vernunft zu gebrauchen gewohnt ist, der nicht, wenn man ihm Beispiele der Redlichkeit in Absichten, der Standhaftigkeit in Befolgung guter Maximen, der Theilnehmung und des allgemeinen Wohlwollens (und noch dazu mit großen Aufopferungen von Vortheilen und Gemächlichkeit verbunden) vorlegt, nicht wünsche, daß er auch so gesinnt sein möchte. Er kann es aber nur wegen seiner Neigungen und Antriebe nicht wohl in sich zu Stande bringen, wobei er dennoch zugleich wünscht, von solchen ihm selbst lästigen Neigungen frei zu sein. Er beweiset hiedurch also, daß er mit einem Willen, der von Antrieben der Sinnlichkeit frei ist, sich in Gedanken in eine ganz andere Ordnung der Dinge versetze, als die seiner Begierden im Felde der Sinnlichkeit, weil er von jenem Wunsche keine Vergnügung der Begierden, mithin keinen für irgend eine seiner wirklichen oder sonst erdenklichen Neigungen befriedigenden Zustand (denn dadurch würde selbst die Idee, welche ihm den Wunsch ablockt, ihre Vorzüglichkeit einbüßen), sondern nur einen größeren inneren Werth seiner Person erwarten kann. Diese bessere Person glaubt er aber zu sein, wenn er sich in den Standpunkt eines Gliedes der Verstandeswelt versetzt, dazu die Idee der Freiheit, d.i. Unabhängigkeit von bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt, ihn unwillkürlich nöthigt, und in

¹⁸² HENRICH 1973, 228.

¹⁸³ Begrifflich sind also drei Stufen der sittlichen Einsicht zu unterscheiden: (a) das Bewusstsein des Moralgesetzes, (b) die Anerkennung seines unbedingten Anspruchs und (c) die Entscheidung, ihm Folge zu leisten.

¹⁸⁴ Ich spreche gelegentlich von der noumenalen bzw. von der phänomenalen ‚Natur‘ des Menschen. Diese Redeweise ist aber nicht *ontologisch* zu verstehen, im Sinne eines Substanz-Dualismus. Mit dieser Unterscheidung soll lediglich auf zwei *Aspekte* des Menschseins hingewiesen werden. (Vgl. Abschnitt 1.3.) Um das deutlich zu machen, setze ich den Begriff ‚Natur‘ in diesem Zusammenhang immer in Anführungszeichen. Die Verwurzelung des Moralgesetzes in der noumenalen Welt kommt in folgendem Abschnitt aus der *Metaphysik der Sitten* zum Ausdruck: „Der Mensch betrachtet sich in dem Bewußtsein einer Pflicht gegen sich selbst, als Subjekt derselben, in zwiefacher Qualität: erstlich als Sinnenwesen, d.i. als Mensch (zu einer der Thierarten gehörig); dann aber auch als Vernunftwesen (nicht blos vernünftiges Wesen, weil die Vernunft nach ihrem theoretischen Vermögen wohl auch die Qualität eines lebenden körperlichen Wesens sein könnte), welches kein Sinn erreicht und das sich nur in moralisch-praktischen Verhältnissen, wo die unbegreifliche Eigenschaft der Freiheit sich durch den Einfluß der Vernunft auf den innerlich gesetzgebenden Willen offenbar macht, erkennen läßt.“ (MS VI: 418.)

welchem er sich eines guten Willens bewußt ist, der für seinen bösen Willen als Gliedes der Sinnenwelt nach seinem eigenen Geständnisse das Gesetz ausmacht, dessen Ansehen er kennt, indem er es übertritt. Das moralische Sollen ist also eigenes nothwendiges Wollen als Gliedes einer intelligiblen Welt und wird nur so fern von ihm als Sollen gedacht, als er sich zugleich wie ein Glied der Sinnenwelt betrachtet.“¹⁸⁵

Kant behauptet hier, dass das Bewusstsein des Moralgesetzes, das in jedem Vernunftwesen einen guten Willen konstituiert, untrennbar mit dem menschlichen Willen verbunden ist, weil dessen Autorität selbst dann noch erkannt und anerkannt wird, wenn sie im Handeln faktisch missachtet wird. Auch derjenige, dem es wegen des Einflusses seiner sinnlichen Antriebe und Neigungen nicht gelingt, in Übereinstimmung mit dem Moralgesetz zu handeln, ist sich noch bei seiner Übertretung eines – wenigstens als Anspruch oder als Anklage erfahrenen – guten Willens und dessen interner Gesetzmäßigkeit bewusst, wenn er nur seine praktische Vernunft gebraucht. Wenn das stimmt, kann die Gültigkeit des unbedingten Anspruchs, der vom Moralgesetz ausgeht, unmöglich davon abhängen, ob wir das Gesetz in einem Wahlakt zum Gegenstand unseres Willens und damit zum Ziel unseres Strebens machen. Stattdessen müssen wir uns das Moralgesetz als eine *inhärente Eigenschaft* der praktischen Vernunft vorstellen, die sich uns aufgrund unserer moralischen Anlage unwiderstehlich aufdrängt: „Dieser Grundsatz bedarf keines Suchens und keiner Erfindung; er ist längst in aller Menschen Vernunft gewesen und ihrem Wesen einverleibt ...“¹⁸⁶ Und der als moralisches Sollen erfahrene Anspruch ist folglich nichts anderes als das eigene notwendige Wollen des Menschen, insofern er sich selbst als Glied einer reinen Verstandeswelt vorstellt.

Kant kommt es also auf die Feststellung an, dass das oberste Moralprinzip ein in unserem praktischen Selbstbewusstsein verankertes Gesetz ist, dem wir unmittelbar unterworfen sind und das von uns verlangt, dass wir unsere Willkür nach ihm bestimmen, *noch bevor* wir damit beginnen, uns konkrete inhaltliche Handlungsziele zu setzen. Seiner Meinung nach existiert im Willen ein rationales Prinzip, das unabhängig davon ist, ob seine faktische Ausrichtung moralisch oder unmoralisch, klug oder unklug ist. Und deshalb wählt die praktische Vernunft nicht nur zwischen verschiedenen Mitteln zu einem vom unteren Begehungsvermögen¹⁸⁷ vorgegebenen Zweck, sondern zielt als reine Vernunft in ihrem realen Gebrauch stets auf unbedingte Bedingungen des Handelns. Die Kernthese der kantischen Ethik, derzufolge reine Vernunft praktisch sein kann, ist also identisch mit der Aussage, dass es ein unbedingtes praktisches Gesetz in unserem Willen gibt, das nicht auf unseren kontingenten und empirisch zu bestimmenden Begierden und Wünschen beruht.¹⁸⁸ Und diese transzendentalphilosophische¹⁸⁹ Behauptung ist eine unumgängliche Implikation der kantischen Lehre vom Faktum der Vernunft, wonach wir das Moralgesetz als eine un-

¹⁸⁵ GMS IV: 454–455 (Hervorhebungen ergänzt). Vgl. auch RGV VI: 36.

¹⁸⁶ KpV V: 105. Vgl. auch RGV VI: 36.

¹⁸⁷ Die anthropologische Unterscheidung zwischen einem unteren und einem oberen Begehungsvermögen ist eng verbunden mit der epistemologischen Unterscheidung zwischen Sinnlichkeit und Verstand. Damit soll auf einen qualitativen Unterschied zwischen sinnlichen und rationalen Strebungen im Menschen hingewiesen werden. Zwecke, die aus dem unteren, sinnlichen Begehungsvermögen hervorgehen, orientieren sich an unserem Verlangen nach Lust und sind von den Gefühlen der Annehmlichkeit und Unannehmlichkeit geleitet. (Vgl. z.B. BECK 1960, 94ff.) Mit dieser anthropologischen Grundspannung werden wir uns im Folgenden noch eingehend befassen.

¹⁸⁸ Vgl. BECK 1960, 40f.

¹⁸⁹ Man könnte auch von einer ‚metaphysischen Behauptung‘ sprechen. Allerdings wäre der Begriff ‚metaphysisch‘ dann ausschließlich praktisch, also im Sinne einer Metaphysik der *Sitten* zu verstehen. Es handelt sich bei der These, dass jeder Willensakt ein unbedingtes praktisches Gesetz enthält, ausschließlich in dem Sinne um eine metaphysische Aussage, dass sie Teil eines Systems der Erkenntnis a priori aus bloßen Begriffen ist, das jede praktische Philosophie notwendig konstituiert, deren Gegenstand – wie bei Kant – die Freiheit der Willkür ist. (Vgl. MS VI: 216.)

bezweifelbare Faktizität innerhalb der spontanen Aktivität der praktischen Vernunft entdecken, und zwar nicht *modo directo*, sondern reflexiv.

Aber widerspricht diese Behauptung nicht der Tatsache, dass Kant das oberste Moralprinzip in der sogenannten Zweck-an-sich-Formel mit Hilfe des Zweckbegriffs expliziert? In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* schreibt er: „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.“¹⁹⁰ Wird hier nicht, gewissermaßen durch die Hintertür, doch ein Gegenstand des Willens als letzter Maßstab der Moralität eingeführt und folglich eine teleologische Grundlegung der Moral vorgeschlagen? Als ein weiteres Indiz, das scheinbar in diese Richtung weist, könnte man anführen, dass Kant wiederholt behauptet, dass menschliches Handeln grundsätzlich zielgerichtet ist.¹⁹¹ Es handelt sich hierbei aber nur um eine vermeintliche Inkonsistenz. Denn Kant nennt den in der Zweck-an-sich-Formel implizierten Zweck ausdrücklich einen *negativen Zweck* und fügt erläuternd hinzu, dass er nicht als „ein zu bewirkender, sondern selbstständiger Zweck“¹⁹² zu verstehen sei. Damit will er sagen, dass der negative Zweck der Achtung der Menschheit in jeder Person als einem Zweck-an-sich kein inhaltliches (materiales) Ziel des Handelns im Sinne eines Gegenstandes des menschlichen Willens ist, dessen Vorstellung den Willen dazu bewegt, ein entsprechendes Objekt hervorzubringen. Der in der Zweck-an-sich-Formel geforderte objektive, weil durch bloße Vernunft gegebene, Zweck kann also nicht die Art von Gegenstand sein, der als inhaltliche Zielsetzung von Handlungen infrage kommt. Stattdessen handelt es sich dabei um eine einschränkende Vorstellung, die *in jedem Wollen* zu respektieren ist, vorgängig zu jeder Ausrichtung auf konkrete Zwecke, die wir zu verfolgen beabsichtigen. Auch in der Zweck-an-sich-Formel, die vom Zweckbegriff Gebrauch macht, rekuriert Kant also nicht auf einen Gegenstand des Willens, der als materiales Handlungsziel oder Mittel zu übergeordneten Zielen gewählt wird. Der erwähnte negative Zweck ist als eine Explikation jener unmittelbar-normativen Willensbestimmung durch ein unbedingtes Moralgesetz zu verstehen, die sich im Faktum der Vernunft dokumentiert. Wenn Kant aber sagt, dass jede menschliche Handlung notwendig zielgerichtet ist, dann ist das nicht nur im Sinne der Aussage zu verstehen, dass im Handeln, wenn auch vielleicht kein materiales, so doch wenigstens das formal-negative Ziel der Achtung vor der Menschheit in jedem Menschen ‚verfolgt‘ wird, das wir als Vernunftwesen zu respektieren wünschen, sondern im Sinne der These – und damit widerspreche ich einer Behauptung Korsgaards¹⁹³ –, dass jede Handlung notwendig ein *materiales* Ziel hat, an dem wir Gefallen gefunden haben und das wir zu verwirklichen suchen.¹⁹⁴ Im Falle des *moralischen* Handelns kommt es allerdings in erster Linie darauf an, dass durch unser Handeln Achtung für die Menschheit als einem Zweck-an-sich-selbst zum Ausdruck kommt. Denn als Zweck-an-sich-selbst ist der Mensch die einschränkende Bedingung aller materialen Zwecksetzungen. Und auch bei diesem negativen Zweck handelt es sich um

¹⁹⁰ GMS IV: 429.

¹⁹¹ Diese generelle Zielorientierung von Handlungen sei hier zunächst einmal in dem weiten Sinne verstanden, wonach jede Handlung *entweder* eine formalen *oder* einen materialen Zweck hat. (Vgl. z.B. GMS IV: 427; MS VI: 381, 384–385, 389; KpV V: 34; RGV VI: 4, 6–7-Fußnote; TP VIII: 279.) Im Folgenden werde ich diese Aussage dann allerdings dahingehend spezifizieren, dass nach Kant jede Handlung notwendig einen *materialen* Zweck hat.

¹⁹² GMS IV: 437.

¹⁹³ Vgl. KORSGAARD 1997, 316.

¹⁹⁴ In diesem Sinne schreibt Kant z.B.: „Nun ist freilich unleugbar, daß alles Wollen auch einen Gegenstand, mithin eine Materie haben müsse ...“ (KpV V: 34.) An anderer Stelle schreibt er: „Zweck ist ein Gegenstand der freien Willkür, dessen Vorstellung diese zu einer Handlung bestimmt (wodurch jener hervorgebracht wird). Eine jede Handlung hat also ihren Zweck ...“ (MS VI: 384–385.) Und wieder an anderer Stelle heißt es: „Da nun keine freie Handlung möglich ist, ohne daß der Handelnde hiebei zugleich einen Zweck (als Materie der Willkür) beabsichtigte, so muß ...“ (MS VI: 389.)

einen Gegenstand des Willens, allerdings nicht um einen Gegenstand, den es hervorzu- bringen gilt. Wie diese Überlegungen zum Zweckbegriff zeigen, ist die Rede von Zwecken bzw. Zielen wegen ihrer Vieldeutigkeit kein hinreichendes Kriterium für die Unterscheidung zwischen deontologischer und teleologischer Moralbegründung.

Charakteristisch für Kants deontologische Grundlegung der Moral ist, dass das oberste Moralprinzip kein Mittel zu übergeordneten Zielen und folglich auch kein Mittel zum Zwecke eines Guten ist, das erklären müsste, warum wir das Moralgesetz anerkennen.¹⁹⁵ Und diese eigentümliche Zweckfreiheit des obersten Moralprinzips ist eine wesentliche transzendentalphilosophische Implikation der für das Faktum der Vernunft charakteristischen Phänomene der Erfahrung von Pflicht und Schuld. Auf ihre Bedeutung muss deshalb auch nachdrücklich hingewiesen werden. Denn nur so wird deutlich, dass Kants Grundlegung der Ethik sich deutlich von vielen anderen moralphilosophischen Entwürfen unterscheidet, die ebenfalls als deontologisch bezeichnet werden, weil sie *in einem starken (transzendentalphilosophischen) Sinne* deontologisch ist.

Ein skizzenhafter Vergleich mit der deontologischen Moralkonzeption von John Rawls soll das verdeutlichen. Bei dieser Gegenüberstellung handelt es sich allerdings nur um einen *Strukturvergleich*. Unser Interesse an der Moralphilosophie von Rawls bleibt auf die von ihm vorgeschlagene Verhältnisbestimmung der Begriffe des Richtigen und des Guten beschränkt. Jeder weitergehendere Vergleich müsste nämlich in Betracht ziehen, dass die beiden moralphilosophischen Modelle trotz gewisser Ähnlichkeiten z.T. ganz unterschiedliche Zielsetzungen verfolgen. So wird man etwa, um nur einen markanten Unterschied zu nennen, die Gerechtigkeitsprinzipien bei Rawls nicht einfach mit dem obersten Moralprinzip Kants vergleichen können, weil sich die Rawlssche Theorie der Gerechtigkeit von Anfang an als eine Theorie der *politischen Gerechtigkeit* versteht. Wenn wir uns hier also mit dem Verhältnis von Richtigem und Gutem in der Gerechtigkeitstheorie von Rawls befassen, dann nur deshalb, weil auf diesem Hintergrund die Konturen von Kants deontologischer Grundlegung der Ethik noch schärfer hervortreten. Alles andere würde den Rahmen dieser Studie sprengen.¹⁹⁶

Analog zu Kant¹⁹⁷ bestimmt auch Rawls seine Moralkonzeption in Abgrenzung zu ethischen Theorien teleologischer Provenienz.¹⁹⁸ So bezeichnet er seine Ethik als deontologisch¹⁹⁹, weil sie das Richtige nicht als Maximierung eines außermoralisch Guten begreift. Den angemessenen normativen Ausgangspunkt der sozialetischen Reflexion, von dem er glaubt, dass er in einer als ‚Urzustand‘ bezeichneten vernünftigen und fairen Ausgangssituation von freien und gleichen Menschen mit einer gewissen Notwendigkeit gewählt würde²⁰⁰, bestimmt Rawls mit zwei Grundsätzen: zum einem mit dem ‚Grundsatz der gleichen Freiheit für alle‘ und zum anderen mit dem ‚Differenzprinzip‘, das anordnet, dass die wirtschaftlichen und sozialen Ungleichheiten auf solche beschränkt bleiben sollen, die im

¹⁹⁵ Das wäre auch inkompatibel mit Kants Theorie einer spezifisch sittlichen Motivation, wie wir im Folgenden noch sehen werden.

¹⁹⁶ Eine weitergehende vergleichende Darstellung findet sich z.B. in HÖFFE 1984.

¹⁹⁷ Vgl. dazu vor allem seine Überlegungen zum sogenannten ‚Paradoxon der Methode‘, mit denen wir uns im Folgenden noch eingehend befassen werden. (KpV V: 62ff.)

¹⁹⁸ Um genau zu sein, müsste man formulieren: ‚in Abgrenzung zu einem bestimmten Typ von teleologischer Ethik‘. Denn der Begriff der teleologischen Ethik kann auf vielfache Weise bestimmt werden. (Vgl. RAWLS 1999, 26ff.) Und dementsprechend verschieden fallen dann auch die Begriffe von Deontologie aus, die sich davon abgrenzen.

¹⁹⁹ Die deutsche Übersetzung von *A Theory of Justice* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp) spricht zwar von ‚deontischen‘ im Unterschied zu ‚teleologischen‘ Theorien. Ich schließe mich aber dem m.E. verbreiteteren Sprachgebrauch an und spreche von ‚deontologischen‘ im Unterschied zu ‚teleologischen‘ Theorien. (Vgl. z.B. KUTSCHERA 1982, 63.)

²⁰⁰ Vgl. dazu RAWLS 1999, 10ff.

Interesse ‚von jedermann‘ sind.²⁰¹ Für das Verhältnis von Gutem und Richtigem, von menschlichem Glücksstreben und normativ-ethischen Leitvorstellungen, folgt daraus:

“In justice as fairness ... persons accept in advance a principle of equal liberty and they do this without a knowledge of their more particular ends. They implicitly agree, therefore, to conform their conceptions of their good to what the principles of justice require, or at least not to press claims which directly violate them. ... The principles of right, and so of justice, put limits on which satisfactions have value; they impose restrictions on what are reasonable conceptions of one’s good. In drawing up plans and in deciding on aspirations men are to take these constraints into account. ... We can express this by saying that in justice as fairness the concept of right is prior to that of the good.”²⁰²

Deontologisch ist die Theorie der Gerechtigkeit also genau in dem Sinne, dass in ihr Gerechtigkeitsprinzipien jedem Verfolgen von Zielen und den damit einhergehenden Effizienzerwägungen als normativ-einschränkende Leitvorstellungen vor- bzw. übergeordnet werden. Und damit unterscheidet sie sich von allen teleologischen Theorien, die in irgendeiner Form das Faktum des menschlichen Glücksstrebens zum Ausgangspunkt nehmen und die ethischen Prinzipien so konzipieren, dass sie – etwa in Form eines Glücksmaximierungskalküls – ganz in dessen Dienst stellen. Die Gerechtigkeitsprinzipien konstituieren eine Idealvorstellung, die deshalb primär ist, weil sie bereits im Ansatz die Richtung jeder Veränderung bestimmt:

“It may be thought that once the principles of justice are given precedence, then there is a dominant end that organizes our life after all. Yet this idea is based on a misunderstanding. To be sure the principles of justice are lexically prior to that of efficiency, and the first principle has precedence over the second. It follows that an ideal conception of the social order is set up which is to regulate the direction of change and the efforts of reform ...”²⁰³

Rawls’ Grundlegung der politischen Moral plädiert also für den unbedingten normativen Primat des Richtigen, sie kommt aber nicht ohne eine Theorie des Guten aus!²⁰⁴ Dass die Gerechtigkeitsprinzipien – wie bereits erwähnt – *Gegenstand einer Wahl* im sogenannten Urzustand sind, ist ein eindeutiges Indiz dafür:

“... I shall distinguish between two theories of the good. The reason for doing this is that in justice as fairness the concept of right is prior to that of the good. In contrast with teleological theories, something is good only if it fits into ways of life consistent with the principles of right already on hand. But to establish these principles it is necessary to rely on some notion of goodness, for we need assumptions about the parties’ motives in the original position. Since these assumptions must not jeopardize the prior place of the concept of right, the theory of the good used in arguing for the principles of justice is restricted to the bare essentials. This account of the good I call the thin theory: its purpose is to secure the premises about primary goods required to arrive at the principles of justice.”²⁰⁵ – “... we need what I have called the thin theory of the good to explain the rational preference for primary goods and to explicate the notion of rationality underlying the choice of principles in the original position. This theory is necessary to support the requisite premises from which the principles of justice are derived.”²⁰⁶

201 Vgl. RAWLS 1999, 26–27.

202 RAWLS 1999, 27–28.

203 RAWLS 1999, 495.

204 Vgl. RAWLS 1999, 347ff., 380ff.

205 RAWLS 1999, 347–348.

206 RAWLS 1999, 349.

Wenn die ethischen Grundprinzipien von uns gewählt werden und ihre Gültigkeit folglich dadurch erlangen, dass wir uns für sie entscheiden, dann verlangt das nach einer Erklärung, was die Menschen im Urzustand dazu bewegt, sich für diese Prinzipien zu entscheiden. Eben diese Klärung der Beweggründe (der Motivation) ist die vorrangige Aufgabe einer Theorie des Guten. Rawls besteht aber darauf, dass es, um die Wahl der Gerechtigkeitsgrundsätze plausibel zu machen, nur eine *schwache* Theorie des Guten braucht, die den Vorrang des Richtigen nicht gefährdet. Eine solche schwache Theorie des Guten umfasst nur diejenigen Grundgüter, die zur Herleitung der Gerechtigkeitsgrundsätze unerlässlich sind. Es handelt sich dabei um Güter, die sich jeder vernünftige Mensch als notwendige Vorbedingung für die Aufstellung und Ausführung seines Lebensplans wünscht, unabhängig davon, was er sich sonst im Einzelnen noch wünscht. Solche Grundgüter, von denen sich jeder ein Höchstmaß erhofft, weil sie die *conditio sine qua non* der Verfolgung seines Lebensplans sind, sind z.B. Freiheit, Chancen und Mittel zur Erreichung von Zielen (Vermögen, Einkommen). Aufgabe der schwachen Theorie des Guten ist also die Klärung der Frage, ob sich die im Namen der Gerechtigkeit geforderten Einschränkungen des persönlichen Freiheitsspielraums aus der Perspektive des Urzustands für den Menschen als gut erweisen, jedenfalls unter bestimmten Bedingungen wie denen einer wohlgeordneten Gesellschaft.²⁰⁷

Die von Rawls vorgeschlagene Moralbegründung ist also nur in einem schwachen Sinne²⁰⁸ deontologisch. Einerseits tritt sie für den Vorrang des Richtigen (der Gerechtigkeit) ein, durch den unser naturwüchsiges Glücksstreben von Anfang an bestimmten Einschränkungen unterworfen wird. Andererseits erkennt sie aber auch eine logische Abhängigkeit des Richtigen vom Guten an, eine gewisse Abhängigkeit der Ethik also von bestimmten Grundgütern, die nach Rawls den Begriff der Vernünftigkeit bestimmen und so eine für die Moral unverzichtbare Quelle der Motivation sind. Thesenartig kann man die Grundstruktur der Rawlsschen Moralphilosophie folgendermaßen zusammenfassen: Keine Ethik ohne den *normativen* Primat von einschränkenden Moralprinzipien und keine Begründung der Geltung dieser Prinzipien ohne Anerkennung des *anthropologischen* Primats von bestimmten Grundgütern (Freiheit, Chancen, Mittel zur Erlangung von Zielen etc.). Demzufolge sind die Gerechtigkeitsprinzipien Gegenstand einer Wahl, die durch das Streben nach dem Guten motiviert ist. Ihre Geltung ist von bestimmten Gütern abhängig, deren Wert im menschlichen Glücksstreben begründet ist. Allerdings werden dabei – und das ist der Sinn der Beschränkung auf eine *schwache* Theorie des Guten – nicht die *subjektiven* Güter in Betracht gezogen, die Gegenstand des *individuellen* Glücksstrebens sind, sondern – im Sinne einer naturrechtlichen Konzeption – nur bestimmte *objektiv-überindividuelle* Güter, nämlich diejenigen, die für jeden die notwendige Vorbedingung für die Ausführung seines persönlichen Lebensplanes sind, von dessen Verfolgung er sich sein Glück erhofft.

Rawls ist also mit Kant der Meinung, dass unsere ethischen Leitvorstellungen (im Falle von Rawls: die Gerechtigkeitsprinzipien) in der Rationalität²⁰⁹ des Menschen begründet sind.²¹⁰ Sein Begriff der Rationalität ist aber, jedenfalls an dieser Stelle, ein völlig anderer als der Kants. Denn die für die Wahl der Gerechtigkeitsprinzipien relevante Rationalität wird von Rawls durch den Wunsch nach bestimmten Grundgütern definiert. Es handelt sich dabei also um eine Form von Zweckrationalität.²¹¹ Deshalb braucht es die schwache

²⁰⁷ Vgl. RAWLS 1999, 496ff.

²⁰⁸ Dieser sprachliche Ausdruck ist nicht pejorativ zu verstehen.

²⁰⁹ Der Begriff ‚Rationalität‘ ist hier zunächst in dem weiten Sinne zu verstehen, der sowohl Kants Vernunftbegriff als auch Formen der Zweckrationalität umfasst.

²¹⁰ Vgl. RAWLS 1999, 222f.

²¹¹ Vgl. POGGE 1994, 191ff.

Theorie des Guten, welche die Motivationsfrage klärt. Die Rawlsschen Überlegungen zur Gerechtigkeit werden zwar durch den ‚Schleier der Unwissenheit‘ von Personen-spezifischen Interessen abgelöst. Aber sie bleiben durch die schwache Theorie des Guten mit den allgemeinen menschlichen Bedürfnissen und Interessen verbunden. In der Sprache Kants heißt das: Die Theorie der Gerechtigkeit von Rawls ist heteronom. Aber es handelt sich dabei nicht um die Heteronomie des Egoisten, dem es nur um den eigenen Nutzen geht.²¹² Ihre Abhängigkeit vom menschlichen Glücksstreben bleibt auf die Glücksperspektive ‚von jedermann‘ beschränkt. Rawls‘ Theorie der Gerechtigkeit ist also nur im schwachen Sinne deontologisch, weil der ihr zugrunde liegende Begriff der Rationalität ein schwacher, nämlich zweckrationaler ist.

Auf diesem Hintergrund tritt das eigentümliche Profil der kantischen Grundlegung der Ethik deutlich hervor. Im Unterschied zu der Konzeption von Rawls findet sich in Kants Grundlegung kein Rekurs auf eine – wie auch immer geartete – Theorie des Guten.²¹³ Kant meint, dass die bloße Einsicht, dass etwas im moralischen Sinne richtig ist, für vernünftige Wesen ein hinreichendes Motiv dafür ist, entsprechend zu handeln. Deshalb kann man die spezifisch kantische Antwort auf das Problem der moralischen Motivation folgendermaßen umschreiben: Man soll das Richtige tun, weil es richtig ist.²¹⁴ Die moralische Gutheit einer Person (ihr guter Wille) äußert sich darin, dass sie dasjenige tut, von dem sie überzeugt ist, dass es richtig und geboten ist, *und* es allein deshalb tut, weil es richtig und geboten ist. Der ergänzende Hinweis, dass man das Richtige tut, weil es gut ist, ist zum einen überflüssig, weil es keines weiteren Motivs als dem der Richtigkeit bedarf, und zum anderen ist er möglicherweise sogar ein Indiz für den fehlenden moralischen Charakter der Handlung, weil er vermuten lässt, dass der Handelnde sich von außermoralischen Erwägungen leiten lässt. Dieser vollständige Verzicht auf eine Begründung des Richtigen im Rekurs auf eine Theorie des Guten ist nur deshalb möglich, weil Kant davon überzeugt ist, dass der unbedingte Anspruch der Moral kein Gegenstand ist, über den wir mit einer Entscheidung befinden müssten, sondern eine Wirklichkeit, die ebenso tief in der Natur des Menschen verwurzelt ist wie unser naturwüchsiges Glücksstreben. Deshalb beginnt Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* entschieden mit dem Faktum, dass wir in der intelligiblen Welt leben und durch reine Ideen motiviert werden können.²¹⁵ Die Erfahrung der Moralität, wie sie sich im Faktum der Vernunft manifestiert, verweist uns auf unsere intelligible ‚Natur‘, deren Vorstellung in uns Achtung für das moralische Gesetz hervorruft und sich so als ein hinreichender Motivationsgrund für moralisches Handeln erweist: „So ist die ächte Triebfeder der reinen praktischen Vernunft beschaffen; sie ist keine andere als das reine moralische Gesetz selber, so fern es uns die Erhabenheit unserer eigenen übersinnlichen Existenz spüren lässt und subjectiv in Menschen, die sich zugleich ihres sinnlichen Daseins und der damit verbundenen Abhängigkeit von ihrer so fern sehr pathologisch afficirten

²¹² Der Begriff des Egoismus wird im Folgenden noch problematisiert und diskutiert.

²¹³ Kant kann bei der Begründung seiner Ethik nicht auf eine Theorie des Guten rekurren, weil er (offenbar im Unterschied zu Rawls) *alle* materialen Ziele unter den Begriff des Subjektiven subsumiert. Ihr Ursprung sind die seiner Meinung nach gänzlich subjektiven Neigungen des Menschen, denen allerdings eine unentbehrliche Funktion in seiner Handlungstheorie zukommt. Wenn man also davon ausginge, dass der Begriff des Guten *per definitionem* nur objektiv Gutes umfasst, dann müsste man sagen, dass es bei Kant überhaupt keine Theorie des Guten gibt. Denn bei ihm wird alles Materiale mit dem Subjektiven gleichgesetzt und der Begriff des moralisch Guten bleibt folglich auf das Formale beschränkt. Das entspricht aber nicht dem Sprachgebrauch Kants. Er beschränkt den Begriff des Guten nicht auf das Objektive, sondern spricht z.B. vom physischen Gut im Unterschied zum moralischen Gut. (Vgl. A VII: 277.) Deswegen werde ich im Folgenden bei der Explikation kantischen Gedankenguts ebenfalls von einem ‚außermoralischen Gut‘ sprechen.

²¹⁴ Vgl. z.B. KORSGAARD 1996a, 55, 60; RICKEN 1995a, 76. Kant verdeutlicht die spezifisch sittliche Motivation z.B. an folgenden Stellen: GMS IV: 398–399; KpV V: 45–46, 71, 72-Fußnote, 81, 85.

²¹⁵ Vgl. KORSGAARD 1996a, 170.

Natur bewußt sind, Achtung für ihre höhere Bestimmung wirkt.“²¹⁶ Im sittlichen Handeln verwirklicht der Mensch sich als metaphysisches Wesen und erfährt dadurch seine Zugehörigkeit zu einer metaphysischen Ordnung. Durch den Zwang, den das Moralgesetz auf seine Neigungen ausübt, erkennt der Handelnde ein von seinen Neigungen verschiedenes, ausschließlich von der praktischen Vernunft bestimmtes und deshalb freies Interesse an der sittlichen Handlung. Wir können diese übersinnliche Bestimmung, die uns durch das Bewusstsein des Moralgesetzes eröffnet wird, auch als Interesse an der eigenen Freiheit beschreiben.

Die Verwurzelung des moralischen Gesetzes in unserer noumenalen ‚Natur‘ und die damit verbundene rein moralische Motivationskraft ist somit der Ursprung der gesamten kantischen Ethik, weswegen Kants Grundlegung der Ethik in einem starken Sinne deontologisch ist. Die praktische Philosophie Kants baut auf der Erfahrung einer unbedingten Verpflichtung und der Analyse ihrer metaphysischen Implikationen auf. Es handelt sich dabei um eine spezifisch praktische Erfahrung, die sich nur *im Handeln*, dann aber mit großem Nachdruck erschließt. In der *Metaphysik der Sitten* sagt Kant: „... kein moralisches Prinzip gründet sich in der That, wie man wohl wähnt, auf irgend einem Gefühl, sondern ist wirklich nichts anders, als dunkel gedachte Metaphysik, die jedem Menschen in seiner Vernunftanlage beiwohnt ...“²¹⁷ Diese Aussage beschreibt das Fundament seiner praktischen Philosophie. Sie besagt, dass wir im praktischen Gebrauch unserer Vernunft die Welt aus der noumenalen Erste-Person-Perspektive betrachten, die allen Vernunftwesen gemeinsam ist. Diesen Gedanken bringt Kant u.a. auch mit der These zum Ausdruck, dass wir nicht anders als ‚unter der Idee der Freiheit‘ handeln können.²¹⁸ Weil uns die Freiheitsidee aber auf dem Weg über die theoretische Vernunft verschlossen bleibt, bedeutet das, dass der praktische Gebrauch der Vernunft schon im Ansatz eine völlig andere begriffliche Strukturierung unserer Welterfahrung verlangt.²¹⁹ Die beiden Standpunkte der theoretischen und der praktischen Vernunft sind konstitutiv für zwei ganz verschiedene, inkommensurable Weltbilder. Und die Sinnhaftigkeit der Metaphysik in der praktischen Philosophie im Unterschied zu ihrer Sinnlosigkeit in der theoretischen ist allein dadurch verbürgt, dass sie sich uns als unumgängliche Implikation der moralische Selbsterfahrung aufdrängt:

„... es ist unsere Vernunft selber, die sich durchs höchste und unbedingte praktische Gesetz und das Wesen, das sich dieses Gesetzes bewusst ist, (unsere eigene Person) als zur reinen Verstandeswelt gehörig und zwar sogar mit Bestimmung der Art, wie es als ein solches thätig sein könne, erkennt. So läßt sich begreifen, warum in dem ganzen Vernunftvermögen nur das Praktische dasjenige sein könne, welches uns über die Sinnenwelt hinaushilft und Erkenntnisse von einer übersinnlichen Ordnung und Verknüpfung verschaffe, die aber eben darum freilich nur so weit, als es gerade für die reine praktische Absicht nöthig ist, ausgedehnt werden können.“²²⁰

Dass das Moralgesetz nach Kant dadurch, dass es den Willen unmittelbar bestimmt, jeder inhaltlichen Zielsetzung des Willens vorausgeht und die intelligible Welt folglich im Praktischen gegenüber der empirischen den Vorrang hat, ist keine These, die ausschließlich für theoretisierende Moralphilosophen von Belang ist. Diese Moralkonzeption hat ganz konkrete praktische Auswirkungen auf die Lebensvollzüge des Menschen. Christine Korsgaard macht das mit Bezug auf das Reich der Zwecke deutlich, einer visionär-handlungsleitenden ethischen Zielvorstellung, die bei Kant die vollständige Harmonie der inhaltlichen Zwecke

²¹⁶ KpV V: 88.

²¹⁷ MS VI: 376.

²¹⁸ Vgl. GMS IV: 448. Vgl. auch GMS IV: 461.

²¹⁹ Vgl. MS VI: 217, 221, 225. Vgl. auch KORSGAARD 1996a, 173.

²²⁰ KpV V: 105–106. Vgl. auch MS VI: 221.

aller Individuen eines ethischen Gemeinwesens beschreibt, wobei sie die konkrete, lebenspraktische Auswirkung an je einem Beispiel aus dem Bereich der personalen und der politischen Ethik plausibel macht:

“The Kingdom of Ends is an ideal, not a goal. For the most part, our duty is to live as if it were real, not to bring it about that it is so. A Kantian doesn’t paternalize every time a loved one makes a poor choice; a Kantian doesn’t revolt every time the government makes a wrong decision. In the one case, respect for autonomy, in the other, respect for the rule of law, matter to her more than the content of the particular decisions which are made.”²²¹

Vor jedem Verfolgen von Zielen geht es also in der kantischen Moralphilosophie darum, Handlungsbedingungen zu schaffen, die wir unbedingt bejahen können, und diese Form der Aktivität geht mit einem gewissen Vorrang eines moralisch motivierten Unterlassens gegenüber dem Tun einher. So hat z.B. im Konfliktfall die Achtung vor der Autonomie und Personwürde jedes einzelnen Menschen immer Vorrang vor der Durchsetzung attraktiver politischer Utopien, weswegen wir diese unter keinen Umständen etwa um den Preis der Manipulation, der Unaufrichtigkeit oder der Grausamkeit verwirklichen dürfen: “Our duty is not to pursue a utopian vision by manipulative, dishonest, or cruel means, but to pursue an idealistic vision by moral means.”²²² Das ist eine Folge davon, dass die Forderung nach wechselseitiger Verantwortung, die aus kantischer Sicht das oberste Moralprinzip darstellt, und das mit ihr verbundene grundlegende, unverlierbare Recht eines jeden Menschen, dass die Art und Weise, wie er behandelt wird, ihm gegenüber verantwortet werden muss, nicht auf dem naturgegebenen Glücksstreben des Menschen, sondern auf dem unbedingten Wert des guten Willens beruhen. Die Selbstzwecklichkeit, auf der die Personwürde eines jeden Menschen beruht, verlangt, dass die Art und Weise, wie ein Mensch behandelt wird, ihm gegenüber verantwortet werden kann. Und deshalb hat jemand nur dann das Recht, sein Glück zu verfolgen, wenn er sein diesbezügliches Handeln allen davon Betroffenen gegenüber verantworten kann. Wenn ein Mensch seinen Anspruch auf Glück in verantwortbarer Weise verfolgt, hat allerdings auch niemand das Recht, ihn daran zu hindern.²²³

²²¹ KORSGAARD 1997, 321.

²²² PUTNAM 1990, 197.

²²³ Vgl. RICKEN 1998: 174.

1.7 Die physisch-moralische Doppelnatur des Menschen (Sinnlichkeit und Vernunft) und die Heterogenität des Guten (Glück und Tugend): Kritik am dialektischen Schein und der moralischen Schwärmerei

Was verschiedene Konzeptionen der Ethik miteinander verbindet, ist oft nicht mehr als eine sehr abstrakte, formale Definition ihres Gegenstandsbereichs. So könnte man z.B. sagen, dass es allen Moralthorien um die Bestimmung dessen geht, was moralisch wertvoll oder gut ist. Und der Begriff des Guten korreliert dabei semantisch – wie schon Aristoteles definitorisch festgehalten hat – mit dem Begriff des menschlichen Strebens: Das Gute ist dasjenige, wonach alles strebt.²²⁴ In dieser Allgemeinheit beschreibt die aristotelische These offenbar den ‚semantischen Raum‘, in dem sich alle ethischen Theorien notwendig bewegen. Aber jede nähere inhaltliche Bestimmung dieser Aussage führt – wie die Geschichte der Ethik zeigt – zu erheblichen Meinungsverschiedenheiten. Ist das Gute, von dem hier die Rede ist, als etwas zu verstehen, das – wie die subjektiv-nonkognitiven Moralthorien behaupten – durch unser menschliches Streben konstituiert wird? Oder verhält es sich – wie die ontologisch-objektiven Theorien behaupten – vielmehr umgekehrt: Ist das Gute konstitutiv für das menschliche Streben nach ihm, so dass jede Form des menschlichen Strebens seinen Ursprung und sein Ziel in einem objektiven Gut hat? Gibt es einen Unterschied zwischen dem Angenehmen und dem Guten, zwischen dem Gewollten und dem Gesollten, und – wenn ja – was ist der Ursprung und der Maßstab derartiger Unterscheidungen?²²⁵ Entsprechend der Verschiedenartigkeit möglicher Antworten auf derartige Fragen, welche die Bestimmung des Guten, des menschlichen Strebens und ihr Verhältnis zueinander betreffen, lassen sich verschiedene ethische Grundkonzeptionen unterscheiden. Wenn wir aber von jeder inhaltlichen Qualifikation der aristotelischen These absehen, dann könnte man sagen, dass sich fast die gesamte vorkantische Moraltradition wenigstens darin einig war, dass diese Aussage den angemessenen Ausgangspunkt für unsere ethischen Reflexionen beschreibt. Und der offenkundige Vorteil dieser Vorgehensweise ist, dass eine Ethik die im Strebensbegriff den schlechthinnigen Grundbegriff menschlicher Praxis sieht, einen anthropologischen Ansatz wählt, der dem gesamten praktischen Leben des Menschen Einheit verleiht. Wenn dann auch im Fortgang der ethischen Reflexion viele Differenzierungen erforderlich sind, wie etwa die Unterscheidung verschiedener Güterklassen oder eine Hierarchie der Werte, so haben alle diese Differenzierungsbemühungen doch einen gemeinsamen, einheitsstiftenden Ursprung im Streben des Menschen nach dem Guten bzw. nach dem Glück.²²⁶

Wegen der Zäsur, welche die Ethik Kants in der Geschichte der Moralphilosophie aufgrund ihrer Abweichung von diesem Ansatz beim analogen Begriff des menschlichen Strebens durch eine (wie wir im Folgenden sehen werden) ausgeprägt dualistische Grundstruktur markiert, spreche ich in diesem Abschnitt mehrfach von der ‚vorkantischen Moraltradition‘. Diese – um der Einfachheit und Klarheit der Darstellung willen gebrauchte – kontrastierende Redeweise soll aber nicht den Eindruck vermitteln, dass es sich dabei um

²²⁴ Vgl. EN I-1 1094a.

²²⁵ Vgl. dazu z.B. RICKEN 1984a (Art. ‚Das Gute‘ von F. Ricken); RICKEN 1998, Teil B.

²²⁶ Der Begriff des Guten stand in der platonisch-aristotelisch-scholastischen Tradition der Ethik in enger sprachlicher Verbindung zum Glücksbegriff. Dies war nur möglich, weil das ‚Glück‘ (*eudaimonia* etc.) als ein objektiv-teleologisches Strebensziel konzipiert wurde. (Vgl. z.B. HÖFFE 1992b, 110, Art. ‚das Gute‘ von M. Forschner.)

einen radikalen Bruch mit der Tradition oder eine Art ‚Paradigmenwechsel‘²²⁷ handelt. Eine solche Behauptung liegt mir fern! Der philosophiegeschichtliche Einschnitt, der durch die Ethik Kants vorgenommen wird, geht – wie solide historische Analysen zeigen – aus einer *Relecture* der Tradition (soweit diese Kant bekannt war) und der philosophischen Auseinandersetzung mit ihr hervor. Selbst das kantische Prinzip der Autonomie, das – jedenfalls durch die zentrale Stellung, das Kant ihm in der Moralphilosophie einräumt – eine echte Neuerung darstellt, bedeutet keinen Bruch mit der Tradition, weil Kant auch damit an überliefertes Gedankengut anknüpft, das durch ihn allerdings eine philosophische Zuspitzung und stärkere Gewichtung erfährt. Ich kann die schwierige Frage der historischen Genese der Ethik Kants im Rahmen dieser Arbeit nicht diskutieren. Aber es sei doch wenigstens angedeutet, von welcher Intuition ich mich bei meiner Interpretation leiten lasse. Es ist – wie gesagt – m.E. unangemessen, von einem Paradigmenwechsel zu sprechen, der durch die Moralphilosophie Kants vollzogen wurde. Für treffender halte ich das Urteil Reichs, der seine historischen Analysen bezüglich des Verhältnisses der Ethik Kants zur antiken Ethik und insbesondere zu Platon in folgendem Bild zusammenfasst:

„Das, was Kant, als er sich in den Bahnen der Wolffsch-stoischen und der englischen Moralphilosophie bewegte, dem ganz eigentümlichen Verdienst Platons um die Prinzipien der Sittlichkeit verdankt, ist gegen die Morallehre der Stoa (Panaitios) ins Feld geführt und benutzt, um sie zurechtzurücken. Auch Platon hatte nicht das Prinzip der Autonomie des Willens. Aber nachdem nach ihm die stoische Philosophie die Moral systematisiert hatte, da hatte ein Funken von dem Licht der platonischen Ideen, hineingeschleudert in diese populäre stoische Moralphilosophie, der in Verbindung mit der englischen Lehre Kant folgte, das Feuer der Idee der Autonomie des Willens entzündet. Und dieses Feuer hat das Erz der stoischen Lehre zu reinem Golde geläutert.“²²⁸

Demnach markiert die Ethik Kants zwar eine echte Zäsur in der Geschichte der Moralphilosophie, und zwar vor allem wegen der zentralen Stellung, die dem Prinzip der Autonomie des Willens und der damit eng verbundenen, von Kant in einer ganz eigentümlichen Weise konzipierten Lehre von der Heterogenität des Guten²²⁹ zugewiesen wird. Aber diese Zäsur muss selbst noch einmal als Anknüpfung an bestimmte vorkantische Traditionsstränge verstanden werden, die eine katalysatorische Wirkung auf seine Genese ausübten. Wenn ich also bisweilen kontrastierend von der ‚vorkantischen Tradition‘ spreche, dann nur mit dem ausdrücklichen Vorbehalt, dass sich erste Ansätze der Korrektur, die Kant an der Tradition vornimmt, bereits in der vorkantischen Tradition finden.²³⁰ Wichtig ist dieser

²²⁷ Vgl. KRÄMER 1995, 10.

²²⁸ REICH 1935, 48.

²²⁹ Damit ist im Zusammenhang mit Kant die Lehre von der fundamentalen Verschiedenartigkeit von Glück und Tugend (bzw. Klugheit und Moralität) gemeint. Sie zieht sich wie ein roter Faden durch seine praktische Philosophie (vgl. z.B. GMS IV: 393, 396; KpV V: 108, 110–113, 124–40) und gipfelt in der Unterscheidung zweier praktischer Güter, dem physischen und dem moralischen Gut, aus denen sich das höchste physisch-moralische Gut zusammensetzt, das bei Kant die umfassende Vision des Guten bezeichnet. So beschreibt Kant die Heterogenität von physischem und moralischem Gut in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* durch den Modus ihres Verhältnisses im Begriff des höchsten Gutes: „Die beiden Arten des [höchsten physisch-moralischen] Gutes, das physische und moralische, können nicht zusammen gemischt werden; denn so würden sie sich neutralisieren und zum Zweck der wahren Glückseligkeit gar nicht hinwirken; sondern Neigung zum Wohlleben und Tugend im Kampfe mit einander und Einschränkung des Princips der ersteren durch das letzteren machen zusammenstoßend den ganzen Zweck des wohlgearteten, einem Theil nach sinnlichen, dem anderen aber moralisch intellectueller Menschen aus; der aber, weil im Gebrauch die Vermischung schwerlich abzuhalten ist, einer Zersetzung durch gegenwirkende Mittel (reagentia) bedarf, um zu wissen, welches die Elemente und die Proportion ihrer Verbindung ist, die, mit einander vereinigt, den Genuß einer gesitteten Glückseligkeit verschaffen können.“ (A VII: 277.)

²³⁰ So spielt die Heterogenität des Guten z.B., wenn man sie – losgelöst von der spezifischen Bedeutung, die Kant ihr gibt – ganz allgemein als die Verschiedenartigkeit des Guten im subjektiven und des Guten im

Hinweis deshalb, weil im nun Folgenden einige Elemente herausgearbeitet werden, die in der Moralphilosophie Kants im Vergleich mit der Tradition entweder besonders gewichtet oder vernachlässigt werden, und bei dieser Vorgehensweise leicht der irreführende Eindruck eines vollständigen Bruchs mit der Tradition entsteht.

Trotz der vielen, z.T. vernachlässigten Gemeinsamkeiten mit verschiedenen antiken und mittelalterlichen Moraltheorien²³¹ markiert die Ethik Kants eine Zäsur in der moralphilosophischen Tradition²³², weil sie dem monistischen Ausgangspunkt²³³ der teleologischen Ethik²³⁴ eine die physisch²³⁵-moralische Doppelnatur des Menschen reflektierende *grundlegende Dualität in unserer menschlichen Erfahrung*²³⁶ entgegenstellt²³⁷, die man in einer

- objektiven Sinne versteht, natürlich bereits bei Platon, bei Aristoteles (EN I-13), bei den Stoikern, im Römerbrief (Kap. 7), bei Augustinus etc. eine wichtige Rolle. Und eine z.T. bis in den Wortlaut kantische Überlegungen vorwegnehmende Kritik am Eudämonismus verfasste der christliche Mystiker Fénelon. (Vgl. SPAEMANN 1974, 698–699.) Was Kant allerdings im Einzelnen davon gekannt hat, ist eine ganz andere Frage. Aber es handelt sich dabei jedenfalls nicht um völlig neues Gedankengut, obgleich es durch Kant zweifellos eine ganz eigene Prägung erfährt.
- 231 Gerade in den letzten Jahren sind viele Arbeiten erschienen, die den äußerst fruchtbaren Versuch einer vergleichenden Lektüre der Ethik Kants etwa mit der aristotelischen oder der stoischen Ethik unternahmen und dabei – entgegen der immer noch weit verbreiteten Tendenz einer vorschnellen und oberflächlichen Entgegensetzung von antiker und kantischer Ethik – deren Übereinstimmung und Komplementarität in wesentlichen Punkten herausarbeiteten. (Vgl. z.B. SULLIVAN 1974; HÖFFE 1993; ENGSTROM/WHITING 1996.)
- 232 Allerdings arbeiteten neben Kant auch verschiedene andere Denker seiner Epoche an einem Gegenentwurf zur überlieferten teleologischen Ethik. (Vgl. SCHNEEWIND 1998.)
- 233 Es ist zwar m.E. unangebracht, wenn man in Bezug auf die vorkantische Tradition von einem ‚homogenen Begriff des Guten‘ spricht (vgl. z.B. SILBER 1959/1960, 93), weil ihr der Unterschied zwischen dem faktischen Begehren und dem richtigen Begehren nicht unbekannt war. Die vorkantische Ethik expliziert diesen Unterschied aber *im Begriff des Guten*, z.B. mit der These: Gut ist das, was erstrebt zu werden verdient, und das ist nicht notwendig mit dem identisch, was faktisch erstrebt wird. Deswegen spreche ich von einem ‚monistischen Ausgangspunkt‘ der teleologischen Ethik (einem *begrifflichen* Monismus). Im Unterschied dazu ist der Ausgangspunkt der kantischen Ethik die Unterscheidung von zwei radikal verschiedenen Gütern, die – wie wir sehen werden – auch begrifflich deutlich voneinander unterschieden werden. Die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* beginnt mit der metaethischen Unterscheidung zwischen dem, was nur bedingt, und dem, was uneingeschränkt gut ist. (Vgl. GMS IV: 393–396.)
- 234 Der Begriff der teleologischen Ethik ist wegen seiner Vieldeutigkeit problematisch. (Vgl. z.B. RICKEN 1998, 215ff.) Man kann ihn – seiner Etymologie folgend – zunächst so definieren, dass unter ihn alle Ethikkonzeptionen fallen, deren Grundlegung auf ein höchstes Ziel Bezug nimmt. Weil aber so prominente Moralphilosophien wie die aristotelische und die stoische einerseits in diesem Sinne teleologisch sind, andererseits aber in ihrer Grundlegung an zentraler Stelle offenbar auch auf Moralprinzipien rekurrieren, die nicht (jedenfalls nicht direkt) von Zielen abgeleitet sind, was gewöhnlich als Kennzeichen einer deontologischen Ethik gilt, ist der kriteriologische Nutzen dieser Definition äußerst gering. Wenn in diesem Abschnitt von teleologischer Ethik die Rede ist, dann in diesem weiten Sinne, in dem z.B. die stoische und die aristotelische Grundlegung der Ethik, nicht aber die kantische als teleologisch einzuordnen ist. Ausschlaggebend für die Zuordnung zur Teleologie ist hier, dass der handlungstheoretische Grundbegriff der analoge Begriff des Strebens im Sinne des Auslangens nach einem Ziel und nicht der Begriff des Willens ist. (Vgl. HÖFFE 1992b, 267–268, Art. ‚Streben‘ von O. Höffe; HÖFFE 1995, 296.) Im nächsten Abschnitt (1.8) wird dann allerdings ein engeres, metaethisches Kriterium für die Unterscheidung zwischen deontologischen und teleologischen Theorien eingeführt, das wieder an die Überlegungen im ersten Abschnitt (1.1) anknüpft, wo als Merkmal einer deontologischen Theorie die Unterordnung von allen Wertüberlegungen unter Rechtsprinzipien oder Pflichten galt.
- 235 Silber hat vorgeschlagen, den Begriff ‚physisch‘ durch ‚natürlich‘ zu ersetzen, weil Kant ‚physisch‘ in einem weiten Sinne gebraucht. (Vgl. SILBER 1982, 400-Fußnote.) So definiert Kant z.B. Glück als Befriedigung aller Wünsche. Unter diesen Glücksbegriff fällt auch die Erfüllung von geistigen und spirituellen Bedürfnissen, die nach Kants Auffassung ebenfalls physischen Ursprungs sind. Demnach umfasst der kantische Begriff des Physischen im Praktischen alle aus der Leib-Seele, sozial-kulturellen Sphäre des Menschen aufsteigenden Bedürfnisse und Wünsche, von deren Erfüllung das Glück des Menschen abhängt. (Vgl. WIMMER 1990, 56–57.) Ich werde an dem Terminus ‚physisch‘ festhalten, weil der Ausdruck ‚natürlich‘ ebenfalls interpretationsbedürftig ist.
- 236 Diese Formulierung verdanke ich Hilary Putnam, der in einem Aufsatz zum Leib-Seele-Problem einen Grundsatz der kantischen Philosophie folgendermaßen beschreibt: „Note that Kant does not say there are

ersten, skizzenhaften Annäherung folgendermaßen beschreiben kann: Wir streben zwar als Menschen *qua unserer natürlich-sinnlichen Konstitution* unvermeidlich nach unserem eigenen Glück²³⁸, aber ebenso unvermeidlich sind wir auch *qua unserer Vernunftanlage* für die Stimme unseres Gewissens in Form des unbedingten Anspruchs der reinen praktischen Vernunft aufgeschlossen. Folglich erfahren wir sittliches Handeln²³⁹ häufig als einen Konflikt zwischen zwei ganz verschiedenartigen Kräften. Und der angemessene Ausgangspunkt der Ethik ist deshalb nicht der analoge Begriff des menschlichen Strebens nach dem Guten, sondern das spannungsreiche Verhältnis zwischen dem unbedingten Anspruch der Moral und gegenläufigen natürlichen Antrieben, das uns durch Erfahrungen der Art ‚Pflicht kontra Neigung‘ bewusst wird.²⁴⁰ Damit stellt Kant mit dem Hinweis auf die Erfahrung einer fundamentalen Heterogenität des Guten den Begriff des Strebens als schlechthinnigen Grundbegriff humaner Praxis infrage²⁴¹ und unterscheidet zwei radikal verschiedene, aber gleichermaßen echte praktische Güter.²⁴²

Unser sittliches Leben ist sicher mehr als nur eine Abfolge von Entscheidungen und deshalb ist die Kritik an einer Moralphilosophie, die zu sehr oder sogar ausschließlich auf mo-

two ‘substances’ – mind and body (as Descartes did). Kant says, instead, that there are ‘dualities in our experience’ (a striking phrase!) that refuse to go away. And I think Kant was, here as elsewhere, on to something of permanent significance.” (PUTNAM 1994, 10.)

²³⁷ Ich spreche – wie gesagt – mit Bedacht von einer Zäsur und nicht von einem Bruch oder einem Paradigmenwechsel, weil bereits die vorkantische Moraltradition die Unterscheidung zwischen dem natürlichen und dem sittlichen Streben kannte und ihr auch die Erfahrung der Pflicht und die sich darin manifestierende Heterogenität des Guten nicht unbekannt war. Ein Einschnitt stellt die Ethik Kants aber insofern dar, als sie dieses Phänomen ins Zentrum bzw. an den Anfang der moralphilosophischen Reflexion rückt. Und diese Verlagerung des Schwerpunkts ist m.E. durch das Prinzip der Autonomie des Willens motiviert, das – in der Weise, wie Kant es konzipiert – eine echte Neuerung war. (Vgl. z.B. KpV V: 86–87.)

²³⁸ Dass das Glücksverlangen, in dessen Dienst die Klugheit steht, ein subjektiv unvermeidlicher Bestimmungsgrund des (unteren) menschlichen Begehungsvermögens ist und wir die Sorge um unser eigenes Wohlergehen und die entsprechenden Bedürfnisse und Neigungen deshalb nie völlig aufgeben können und dürfen, wird besonders deutlich an folgenden Stellen: GMS IV: 399; KpV V: 25; RGVI VI: 6-Fußnote, 45-Fußnote 2; TP VIII: 278. Kant spricht bekanntlich von ‚Glückseligkeit‘. Ich hingegen verwende durchgängig den heute gebräuchlicheren Begriff ‚Glück‘, unter anderem deshalb, weil unser moderner (empirisch-hedonistisch bestimmter) Glücksbegriff dem von Kant gebrauchten sehr nahe kommt und das Wort ‚Glückseligkeit‘ irreführende Assoziationen hervorruft. Warum der kantische Glücksbegriff in enger Verbindung mit der natürlich-sinnlichen Natur des Menschen steht, wird im Folgenden noch erläutert.

²³⁹ Wenn im Kontext der kantischen Moralphilosophie von ‚Handeln‘ bzw. ‚sittlichem Handeln‘ die Rede ist, dann sind diese Begriffe in einem weiten Sinne zu verstehen, der nicht nur die Handlungen im Sinne von Ereignissen mit aus der Perspektive der dritten Person beschreibbaren Aspekten umfasst, sondern auch gänzlich noumenale Aktivität wie das Entwerfen und Beurteilen von Handlungsmaximen aus der Perspektive der ersten Person.

²⁴⁰ Vgl. GMS IV: 405.

²⁴¹ Die Infragestellung des Strebensbegriffs als Grundbegriff humaner Praxis wird zu einem Merkmal des neuzeitlichen Denkens. (Vgl. z.B. HÖFFE 1992b, 268, Art. ‚Streben‘ von O. Höffe.) Daraus folgt nicht, dass der Strebensbegriff völlig wertlos ist. Vielmehr werde ich im nächsten Abschnitt behaupten, dass man auch die Ethik Kants als eine – im weiten Sinne – ‚Strebensethik‘ klassifizieren kann, obwohl hier eine fundamentale Dualität in unserer praktischen Erfahrung anstelle des analogen Strebensbegriffs ins Zentrum der Moralphilosophie tritt. Denn man kann diese Dualität als eine Dualität von natürlichem und vernünftigen Streben im Menschen explizieren.

²⁴² Die Rede von zwei fundamental verschiedenen praktischen Gütern ist im Zusammenhang mit der Ethik Kants nicht ganz unproblematisch, weil es sich dabei nicht um eine Güter-, sondern um eine Maximenethik handelt. Da Kant aber selbst von den beiden Arten des höchsten physisch-moralischen Gutes spricht, dem physischen und dem moralischen Gut, um das Verhältnis von Glück und Tugend im Begriff des höchsten Gutes zu verdeutlichen (vgl. z.B. A VII: 277), scheint mir der Gebrauch dieser Redeweise überall dort gerechtfertigt zu sein, wo es um das Verhältnis von Glück und Tugend bzw. Klugheit und Moralität geht.

ralische Entscheidungen abhebt, m.E. berechtigt.²⁴³ Das ändert aber nichts an der zentralen Bedeutung, die Entscheidungen in unserem praktischen Leben zukommt, in denen wir unumgänglich über das richtige Handeln urteilen müssen. Kant wird dem gerecht, indem er (im Einklang mit seiner kritischen Methode) Entscheidungssituationen ins Zentrum seiner Moralphilosophie rückt, in denen sich das Faktum der Vernunft in Erfahrungen von Pflicht und Schuld dokumentiert, und nach den Möglichkeitsbedingungen dieser Erfahrungen fragt. In solchen Entscheidungssituationen, in denen wir über das richtige Handeln befinden müssen, erfahren wir uns aber häufig als hin und her gerissen zwischen dem, was wir begehren, und dem, was wir tun sollen (bzw. zu tun begehren sollen), zwischen unserem subjektiv unvermeidlichen Wunsch nach außermoralischen Gütern (und letztlich nach dem Glück) und den objektiv verpflichtenden Forderungen der Moralität.²⁴⁴ Mit anderen Worten: In den sittlich relevanten Entscheidungssituationen strebt der Mensch nicht einfach nach *dem Guten*, sondern er hat die Wahl zwischen zwei ganz verschiedenartigen Gütern, zwischen seinem persönlichen Nutzen, der für ihn ein *natürliches Gut* darstellt, und dem Anspruch der Pflicht, den er als *moralisches Gut* erkennt.²⁴⁵ Der sittliche Anspruch ist also wesentlich vermittelt durch dieses Bewusstsein des Guten in seiner Heterogenität, durch die Spannung zwischen dem natürlichen und dem moralischen Aspekt des Guten. Deshalb ist Kant bereits bei der Explikation des Vernunftfaktums der Hinweis wichtig, dass der unbedingte Anspruch ohne Rücksicht auf alle bloß subjektiven und insofern bedingten Wünsche in Form von Bedürfnissen, Leidenschaften, Begierden und Neigungen²⁴⁶ ergeht, die Ausdruck unseres naturwüchsigen Glücksstrebens sind, und dass Moralität sich dem Menschen somit in der Gestalt von ‚Pflicht kontra Neigung‘ erschließt.²⁴⁷

Mit seinem Nachdruck auf die Bedeutung des spannungsreichen Verhältnisses zwischen Vernunft und Neigung für das sittliche Leben des Menschen verfolgt Kant das Anliegen, den Begriff des Guten so zu bestimmen, dass er der sittlichen Erfahrung gerecht wird, die der archimedische Punkt seiner gesamten Moralphilosophie ist.²⁴⁸ Wesentlicher Bestandteil dieser Erfahrung sind das Bewusstsein einer unbedingten Verpflichtung, das Bewusstsein miteinander konfligierender Güter (Tugend und Glück) und das Bewusstsein der Freiheit. Die Kritik Kants an der moralphilosophischen Tradition – so wie sie von ihm z.T. sicher zu

²⁴³ Ich halte die Kritik von Iris Murdoch an einer Moralphilosophie, die den gesamten Phänomenbereich der Moral im Stile Hares auf Unterschiede in den Entscheidungsakten und Entscheidungsdispositionen reduziert, für richtig und wichtig. (Vgl. z.B. EM 76ff., *Vision and Choice in Morality*.) Und diese Kritik trifft auch Kant, weil für dessen Moralphilosophie gilt: “Moral value supervenes on choice.” (KORSGAARD 1996c, 208.) Dieses wertheoretische Fundament ist sicher zu eng für die Ethik und deshalb ergänzungsbedürftig.

²⁴⁴ Vgl. KpV V: 60; RGV VI: 6-Fußnote. Siehe auch SILBER 1959/1960, 96.

²⁴⁵ Um deutlich zwischen dem natürlich-außermoralischen und dem moralischen Gut zu unterscheiden, nennt Kant ersteres ‚das Wohl‘ und letzteres ‚das Gute‘ und ihr Gegenteil entsprechend ‚das Übel‘ und ‚das Böse‘. (Vgl. KpV V: 60.) Damit hat er die Grundlage für eine wichtige terminologische Reform in der Moralphilosophie gelegt, deren Durchführung ihm aber aus verschiedenen Gründen nicht ganz geglückt ist. (Vgl. SILBER 1982, 397–400.) Anstatt von der Wahl zwischen zwei heterogenen Gütern kann man analog – wie Kant selbst es tut – auch von der Wahl zwischen zwei Prinzipien sprechen: dem Prinzip der Autonomie (dem Moralprinzip) bzw. dem kategorischen Imperativ und dem Prinzip der eigenen Glückseligkeit (vgl. GMS IV: 442–443) bzw. dem Prinzip der Eigenliebe (vgl. KpV V: 22ff., 34ff., 83-Fußnote, 93).

²⁴⁶ Wenn ein Wunsch (bzw. eine Begierde) sich zu einer habituellen Handlungsdisposition verfestigt, nennt Kant ihn ‚Neigung‘. (Vgl. z.B. MS VI: 212.)

²⁴⁷ Weil der Mensch ein endliches, abhängiges Vernunftwesen ist, hat das Moralprinzip für ihn die Form eines kategorischen Imperativs und nicht die eines deskriptiven Verhaltensprinzips. Und der Pflichtbegriff geht aus dem für endliche Vernunftwesen charakteristischen Konflikt zwischen Moralität und Lust hervor. (Vgl. GMS IV: 415–416.)

²⁴⁸ Vgl. SILBER 1959/1960, 101.

simplifizierend und schematisierend rekonstruiert wurde²⁴⁹ –, die den Strebensbegriff bzw. den mit ihm korrelierten Begriff des Guten zum Grundbegriff der praktischen Philosophie erhob, lautet also, dass die sittliche Erfahrung wesentlich komplexer ist, als die uns von dieser Tradition vorgeschlagene Beschreibung des sittlichen Phänomens vermuten lässt. Das wird besonders deutlich in seiner Gegenüberstellung der epikureischen, der stoischen und der christlichen Morallehre, in der die ersten beiden (als Vertreter einer monistischen, d.h. auf *einem* Prinzip aufbauenden Konzeption) den – jedenfalls von Kant so rezipierten – breiten Strom der moralphilosophischen Tradition repräsentieren, während sich in der letzteren, nach Auffassung Kants offenbar weniger einflussreichen Lehre, seiner Meinung nach wenigstens in Ansätzen alle Elemente finden, die notwendig sind, um der Komplexität des sittlichen Phänomens gerecht werden:

„Die *Epikuräer* hatten nun zwar ein ganz falsches Princip der Sitten zum obersten angenommen, nämlich das der Glückseligkeit, und eine Maxime der beliebigen Wahl nach jedes seiner Neigung für ein Gesetz untergeschoben: aber darin verfahren sie doch consequent genug, daß sie ihr höchstes Gut eben so, nämlich der Niedrigkeit ihres Grundsatzes proportionirlich, abwürdigten und keine größere Glückseligkeit erwarteten, als die sich durch menschliche Klugheit (wozu auch Enthaltbarkeit und Mäßigung der Neigungen gehört) erwerben läßt, die wie man weiß, kümmerlich genug und nach Umständen sehr verschiedentlich ausfallen muß; die Ausnahmen, welche ihre Maximen unaufhörlich einräumen mußten, und die sie zu Gesetzen untauglich machen, nicht einmal gerechnet. Die *Stoiker* hatten dagegen ihr oberstes praktisches Princip, nämlich die Tugend, als Bedingung des höchsten Guts ganz richtig gewählt, aber indem sie den Grad derselben, der für das reine Gesetz derselben erforderlich ist, als in diesem Leben völlig erreichbar vorstellten, nicht allein das moralische Vermögen des Menschen unter dem Namen eines Weisen über alle Schranken seiner Natur hoch gespannt und etwas, das aller Menschenkenntnis widerspricht, angenommen, sondern auch vornehmlich das zweite zum höchsten Gut gehörige Bestandstück, nämlich die Glückseligkeit, gar nicht für einen besonderen Gegenstand des menschlichen Begehungsvermögens wollen gelten lassen, sondern ihren Weisen gleich einer Gottheit im Bewußtsein der Vortrefflichkeit seiner Person von der Natur (in Absicht auf seine Zufriedenheit) ganz unabhängig gemacht, indem sie ihn zwar Übeln des Lebens aussetzten, aber nicht unterwarfen (zugleich auch als frei vom Bösen darstellten) und so wirklich das zweite Element des höchsten Guts, eigene Glückseligkeit, wegließen, indem sie es blos im Handeln und der Zufriedenheit mit seinem persönlichen Werthe setzten und also im Bewußtsein der sittlichen Denkungsart mit einschlossen, worin sie aber durch die Stimme ihrer eigenen Natur hinreichend hätten widerlegt werden können. Die *Lehre des Christenthums*, wenn man sie auch noch nicht als Religionslehre betrachtet, giebt in diesem Stücke einen Begriff des höchsten Guts (des Reichs Gottes), der allein der strengsten Forderung der praktischen Vernunft ein Gnüge thut. Das moralische Gesetz ist heilig (unnachsichtlich) und fordert Heiligkeit der Sitten, obgleich alle moralische Vollkommenheit, zu welcher der Mensch gelangen kann, immer nur Tugend ist, d.i. gesetzmäßige Gesinnung aus Achtung fürs Gesetz, foglich Bewußtsein eines continuirlichen

²⁴⁹ Was für einen gewaltigen Anspruch Kant selbst mit seiner Grundlegung der Moral verband, indem er sie stark pauschalisierend von der Tradition unterscheidet, verrät z.B. seine Erläuterung zu der für ihn zentralen These, dass nicht der Begriff des Guten als Gegenstand des Willens das Moralgesetz bestimmt, sondern umgekehrt der Begriff des Guten vom Moralgesetz bestimmt wird: „Diese Anmerkung, welche blos die Methode der obersten moralischen Untersuchungen betrifft, ist von Wichtigkeit. Sie erklärt auf einmal den veranlassenden Grund aller Verirrungen der Philosophen in Ansehung des obersten Principis der Moral. Denn sie suchten einen Gegenstand des Willens auf, um ihn zur Materie und dem Grunde eines Gesetzes zu machen (welches alsdann nicht unmittelbar, sondern vermitteltst jenes an das Gefühl der Lust oder Unlust gebrachten Gegenstandes der Bestimmungsgrund des Willens sein sollte), anstatt daß sie zuerst nach einem Gesetze hätten forschen sollen, das a priori und unmittelbar den Willen und diesem gemäß allererst den Gegenstand bestimmt. ... Die Alten verriethen indessen diesen Fehler dadurch unverhohlen, daß sie ihre moralische Untersuchung gänzlich auf die Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gut, mithin eines Gegenstandes setzten, welchen sie nachher zum Bestimmungsgrunde des Willens im moralischen Gesetze zu machen gedachten ...“ (KpV V: 64.)

Hanges zur Übertretung, wenigstens Unlauterkeit, d.i. Beimischung vieler unächter (nicht moralischer) Bewegungsgründe zur Befolgung des Gesetzes, folglich eine mit Demuth verbundene Selbstschätzung und also in Ansehung der Heiligkeit, welche das christliche Gesetz fördert, nichts als Fortschritt ins Unendliche dem Geschöpfe übrig läßt, eben daher aber auch dasselbe zur Hoffnung seiner ins Unendliche gehenden Fortdauer berechtigt.“²⁵⁰

Der Mensch hat zwar als Vernunftwesen ein echtes Interesse an seiner Freiheit und der Verwirklichung seiner moralischen Anlage. Er ist aber auch ein Bedürfniswesen mit einer Vielzahl naturwüchsiger, a-rationaler²⁵¹ Wünsche wie z.B. das Verlangen nach Gesundheit, Nahrung, Gesellschaft und Sexualität, von denen nicht nur sein Überleben, sondern auch seine Lebensqualität abhängt. Und oft ist die Verwirklichung seines vernünftigen Interesses nur auf Kosten gegenläufiger natürlicher Antriebe möglich.²⁵² Diese anthropologische Grundspannung bringt Kant damit zum Ausdruck, dass er den Menschen ein ‚endliches vernünftiges Wesen‘²⁵³ nennt, das nicht im Besitz eines ‚heiligen Willens‘²⁵⁴ ist, der so vollkommen und ausschließlich durch seine inhärente gesetzesartige Konstitution bestimmt ist, dass er spontan und ohne Kampf dem sittlichen Anspruch folgt, weil er eben nicht nur ein Vernunftwesen, sondern ganz wesentlich auch ein sinnliches Bedürfniswesen ist, das von den physischen Ursachen abhängig ist, auf denen seine Begierden und Neigungen beruhen.²⁵⁵

Trotz der mitunter schädlichen Wirkung auf seine vernünftig-moralische Anlage erfährt die sinnliche Konstitution des Menschen aber keine einseitig negative Bewertung. Das breite Spektrum an Bedürfnissen und Neigungen, das im Praktischen die wesentlich zum Menschen gehörige Sinnlichkeit repräsentiert²⁵⁶, ist sogar Grundlage einer Forderung an

²⁵⁰ KpV V: 126–128 (Hervorhebungen ergänzt).

²⁵¹ Ich nenne Wünsche ‚a-rational‘ und nicht ‚vernünftig‘ bzw. ‚irrational‘, um pejorative Konnotationen zu vermeiden. Dass Wünsche a-rational sind, heißt nämlich zunächst einmal nur, dass sie nicht von sich aus am Interesse der Vernunft partizipieren und deshalb möglicherweise (aber nicht notwendigerweise) gegenläufige Kräfte dazu darstellen. Für sich betrachtet sind Wünsche und Neigungen wertneutrale Kräfte, die der freien Stellungnahme des Individuums vorausliegen und folglich weder gut noch schlecht sind. (Vgl. WIMMER 1990, 42.) In diesem Sinne ist die Aussage Kants zu verstehen: „Natürliche Neigungen sind, an sich selbst betrachtet, gut, d.i. unverwerflich ...“ (RGV VI: 58.)

²⁵² Vgl. SILBER 1959/60, 96.

²⁵³ Vgl. z.B. KpV V: 25. Damit weist er nachdrücklich darauf hin, dass der Vernünftigkeit des Menschen durch seine Sinnlichkeit Grenzen gesetzt sind (vgl. KpV V: 86), deren Missachtung ‚misanthropisch‘ wäre.

²⁵⁴ Nach Kant ist der Mensch im Besitz „eines guten Willens, obzwar unter gewissen subjectiven Einschränkungen und Hindernissen“ (GMS IV: 397). Es handelt sich um einen Willen, der „subjectiven Bedingungen (gewissen Triebfedern) unterworfen“ (GMS IV: 412) ist.

²⁵⁵ Vgl. KpV V: 32, 82–84; GMS IV: 412, 414, 439.

²⁵⁶ Eine ausführliche Diskussion der Handlungstheorie Kants ist im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich. Aber es sei doch wenigstens darauf hingewiesen, dass es bei Kant eine enge gedankliche Verbindung zwischen folgenden Begriffen gibt: endliche (abhängige, sinnliche) Bedürfnisnatur des Menschen, Wünsche und Neigungen, Glücksstreben, Eigeninteresse, Selbstliebe, Klugheit. Sullivan kommt das große Verdienst zu, die kantische Handlungstheorie, welche die Grundlage für das Verständnis seiner moralphilosophischen Argumentation ist, in großer Klarheit rekonstruiert zu haben. (Vgl. SULLIVAN 1989, 23ff.) Der Grundgedanke der handlungstheoretisch ganz zentralen ersten acht Paragraphen der *Kritik der praktischen Vernunft* ist, dass jedes menschliche Handeln, das durch das Interesse an einem Gegenstand des Willens motiviert ist, ein Handeln aus Neigung ist, das sich von Gefühlen der Lust oder Unlust leiten lässt (das Objekt verspricht ein sinnliches Bedürfnis zu befriedigen), dem Handeln also ein empirisch-praktisches Prinzip zugrunde legt und folglich ein Ausdruck von Eigenliebe ist, in dessen Dienst die Klugheit steht. Und die einzige Alternative zu dieser Objekt-Orientierung ist ein Handeln aus der rein formalen Vernunft-Motivation, die auf einer Bestimmung des Willens durch das Moralgesetz basiert. Unstrittig ist, dass Kant der Meinung war, dass jedes Handeln im Hinblick auf ein Objekt durch sinnliche Triebfedern motiviert ist, also durch ein pathologisches Interesse. Umstritten ist hingegen, ob Kant einen psychologischen Egoismus bezüglich aller nicht-moralischen Motive vertritt. Demnach wäre jede Gefühls-geleitete Objekt-Orientierung nicht nur Lust-orientiert, sondern auch notwendig egoistisch (wenn auch vielleicht nur auf verborgene Weise). An einigen Stellen scheint Kant genau das zu be-

die Vernunft: „Der Mensch ist ein bedürftiges Wesen, so fern er zur Sinnenwelt gehört, und so fern hat seine Vernunft allerdings einen nicht abzulehnenden Auftrag von Seiten der Sinnlichkeit, sich um das Interesse derselben zu kümmern ...“²⁵⁷ Aber Kant fügt hier gleich hinzu, dass die Vernunft wegen der ihr inhärenten vernünftig-moralischen Bestimmung hierbei nicht auf ein Instrument im Dienst der Klugheit reduziert werden darf: „Aber er [der Mensch] ist doch nicht so ganz Thier, um gegen alles, was Vernunft für sich selbst sagt, gleichgültig zu sein und diese blos zum Werkzeuge der Befriedigung seines Bedürfnisses als Sinnenwesens zu gebrauchen. Denn im Werthe über die bloße Thierheit erhebt ihn das gar nicht, dass er Vernunft hat, wenn sie ihm nur zum Behuf desjenigen dienen soll, was bei Thieren der Instinkt verrichtet ...“²⁵⁸ Nach Kant hat die menschliche Sinnlichkeit und das ihr eigene Streben nach Glück einen nicht zu unterschätzenden Eigenwert²⁵⁹, der sich allerdings im Hinblick auf die vernünftige Bestimmung der Gesamtpersönlichkeit als ein nur bedingter, relativer Wert erweist.²⁶⁰ Vom Standpunkt der Vernunft gewinnt das Glücksstreben nur einen Wert in der Unterordnung unter die Moralität, die Achtung vor dem unbedingten, inneren Wert der personalen Selbstzweckhaftigkeit jedes Menschen fordert und – wie die Erfahrung der Pflicht uns lehrt – alleiniger Endzweck des menschlichen Lebens ist. Sie verleiht dem menschlichen Leben eine Einheit, welche die Klugheit, der es um das Glück in Form einer Harmonie der natürlichen Neigungen geht²⁶¹, aus sich heraus nicht herbeizuführen vermag.²⁶²

Kant entfaltet die in der menschlichen Doppelnatur begründete Dualität von moralischem und außermoralischem Gut in der praktischen Erfahrung in Form eines *scharfen* Gegensatzes zwischen Vernunft und Sinnlichkeit.²⁶³ Darin manifestiert sich das für seine

hauptsächlich, es gibt aber auch Textpassagen, die eine andere Interpretation nahe legen. (Vgl. KORSGAARD 1996c, 206ff., 228-Endnote 4.) Diese Interpretationsfrage wird im Folgenden noch diskutiert.

²⁵⁷ KpV V: 61. Siehe auch KpV V: 25.

²⁵⁸ KpV V: 61.

²⁵⁹ Am deutlichsten wird der Eigenwert, den Kant dem sinnlich orientierten Glücksstreben auch unabhängig von vernünftigen Zielsetzungen beimisst, in einer Textpassage in der Schrift *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, wo er sagt, dass die These, dass der Tugendhafte sich selbst in Situationen, in denen es nicht auf Pflicht ankommt, nicht um sein Glück kümmern soll, seiner Auffassung widerspricht. (Vgl. TP VIII: 281.) Sein Wert ist also nicht als ein bloß instrumenteller im Sinne eines Mittels zur Verwirklichung vernünftig-moralischer Ziele zu verstehen. Und man kann deshalb – Silber folgend – sagen, dass dem natürlichen Gut des Glücks nach Kant (neben der Tugend) ein *intrinsischer* Wert zukommt, der allerdings als bedingter, relativer Wert – wenn erforderlich – im Hinblick auf den moralischen Endzweck der Gesamtpersönlichkeit des Menschen sittlichen Forderungen untergeordnet werden muss, die allein einen *absoluten* (uneingeschränkten, unbedingten) Wert haben. (Vgl. SILBER 1982, 415.) Silbers Kant-Interpretation gipfelt in der Aussage: „Both the moral good, as virtue, and the natural good, as happiness, seem to be ultimate and sui generis, and therefore incommensurate.“ (SILBER 1982, 427.) Daraus folgt, dass der *natürliche* Wert eines bestimmten natürlichen Guts selbst dann erhalten bleibt, wenn es sich als moralisch böse erweist und von seiner Verwirklichung deshalb aus moralischer Sicht abgesehen werden muss. Nur relativ und bedingt wertvoll sind aber alle natürlichen Güter und letztlich das Glück des Menschen im Sinne eines ununterbrochenen Wohlergehens durch die Erfüllung seiner Wünsche, weil „ein vernünftiger unparteiischer Zuschauer sogar am Anblicke eines ununterbrochenen Wohlergehens eines Wesens, das kein Zug eines reinen und guten Willens zielt, nimmermehr ein Wohlgefallen haben kann, und so der gute Wille die unerlässliche Bedingung selbst der Würdigkeit glücklich zu sein auszumachen scheint.“ (GMS IV: 393.) Kants Überlegungen zu dieser Thematik sind allerdings nicht völlig kohärent, so dass man bei einzelnen Textpassagen (vgl. z.B. TP VIII: 282) ein Auge zudrücken muss. (Vgl. SULLIVAN 1989, 31; SILBER 1982, 406-Fußnote 27.)

²⁶⁰ Vgl. SILBER 1982, 436.

²⁶¹ Vgl. KpV V: 58.

²⁶² Warum die einheitsstiftende Kraft der Klugheit äußerst begrenzt ist, wird im Folgenden noch verdeutlicht, wenn es um die Ambivalenz der menschlichen Natur und Kants pessimistische Einschätzung der Möglichkeit eines prudentiellen Glückskalküls geht.

²⁶³ Siehe z.B. die Anfangsparagraphen der *Kritik der praktischen Vernunft*.

Konzeption der Moral maßgebliche Menschenbild²⁶⁴, zu dessen Grundzügen die Vorstellung gehört, dass der Mensch ganz wesentlich und unumgänglich ein ambivalentes Wesen ist.²⁶⁵ So schreibt er z.B., „daß die Natur in uns zwei Anlagen zu zwei verschiedenen Zwecken, nämlich der Menschheit als Thiergattung und eben derselben als sittlicher Gattung“²⁶⁶ grundgelegt hat. Und diese zweifache Disposition äußert sich u.a. darin, dass wir ein doppeltes Ziel verfolgen, das wir faktisch nicht erreichen können, nämlich sowohl – unserer Sinnlichkeit folgend – grenzenloses Glück als auch – von unserer Vernunft geleitet – moralische Selbstachtung. Diese unumgängliche Ambivalenz²⁶⁷ und der damit gegebene ‚schwankende Zustand‘²⁶⁸ ist ein wesentliches Kennzeichen der *conditio humana*. Und aus ihr gehen die Forderungen der Klugheit und die der Moral hervor, die einander bisweilen diametral entgegengesetzt sind.²⁶⁹

Die Gefühle und Wünsche ordnet Kant in diesem Bild des Menschen seiner natürlich-sinnlichen Anlage zu und bestimmt sie – mit Ausnahme des Gefühls der Achtung für das Moralgesetz²⁷⁰ – als durchweg a-rationale Kausalkräfte ohne jeden kognitiven Gehalt.²⁷¹ So charakterisiert er z.B. die Lust als ein Gefühl der Annehmlichkeit, das zwar durch einen wahrgenommenen oder vorgestellten Gegenstand ausgelöst wird, aber nichts zu seiner Erkenntnis Brauchbares enthält. Es handelt sich dabei also (im Gegensatz zu dem, was im Bereich der theoretischen Erkenntnis als Empfindung bezeichnet wird und zur Rezeptivität der Sinne gehört) um eine rein subjektive Empfindung, durch die ein Gegenstand nicht als Objekt der Erkenntnis repräsentiert wird, sondern lediglich als Objekt des Wohlgefallens präsent ist.²⁷² Und den Wunsch (die Begierde) beschreibt Kant als einen durch die Vorstellung eines Gegenstandes und das damit verbundene Gefühl der Lust (bzw. Unlust) ausgelösten Impuls, der sich auf diesen Gegenstand richtet, wobei aber auch ihm wegen seiner subjektiven Natur kein kognitiver Gehalt zukommt.²⁷³ Gefühle werden also – mit Ausnahme des Gefühls der Achtung – in naturalistischer Manier durchweg als rein subjektive Auswirkungen von Sinneseindrücken und Vorstellungen von Objekten ohne jede Rationalität verstanden. Weil sie uns keine Information über die Welt (weder die Innen- noch die Außenwelt) vermitteln, haben sie keinen kognitiven Gehalt, sondern sind Manifestationen

²⁶⁴ Kant verfolgt zwar mit gutem Grund die Absicht, die Moralphilosophie ohne jeden Rückgriff auf die empirische Psychologie grundzulegen. Wenn es dann um die Entfaltung seiner Moralkonzeption geht, kann er aber nicht umhin, sich auf ein bestimmtes Menschenbild festzulegen, das dabei – wenigstens implizit – wirksam ist. (Vgl. SULLIVAN 1989, 119.) Deshalb scheint es mir wichtig zu sein, auf die anthropologischen Annahmen hinzuweisen, die vermutlich einen Einfluss darauf hatten, dass Kant einen so großen Wert auf die Heterogenität des Guten legt. Es ist wohl richtig, wenn man sagt, dass die Heterogenität des Guten bei Kant in der Erfahrung der Pflicht begründet ist. Aber wenn er den Unterschied zwischen *moralischem* und *außermoralischem Gut* als einen scharfen Gegensatz zwischen *Vernunft* und *Sinnlichkeit* herausarbeitet, dann sind dabei m.E. anthropologische Hintergrundsannahmen leitend.

²⁶⁵ Vgl. AXINN 1981; ROTENSTREICH 1975, 117f.

²⁶⁶ *Anfang VIII*: 116-Fußnote. Analog dazu unterscheidet Kant auch in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* zwischen einem sinnlichen und einem moralisch-intellektuellen ‚Teil‘ des Menschen, wobei ersteren die „Neigung zum Wohlleben“ und letzteren die „Tugend im Kampfe“ kennzeichnet. (Vgl. A VII: 277.)

²⁶⁷ Von ‚Ambivalenz‘ spricht man in der Psychologie, um das gleichzeitige Auftreten von einander widersprechenden Vorstellungen, Gefühlen und Willensregungen zu kennzeichnen.

²⁶⁸ Vgl. dazu Kants Beschreibung des Glücksbegriffs als „schwankenden Begriff“, den sich der Mensch mittels seiner Vorstellungskraft entwirft. (Vgl. KU V: 430.)

²⁶⁹ Vgl. z.B. MS VI: 378.

²⁷⁰ Diesem Gefühl räumt er einen Sonderstatus ein. Im Gegensatz zu den pathologischen Gefühlen nennt er es ein „durch einen Vernunftbegriff selbstgewirktes Gefühl“ (GMS IV: 401-Fußnote).

²⁷¹ Und damit folgt er John Locke, David Hume und anderen und erweist sich auch hier einmal mehr als ‚ein Kind seiner Zeit‘. (Vgl. SCHNEEWIND 1996, 295; SCHNEEWIND 1998, 516.)

²⁷² Vgl. KU V: 205–207.

²⁷³ Vgl. MS VI: 211–212.

eines bloß quantitativ unterscheidbaren²⁷⁴ Affiziert-werdens. Alle Wünsche und Neigungen, selbst die, welche wir als gutartig einschätzen, fallen bei ihm unter das Verdikt, dass sie „blind und knechtisch“²⁷⁵ sind und eine subjektive sowie möglicherweise subversive Gegenkraft zum Moralgesetz darstellen.²⁷⁶ Kant geht also auch in der praktischen Philosophie davon aus, dass das sinnliche Material (im Praktischen sind das die menschlichen Leidenschaften und Wünsche²⁷⁷) von der Vernunft, die formgebend auf dieses Material bezogen ist²⁷⁸, in einer vorkognitiven natürlichen Unordnung vorgefunden wird.²⁷⁹

Ich sehe in der Schärfe, mit der Kant den Gegensatz zwischen Vernunft und Gefühl herausarbeitet, eine Schwäche seiner Moralphilosophie²⁸⁰, die es zu überwinden gilt, indem zwischen a-rationalen Gefühlen und solchen, die an der Vernunft partizipieren, unterschieden wird. Es gibt einen Gefühlsbereich im Menschen, der wegen der in ihm enthaltenen propositionalen Elemente von einem rationalen Moment durchdrungen ist.²⁸¹ Bei Kant wird die Bedeutung der *aktiven Reflexivität* für das praktische Leben m.E. überbewertet und die Möglichkeit z.B. eines Motivs der Pflicht, das zwar emotional-passiv ist, aber an der Vernunft partizipiert, deshalb nicht in Betracht gezogen.²⁸² Das ist eine Folge seiner Überzeugung, dass ein guter Wille bzw. ein moralisch guter Charakter sich letztlich immer in emotionslosen, Prinzipien-geleiteten Entscheidungen manifestiert.²⁸³ Deutlich wird das z.B. in der *Metaphysik der Sitten*, wo Kant sagt, dass *alle* Pflicht (also jede Form eines genuin moralischen Handelns) ein Selbstzwang gemäß einem Gesetz ist, und die (pathologische) Liebe von dem Handeln aus Pflicht durch die Kennzeichnung unterschieden wird, dass sie nicht auf dem Wollen, sondern auf der Empfindung basiert:

„Liebe ist eine Sache der Empfindung, nicht des Wollens, und ich kann nicht lieben, weil ich will, noch weniger aber weil ich soll (zur Liebe genöthigt werden); mithin ist eine Pflicht zu lieben ein Unding. Wohlwollen (amor benevolentiae) aber kann als ein Thun einem Pflichtgesetz unterworfen sein. Man nennt aber oftmals ein uneigennütziges Wohlwollen gegen Menschen auch (obzwar sehr uneigentlich) Liebe; ja, wo es nicht um des Andern Glückseligkeit, sondern die gänzliche und freie Ergebung aller seiner Zwecke in die Zwecke eines anderen (selbst eines übermenschlichen) Wesens zu thun ist, spricht man von Liebe, die zugleich für uns Pflicht sei.

²⁷⁴ Vgl. KpV V: 24–25.

²⁷⁵ Vgl. KpV V: 118. Deshalb handelt auch der, welcher sich vom Mitgefühl leiten lässt, heteronom. Nach Kant verdient ein mitfühlendes Temperament zwar Lob und Ermütigung, aber keine moralische Wertschätzung, weil es sich von den Gefühlen der Lust und Unlust leiten lässt und den Menschen deshalb unter bestimmten Bedingungen auch zu unmoralischen Verhaltensweisen motivieren kann. (Vgl. GMS IV: 398, 400–402.) Auf das Handeln aus Neigung zum Mitgefühl wird im Folgenden noch näher eingegangen.

²⁷⁶ Sehr deutlich wird das durch Sullivans Darstellung, welche die Prädikate zusammenstellt, mit denen Kant die Wünsche und Neigungen beschreibt. (Vgl. SULLIVAN 1989, 120.)

²⁷⁷ Von ihnen hängt seiner Meinung nach – wie wir noch sehen werden – das Glück des Menschen ab.

²⁷⁸ Um mit Hilfe des kategorischen Imperativs Handlungsdirektiven hervorzubringen, ist der material-sinnliche Beitrag der a-rationalen Wünsche für die Vernunft unverzichtbar. Keine Erkenntnis ohne Anschauung, kein Handeln ohne Wünsche!

²⁷⁹ Folgender Hinweis Schneewinds scheint mir für das rechte Verständnis der Moralphilosophie Kants ganz zentral zu sein: “The natural disarray of the passions and desires is as much a given in Kant’s ethics as the lack of order in sensation is in the theoretical philosophy.” (SCHNEEWIND 1998, 517.) Und an anderer Stelle sagt er: “For Kant there is no natural harmonious order to be carried into our lives. Even if there were, the passions and desires would not carry it by representing it.” (SCHNEEWIND 1996, 295.) Eine Leitidee Kants, die ihn deutlich von Leibniz und anderen unterscheidet, beschreibt Schneewind als “indifference of the natural world to human meaning” (SCHNEEWIND 1996, 294).

²⁸⁰ Vgl. z.B. PUTMAN 1990, 96; KORSGAARD 1996c, 230-Endnote 10; RICKEN 1998, 147; PAUER-STUDER 1998, 77–79.

²⁸¹ Vgl. RICKEN 1998, 147ff.

²⁸² Vgl. KORSGAARD 1996c, 230.

²⁸³ Vgl. SULLIVAN 1989, 312-Endnote 13.

*Aber alle Pflicht ist Nöthigung, ein Zwang, wenn er auch ein Selbstzwang nach einem Gesetz sein sollte. Was man aber aus Zwang thut, das geschieht nicht aus Liebe.*²⁸⁴

Trotz der Kritik an dieser unverkennbar rationalistischen Tendenz in Kants Moralphilosophie und Anthropologie²⁸⁵ ist aber m.E. an seinem Ansatz bei der Erfahrung einer grundlegenden Dualität festzuhalten. Denn es ist ein wesentlicher Bestandteil der sittlichen Erfahrung des Menschen, dass er in sich eine natürliche „Neigung zum Wohlleben“ entdeckt, die sich deutlich von seiner vernünftig-moralischen Anlage unterscheidet und wegen deren gänzlich anderer Herkunft und möglicherweise schädlicher Wirkung auf das sittliche Leben der unbedingte Anspruch vielfach nur als „Tugend im Kampfe“ einzulösen ist.²⁸⁶ Weil der Mensch „niemals von Begierden und Neigungen ganz frei“ sein kann, die wegen ihrer physischen Abstammung „mit dem moralischen Gesetz ... nicht von selbst [überein]stimmen“, ist das Beste, was wir erreichen und vernünftigerweise erwarten können „Tugend, d.i. moralische Gesinnung im Kampfe“.²⁸⁷ Demnach ist es also die nüchterne Einschätzung des Einflusses, welche die natürlichen Antriebe im Menschen auf sein Handeln haben, die Kant dazu veranlasst, dass er so großen Wert auf die „trockne und ernsthafte Vorstellung der Pflicht“²⁸⁸ als Leitbild der moralischen Einstellung legt.

Das aristotelische Modell der praktischen Vernunft unterscheidet sich in diesem Punkt von der kantischen Moralphilosophie durch seine etwas optimistischere Einschätzung der Möglichkeit, dass der Mensch das moralisch Gute *gerne* tut. Zwar unterscheidet auch Aristoteles deutlich zwischen dem angenehmen (dem lustvollen) und dem moralischen Leben. Aber im Unterschied zu Kant rechnet er doch wenigstens im Falle des in hohem Maße Tugendhaften damit, dass er wegen seiner ‚zweiten Natur‘, die er sich durch kontinuierliche ‚Praxis‘ angeeignet hat, über den Konflikt zwischen außermoralischen und moralischen Gütern, zwischen individueller Selbstverwirklichung und sittlichem Leben, hinauswächst und das moralisch Gute gerne tut. Allerdings meint er, dass es sich dabei um eine Erfahrung handelt, die nur wenigen dauerhaft zuteil wird. Die meisten Menschen sind seiner Meinung nach bestenfalls willensstark (*egkratês*).²⁸⁹ Und deshalb stimmt er doch wenigstens darin mit Kant überein, dass die ‚Tugend im Kampfe‘ den Normalfall des sittlichen Lebens darstellt.²⁹⁰

Kants Moralphilosophie orientiert sich also sehr stark an der Erfahrung ‚von jedermann‘ und schätzt die Möglichkeit einer dauerhaften und spannungsfreien Integration von Sittlichkeit und naturwüchsigem Streben wegen ihrer anthropologischen Grundorientierung pessimistisch ein. Eine fundamentale Heterogenität des Guten wurde zwar in gewissem Sinne²⁹¹ schon in der vorkantischen Moralphilosophie vertreten. Aber Kant unterscheidet sich jedenfalls von dem Hauptstrom der moralphilosophischen Tradition²⁹², in der er steht,

²⁸⁴ MS VI: 401 (Hervorhebungen ergänzt).

²⁸⁵ Schon beim Faktum der Vernunft, dem Ausgangspunkt der kantischen Moralphilosophie, ist dieser Rationalismus dadurch zu überwinden, dass man ihm eine breitere anthropologische Grundlage sichert, indem man zeigt, dass die obersten sittlichen Prinzipien in unsere affektiven Reaktionen eingebettet sind und aus ihnen durch Analyse und Reflexion erhoben werden können. (Vgl. RICKEN 1998, 147.)

²⁸⁶ Vgl. A VII: 277.

²⁸⁷ Vgl. KpV V: 84.

²⁸⁸ KpV V: 157. Kants Definition der Pflicht als „Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz“ (GMS IV: 400) zeigt die Grundrichtung seiner Moralphilosophie an.

²⁸⁹ Das geht z.B. aus der Art und Weise hervor, wie er in der *Nikomachischen Ethik* das Leben ‚der vielen‘ (*hoi polloi*) charakterisiert: Vgl. EN I-5 1095b16–17, 1095b19–22; III-4 1113a35–b2; IX-8 1168b15–21; X-9 1179a15–16, 1179b10–19.

²⁹⁰ Vgl. SULLIVAN 1974, 36.

²⁹¹ Wohl aber nicht im kantischen Sinne, weil – wie noch deutlich werden wird – bei Kant das natürliche Gut im Sinne des Glücks vollständig subjektiviert wird.

²⁹² Es handelt sich dabei nicht um einen Bruch mit der Tradition, sondern lediglich um eine Zäsur, weil Kant auch an diesem Punkt an eine Tradition anknüpft, nämlich die stoische. (Vgl. z.B. REICH 1935,

durch seine Antwort auf die beiden Fragen, ob und wie der dadurch konstituierte Konflikt überwunden werden kann, indem er erstere klar verneint und bei der Beantwortung der letzteren mehr von einer vernünftigen Überformung bzw. Unterdrückung²⁹³ der Gefühle als von ihrer Kultivierung²⁹⁴ spricht.

27ff.) Bei den Stoikern war die Integration der spontan-unreflektierten Strebungen dem Idealbild des Weisen vorbehalten. In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* knüpft Kant also nicht an die aristotelische, sondern an die stoische Tradition an. Allerdings gilt auch hier wieder, dass er dem von ihm Rezipierten eine ganz eigene Prägung gibt. So vertritt die stoische Tradition z.B. nicht das von Kant nahe gelegte gänzlich subjektive Verständnis aller Strebungen im Sinne von Neigungen, das einen Agnostizismus bezüglich des außermoralisch Guten zur Folge hat, wenn man begrifflich von der Objektivität des Guten ausgeht.

293 Von einer ‚Über-form-ung‘ der Wünsche kann man im Kontext der Moralphilosophie Kants sprechen, weil das Material der Sinnlichkeit durch die Vernunft einer vernünftigen Form unterworfen werden soll. Faktisch geht es dabei aber um die Unterdrückung (Niederschlagung) aller Wünsche, die gegen das Vernunftgesetz aufbegehren, weswegen diese epistemologische Rede von einer Überformung als zu schwach erscheinen mag.

294 Ich sage hier mit Bedacht, dass es nach Auffassung Kants bei der Überwindung des Konflikts zwischen Sittlichkeit und naturwüchsigem Streben mehr um eine vernünftige Überformung bzw. Unterdrückung der Gefühle als um ihre Kultivierung geht. Denn er spricht wiederholt von der Notwendigkeit einer Kultivierung der natürlichen Anlagen des Menschen im Dienst seiner Moralität und an einer Stelle auch explizit von einer Kultivierung bestimmter Gefühle. (Vgl. MS VI: 457.) Es handelt sich dabei um die Gefühle des Mitleids und der Mitfreude. Er behauptet sogar, dass es eine indirekte Pflicht sei, diese Gefühle zu kultivieren. Aber mit ‚Kultivierung‘ meint Kant in diesem Zusammenhang nur, dass man sich bewusst in Situationen begibt, in denen diese Gefühle unausweichlich hervorgerufen werden (in Krankentuben, in Gefängnisse etc.), damit sie als ein von der Natur in uns gelegter Antrieb etwas bewirken, was die Vorstellung der Pflicht allein nicht ausrichten würde. Es geht also in diesem Kontext – wie an vielen anderen Stellen (vgl. z.B. MS VI: 386–387) – um das Kultivieren der natürlichen Anlagen mit dem Ziel, dass sie die vernünftige Verfolgung des moralischen Endzwecks unterstützen. Unsere natürlich-passiv-rezeptive Anlage soll kultiviert werden, damit sie unsere vernünftig-aktiv-gesetzgeberische Anlage fördert. ‚Kultivieren‘ meint im Falle der Gefühle des Mitleids und der Mitfreude aber nur, dass diese Gefühle von der Vernunft bewusst als Verstärker der rein moralischen Motivation eingesetzt werden. Kant scheint nicht zu behaupten, dass diesen Gefühlen eine implizite Rationalität eigen ist, die sich z.B. darin äußert, dass sie unsere Aufmerksamkeit auf moralisch relevante Güter lenken und uns bei der Unterscheidung moralisch relevanter Eigenschaften helfen. Es gibt allerdings auch Texte, die man in diesem Sinne interpretieren könnte. So finden sich ausgerechnet in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, die so viele negative Aussagen über Emotionen enthält, auch einige Passagen, die den Eindruck erwecken, dass die scharfe Trennlinie zwischen Vernunft und Emotion, zwischen aktiver Rationalität und passiv-rezeptiver Emotionalität, durchlässig wird. Hier spricht Kant z.B. von einer ‚Empfindsamkeit‘ (vgl. A VII: 235–236; siehe auch A VII: 158), die dadurch charakterisiert ist, dass sie den Zustand der Lust und Unlust zulassen oder auch vom Gemüt fernhalten kann. Es handelt sich dabei um ein Vermögen, das mit einer Wahl einhergeht und im Dienst der Großmut steht. Um großmütig sein zu können, muss dieses Vermögen der Empfindsamkeit so viel Zartheit der Empfindung – so viel Feingefühl – zulassen, wie dafür notwendig ist, dass man die Empfindung anderer nicht nach der eigenen Stärke, sondern nach deren Schwäche beurteilen kann. Nancy Sherman meint, dass es sich dabei um eine Form von Empathie handelt. Durch diese Fähigkeit seien wir dazu imstande, uns mit denen zu identifizieren, deren Umstände sich deutlich von den unseren unterscheiden. (Vgl. SHERMANN 1997, 283.) Kant betont aber den aktiven Charakter dieser Empfindsamkeit, zu der eben wesentlich eine Wahl gehört: es ist ein Vermögen und eine Stärke, den Zustand der Lust oder Unlust zuzulassen oder vom Gemüt abzuhalten. Will er darüber hinaus auch sagen, wie Sherman behauptet, dass mit dieser Empfindsamkeit eine Emotionalität verbunden ist, die eine verfeinerte Form der Wahrnehmung der Wirklichkeit ermöglicht, weil sie unsere Aufmerksamkeit auf Dinge lenkt, die andernfalls unbeachtet blieben? Ich habe große Zweifel an dieser Interpretation. M.E. beschreibt Kant die Empfindsamkeit als ein rationales Vermögen, dessen Aufgabe es ist, das *Quantum* an passiv, non-kognitivem Affiziert-werden im Dienst der Moral zu steuern. Mit ihr sind keinerlei Gefühle rationaler Natur verbunden, die einen Einfluss auf die *Qualität* unserer Wahrnehmung der Wirklichkeit haben. Die Rede vom Kultivieren von Gefühlen impliziert also bei Kant nicht, so mein Fazit, dass Gefühle an der Vernunft partizipieren und deshalb in dem Sinne kultiviert werden können, dass sie uns beim Unterscheiden der sittlich relevanten Eigenschaften unterstützen, indem sie uns auf spontan-unreflektierte Weise auf Güter aufmerksam machen, die in die Erwägungen der Vernunft einbezogen werden müssen. Das Kultivieren von Emotionen im Dienst der Moralität meint bei Kant nur, dass die für die Emotionen kennzeichnende passive Empfindlichkeit, das Affiziert-werden-können durch die Gefühle von Lust und Unlust, gezielt im Dienst der

Einen Vorteil dieser Konzeption sehe ich darin, dass sie (im Unterschied zu dem, was viele ihrer Interpreten behaupten) das gänzlich subjektive, im Sinne von Neigungen verstandene, natürliche Streben nach dem außermoralischen Gut und seine legitime Eigendynamik sehr ernst nimmt. Zwar fordert Kant die Unterordnung des natürlichen Glückstrebens unter die Moral, wann immer es zu Konflikten zwischen diesen beiden Grundkräften kommt. Da die beiden Güter aber auf unterschiedliche Quellen zurückgeführt werden und der unverzichtbare Beitrag beider zum gelingenden menschlichen Leben uneingeschränkt anerkannt wird, verleiht Kant dem außermoralischen Gut einen festeren und beständigeren ontologischen Status²⁹⁵ als etwa Aristoteles. Es ist m.E. eine Stärke der kantischen Moralphilosophie, dass sie dem natürlichen Bereich – trotz Unterordnung unter die Moral – eine beachtliche Eigenständigkeit gewährt. Eine konkrete Folge der kantischen Moralphilosophie ist z.B., dass man wegen dieser relativen Selbständigkeit des natürlichen Bereichs bei den realen Wünschen eines Menschen ansetzen muss, wenn man ihn bei seinem Glücksstreben unterstützen will²⁹⁶, und nicht bei irgendwelchen objektiven Idealbildern, die von seinen konkreten Bedürfnissen abstrahieren.²⁹⁷ Denn nach Auffassung Kants ist die natürliche Unordnung und Labilität der Leidenschaften und Wünsche, die jeder Mensch in sich vorfindet, etwas Letztes und Unhintergebares. Und von diesen Kräften, die wir weder schaffen noch auslöschen können, hängt das Glück des Menschen ab.²⁹⁸ Wer also die Selbstzwecklichkeit anderer Menschen achten und im Rahmen seiner Möglichkeiten unterstützen will, muss zunächst einmal auch die faktischen Wünsche und Leidenschaften ernst nehmen, von denen ihr Glück abhängt. Man kann einen Menschen nicht als Zweck-an-sich-selbst behandeln, ohne zu berücksichtigen, dass er qua vernünftiges Bedürfniswesen als subjektiv-notwendiges Ziel sein Glück anstrebt: ein Ziel, das auch durch das Urteil einer unparteiischen Vernunft Anerkennung findet.²⁹⁹

Den eigentlichen Beweggrund für die deutliche Zäsur, die Kant vornimmt, indem er die Unterscheidung zweier heterogener praktischer Güter zum bevorzugten Ausgangspunkt der ethischen Reflexion macht, sehe ich in der epistemischen Dualität der Selbstbildnisse (Standpunkte, Wirklichkeitsperspektiven), die sich dem Menschen in der Erfahrung der Pflicht erschließt: einerseits dem phänomenalen und heteronomen und andererseits dem noumenalen und autonomen.³⁰⁰ Im Kontext von Überlegungen zu den Pflichten des Men-

Moralität eingesetzt wird. Deshalb ziehe ich es im Zusammenhang mit Kant vor, *nicht* von einem Kultivieren von Emotionen zu sprechen, sondern beschränke den Gebrauch dieser Redeweise auf eine Theorie der Emotionen aristotelischen Typs, welche die Möglichkeit einer Vervollkommnung unseres Gefühlslebens qua seiner impliziten Rationalität kennt. M.E. hat Sherman zwar Recht, wenn sie schreibt: "In general, emotions help us track morally relevant 'news,' not in indefeasible ways, but in ways that are a start for morality." (SHERMAN 1997, 273.) Aber im Unterschied zu ihr kann ich keine Indizien dafür finden, dass diese aristotelische Konzeption bei Kant eine Rolle spielt.

²⁹⁵ Einen *ontologischen* Status mit objektiver Geltung räumt Kant dem außermoralischen Gut streng genommen erst im Rahmen seiner Lehre vom höchsten Gut ein. Aber der große Wert, den er bereits im Rahmen seiner Handlungstheorie auf die Eigendynamik dieses Bereichs legt, stellt die Grundlage dafür dar.

²⁹⁶ Bekanntlich gehört die Pflicht, fremde Glückseligkeit zu befördern, neben der Pflicht zur eigenen Vervollkommnung, zum Fundament seiner Tugendlehre. (Vgl. MS VI: 385.)

²⁹⁷ Vgl. dazu MS VI: 388. Schneewind stellt das durch einen Vergleich mit der stoischen Ethik klar: "Kant, unlike the Stoics, thinks that when we try to help others attain happiness, we should accept their own conception of happiness, not impose ours to them." (SCHNEEWIND 1996, 296.) Trotz vieler Gemeinsamkeiten der stoischen und kantischen Ethik wird hier ein wesentlicher Unterschied deutlich. Der stoische Pflichtbegriff ist im Unterschied zum kantischen in eine objektiv-teleologische Ontologie eingebettet.

²⁹⁸ Der Spielraum möglicher Komponenten, aus denen wir wählen können, wenn es um den Entwurf unserer Glückskonzeption geht, ist also nicht unserer Entscheidung anheim gestellt. (Vgl. SCHNEEWIND 1996, 289.)

²⁹⁹ Vgl. z.B. RICKEN 1998, 163.

³⁰⁰ Diese Lehre von den zwei Standpunkten ist bekanntlich nicht unproblematisch. Aber es gibt gute Gründe für die Annahme, dass sie trotz der ihr eigenen internen Spannungen immer noch ein besseres

schen gegen sich selbst wird das besonders deutlich: „Der Mensch betrachtet sich im Bewußtsein einer Pflicht gegen sich selbst, als Subject derselben, in zwiefacher Qualität: erstlich als Sinnenwesen, d.i. als Mensch (zu einer der Thierarten gehörig); dann aber auch als Vernunftwesen ..., welches kein Sinn erreicht und das sich nur in moralisch-praktischen Verhältnissen, wo die unbegreifliche Eigenschaft der Freiheit sich durch den Einfluss der Vernunft auf den innerlich gesetzgebenden Willen offenbar macht, erkennen läßt.“³⁰¹ Diese perspektivische Dualität führt dann auch zur Unterscheidung einer zweifachen Funktion der praktischen Vernunft, je nachdem, ob Sinnlichkeit oder Vernunft die Antriebsquelle darstellt: Die eine ist *empirisch*, basiert auf Wünschen (Begierden) und Neigungen und steht im Dienst der Lust und des eigenen Glücks (Klugheit); die andere ist *rein*, weil sie sich ausschließlich von der Vernunft leiten lässt und auf das moralisch Gute zielt (Sittlichkeit). Des Weiteren zeigt sich die Dualität der Wirklichkeitsperspektiven im Hinblick auf bestimmte Handlungsweisen, deren zugrunde liegende Maxime einer sittlichen Bewertung unterzogen werden soll, nämlich darin, dass wir „einmal unsere Handlung aus dem Gesichtspunkt eines ganz der Vernunft gemäßen, dann aber auch eben dieselbe Handlung aus dem Gesichtspunkt eines durch Neigung afficirten Willens“³⁰² betrachten können. Und schließlich folgt aus dieser Dualität der Standpunkte, dass das Moralgesetz einen ganz anderen Ursprung als die natürlichen Antriebe hat, die auf physischen Ursachen beruhen. Diese Dualitäten in der menschlichen Erfahrung beschreiben verschiedene Aspekte der ethisch-epistemologisch-anthropologischen Grundthese Kants, wonach der Mensch sich als Folge seiner sich in der Erfahrung der Pflicht dokumentierenden Freiheit in Bezug auf seine natürliche Konstitution als eine lebendige und spannungsträchtige Einheit von heterogenen Kräften erlebt.

Darüber hinaus mag es durchaus noch andere, ergänzende Gründe dafür geben, dass die fundamentale Heterogenität von Tugend und Glück einen zentralen Platz in Kants Moral-konzeption einnimmt. So scheint mir die ergänzende historische Anmerkung, dass sich in dem Projekt einer deontologischen Moralkonzeption und der damit untrennbar verbundenen Annahme einer fundamentalen Heterogenität des Guten „Kant's quite modern lack of confidence in the natural world“³⁰³ widerspiegelt, richtig und erhellend zu sein. Bestätigt wird diese These – wie gezeigt wurde – vor allem durch Kants (meiner Meinung nach zu undifferenzierte) Bestimmung der Gefühle als durchweg a-rationale Kräfte ohne kognitiven Gehalt. Fragwürdig scheint mir hingegen die Behauptung zu sein, dass der Grund, der Kant zur Abweichung von der teleologischen Konzeption etwa eines Aristoteles³⁰⁴ bewegte, *vor allem* in seiner vorphilosophischen christlichen Ontologie zu suchen ist, von der er sich bei

Bild des Menschen vermittelt als alle mit ihr konkurrierenden Entwürfe. (Vgl. dazu SULLIVAN 1989, 279ff.) Kant selbst konzediert eine gewisse Dunkelheit in der Darstellung bei dem Versuch, die nicht aufhebbaren Dualitäten in unserer Erfahrung durch die strikte Unterscheidung der noumenalen (autonomen) und der phänomenalen (heteronomen) Perspektive plausibel zu machen, schließt daran aber die Frage an, ob es jemals eine Darstellung gegeben hat, die leichter und verständlicher war. (Vgl. KpV V: 103.)

³⁰¹ MS VI: 418.

³⁰² GMS IV: 424. Siehe auch GMS IV: 453ff.

³⁰³ SCHNEEWIND 1996, 297. Schneewind kritisiert zu Recht, dass verschiedene Kant-Interpreten wegen ihrer mangelnden Kenntnis des historischen Umfelds der Philosophie Kants ihre Stoßrichtung erheblich missverstehen, weil es ihnen an dem Gespür dafür mangelt, dass Kant (und mit ihm andere Denker seiner Epoche) z.T. mit ganz anderen Problemen gerungen hat als Aristoteles, Cicero etc. (Vgl. SCHNEEWIND 1996, 299.)

³⁰⁴ Die Ethik des Aristoteles ist in dem Sinne teleologisch, dass ihr handlungstheoretischer Grundbegriff der analoge Begriff des menschlichen Strebens (verstanden als ein Auslangen nach Zielen) ist. Eine ganz andere und schwierige Frage ist, ob sie auch im metaethischen Sinne teleologisch ist. Im Folgenden wird noch genauer auf die Bestimmung der Begriffe ‚teleologisch‘ und ‚deontologisch‘ eingegangen.

seinen moralphilosophischen Überlegungen leiten lässt.³⁰⁵ Ich möchte keineswegs bezweifeln, dass Kants religionsphilosophische Lehre vom radikal Bösen sein Menschenbild und damit – wenigstens indirekt – auch seine Konzeption der Ethik beeinflusst hat. Aber zum Nachweis der These, dass sein stärkstes Motiv für eine deontologische Moralkonzeption und die damit eng verknüpfte Lehre von der Heterogenität des Guten, der Einfluss der Paulinisch-Augustinisch-Lutherischen Tradition christlichen Denkens ist³⁰⁶, müsste man den Einfluss dieses Motivs in seinen moralphilosophischen Schriften nachweisen, wo es aber höchstens implizit durch die pessimistische Beschreibung der natürlichen Antriebe im Menschen eine Rolle spielt, der bereits die Unterscheidung zwischen natürlichem und moralischem Gut zugrunde liegt. Wenn Kant erklärt, dass der Mensch dazu neigt, die strengen Gebote der Pflicht dadurch zu verderben, dass er sie seinen Wünschen und Neigungen anpasst und sich dabei schlechter Philosophie bedient, begründet er das nicht mit der Erbsünde, sondern mit der Doppelnatur des Menschen.³⁰⁷ Und nur so wird auch plausibel, warum er darauf insistiert, dass der gewöhnliche Mensch kraft der ‚gemeinen Menschenvernunft‘ bezüglich dieser fundamentalen Heterogenität des Guten offenbar über ein besseres Urteil verfügt³⁰⁸ als viele Moralphilosophen, die im Laufe der Geschichte durch ihre dialektischen Künste deren Relevanz verschleierten, weil sie nicht deutlich genug zwischen Klugheit und Moralität bzw. Glück und Tugend unterschieden.³⁰⁹ Denn auch für dieses – jedenfalls im Ansatz – untrügliche Gespür ‚von jedermann‘ für das Sittliche scheint die Unterscheidung zwischen intelligibler und sensibler Welt konstitutiv zu sein. Jedenfalls weist Kant ausdrücklich darauf hin, dass selbst der gemeinste Verstand eine wenigstens rudimentäre Unterscheidung zwischen Sinnenwelt und Verstandeswelt kennt.³¹⁰

An dieser Stelle knüpfen wir nun wieder an unsere Überlegungen zu der Verwurzelung der Moralität in der gemeinen Menschenvernunft und dem damit verbundenen Theorie-skeptischen Standpunkt an. Denn wenn Kant großen Wert auf die radikale Verschiedenheit von Tugend und Glück und die Existenz zweier heterogener praktischer Güter legt, dann beruht diese These natürlich auf seiner Analyse von Moralität und Glück.³¹¹ Und so wie er mit seiner Moralkonzeption die Absicht verfolgt, unmittelbar an ein alltägliches, uns allen – wenigstens ansatzweise – vertrautes ‚Phänomen‘ anzuschließen (das Phänomen des Sittlichen), verfährt er auch mit seinem Glücksbegriff.³¹² Es ist ein wichtiges Anliegen von Kants praktischer Philosophie, dass sie den geläufigen, empirisch-hedonistisch bestimmten Glücksbegriff in unsere praktischen Überlegungen einbezieht und ihn nicht durch ein vernünftiges Ideal ersetzt, etwa durch die Vorstellung einer vollständig inneren, unserer empirischen Erfahrung gegenüber weitgehend immunen moralischen Zufriedenheit³¹³ oder eine

³⁰⁵ Vgl. SULLIVAN 1974, 41–42.

³⁰⁶ Vgl. SULLIVAN 1974, 42.

³⁰⁷ Vgl. GMS IV: 405. Vgl. dazu auch SCHNEEWIND 1996, 297.

³⁰⁸ So schreibt Kant z.B.: „So deutlich und scharf sind die Grenzen der Sittlichkeit und der Selbstliebe abgeschnitten, daß selbst das gemeinste Auge den Unterschied, ob etwas zu der einen oder der anderen gehöre, gar nicht verfehlen kann.“ (KpV V: 36.)

³⁰⁹ Vgl. KpV V: 111–113, 115, 126–127, 141.

³¹⁰ Vgl. GMS IV: 451.

³¹¹ Und Moraltheorien, die einen anderen Begriff von Moralität oder Glück voraussetzen, sind folglich von dieser Kritik nicht (jedenfalls nicht direkt) betroffen.

³¹² Im Falle des Glücks wäre es aber im Kontext der kantischen Moralphilosophie nicht angemessen, von einer ‚Theorie‘ zu sprechen, noch weniger wie im Falle der Moral, weil Kant wiederholt darauf hinweist, dass sich das Glücksstreben des Menschen einer theoretischen Systematisierung entzieht. (Vgl. z.B. SCHNEEWIND 1996, 296–297.)

³¹³ Auch dieser Glücksbegriff spielt eine Rolle in den moralphilosophischen Überlegungen Kants, wie seine *Reflexionen* belegen, in denen er Glück z.B. als „die Lust, aus dem Bewußtsein seiner Selbstmacht zufrieden zu sein“ (*Refl.* 7202, XIX: 276–282) definiert. Und auch in seine Druckschriften hat der Begriff einer moralischen Zufriedenheit Eingang gefunden. (Vgl. KpV V: 88, 118, 126–127.) Dort hat er von ihm aber nur selten Gebrauch gemacht, u.a. wohl auch deshalb (die erkenntnistheoretische Proble-

Glückskonzeption, derzufolge jeder weitgehend seines eigenen Glückes Schmied ist. Kant wendet sich also gegen eine Bestimmung des Glücks, die von der mit der Sinnlichkeit des Menschen gegebenen Bedürftigkeit abstrahiert. Und das vermutlich gewichtigste und maßgeblichste Merkmal des kantischen Glücksbegriffs ist deshalb seine tiefe Verwurzelung in der kantischen Konzeption der Natur als Inbegriff der gesetzmäßigen Erscheinungen. Bei Kant ist das Glücksstreben ein Datum der natürlich-sinnlichen Existenz des Menschen.³¹⁴ Es beruht auf unseren Wünschen und Leidenschaften, die ein Teil der natürlichen Ordnung sind und folglich natürlichen Gesetzmäßigkeiten unterliegen. Aus der Perspektive der ersten Person lässt sich im natürlichen Bereich keine kognitive Struktur oder Ordnung mit einer spezifisch *humanen* Bedeutung ausmachen. Die natürliche Ordnung ist der Suche nach genuin anthropologischen Sinnzusammenhängen gegenüber indifferent.³¹⁵

Wenn Kant also in der *Metaphysik der Sitten* das Glück als „Zufriedenheit mit seinem Zustande, sofern man der Fortdauer derselben gewiß ist“³¹⁶, definiert, dann ist diese Definition kein geeigneter Ausgangspunkt für die Explikation seines Glücksbegriffs, weil dabei das Spezifikum seiner Glückskonzeption nicht deutlich genug hervortritt. Zwar ist die Gewissheit der Dauerhaftigkeit des als Glück bezeichneten Zustands ein wesentlicher Bestandteil des kantischen Glücksbegriffs, aber die Beschreibung dieses Zustands als Zufriedenheit ist noch zu unbestimmt. Was also versteht Kant unter ‚Glück‘, und was folgt daraus für das Handeln des Menschen?³¹⁷

(1) Glück ist die umfassende Befriedigung unserer Neigungen.

Das maßgebliche Spezifikum seiner Bestimmung des Glücks sehe ich darin, dass er Glück definiert in Bezug auf menschliche Neigungen und ihren unmittelbaren Gegenstand, das Gefühl der Annehmlichkeit.³¹⁸ Alle weiteren Merkmale seines Glücksbegriffs bauen darauf auf. Deshalb ist es richtungweisend, wenn Kant in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* schreibt, dass sich „in dieser Idee [der Idee der Glückseligkeit] alle Neigungen zu einer Summe vereinigen“³¹⁹. An diese Vorstellung knüpft er an, wenn er Glück – bereits in

matik des Begriffs der moralischen Selbstzufriedenheit klammere ich hier aus), weil er – in Abgrenzung zu der stoischen Konzeption, die er als eine Form von asketischem Moralrigorismus rekonstruiert – davon überzeugt war, dass eine vollständige ‚Sublimierung‘ eines Mangels an empirischer Befriedigung durch eine – wie auch immer geartete – moralisch-intellektuelle Zufriedenheit wegen der sinnlich-moralischen Doppelnatur des Menschen höchst unwahrscheinlich ist und die Vorstellung einer Zufriedenheit aus rein moralischen Quellen deshalb irreführend sein kann. (Eine eingehende Diskussion dieser Thematik findet sich in WIMMER 1990, 50–57.) Kant unterscheidet, jedenfalls in seinen Druckschriften, deutlich zwischen moralischer Selbstachtung und Glück. Denn genuin moralische Gefühle sind nicht pathologisch, haben also keinen sinnlichen Ursprung. Sie nehmen auf die vernünftige Einsicht in den sittlichen Wert Bezug, die ihnen vorausgeht. (Vgl. KpV V: 38, 88.)

³¹⁴ Vgl. YOVEL 1980, 37.

³¹⁵ Vgl. SCHNEEWIND 1996, 296.

³¹⁶ MS VI: 387. Auch die Beschreibung des Glücks als „das beständige Wohlergehen, vergnügtes Leben, völlige Zufriedenheit mit seinem Zustande“ (MS VI: 480), obwohl sie schon stärker den Bezug auf die natürlichen Neigungen des Menschen erkennen lässt, ist als Ausgangspunkt für die Bestimmung des kantischen Glücksbegriffs noch zu unspezifisch, weil sie sehr unterschiedliche Interpretationen zulässt. Allerdings wird aus dem weiteren Kontext dieser Definitionen klar, wie Kant sie verstanden haben will.

³¹⁷ Bei meiner Rekonstruktion des kantischen Glücksbegriffs habe ich profitiert von Überlegungen in SULLIVAN 1989, ROTENSTREICH 1975, SPAEMANN 1974, WIMMER 1990, ENGSTROM 1996, RICKEN 1998. Im Wesentlichen lasse ich mich aber von einer Lektüre der entsprechenden Primärtexte inspirieren.

³¹⁸ Auch der kantische Glücksbegriff markiert eine deutliche Zäsur in der Geschichte der Moralphilosophie, die Kant allerdings ebenfalls nicht im Alleingang vorgenommen hat. Glück wird hier nicht mehr wie bei Aristoteles, dessen Glücksbegriff den breiten Strom der vorkantischen Tradition repräsentiert, mit Bezug auf verschiedene Formen menschlicher Aktivität definiert. Kennzeichnend für die aristotelische Theorie des Glücks ist, dass die Begriffe Glück (*eudaimonia*), Vernunft (*nous*) und Tugend (*aretê*) in gegenseitiger Abhängigkeit voneinander bestimmt werden.

³¹⁹ GMS IV: 399.

der *Kritik der reinen Vernunft* – folgendermaßen definiert: „Glückseligkeit ist die Befriedigung aller unserer Neigungen (sowohl extensive der Mannigfaltigkeit derselben, als intensive dem Grade und auch protensive der Dauer nach).“³²⁰ Und in diesem Sinne sind dann auch jene Beschreibungen des Glücks zu verstehen, die nicht von der Befriedigung von Neigungen sprechen, sondern vom Gefühl der Annehmlichkeit, wie z.B. die folgende: „Nun ist aber das Bewußtsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Dasein begleitet, die Glückseligkeit ...“³²¹ Es handelt sich dabei um den gleichen Glücksbegriff, nur dass hier nicht von Neigungen, sondern von ihrem unmittelbaren Gegenstand die Rede ist: der Empfindung der Annehmlichkeit (der Zufriedenheit, des Wohlbefindens, des Wohlergehens), die der Mensch von der Befriedigung seiner Neigungen erwartet.³²²

(2) *Glück ist ein Erfahrungsbegriff.*

Weil nach Auffassung Kants das Glück des Menschen nicht von seinen rationalen, sondern von seinen naturwüchsigen Wünschen abhängt, vor allem denjenigen, die dauerhafte Verhaltensdispositionen in Gestalt von Neigungen begründet haben, versteht es sich von selbst, „daß alle Elemente, die zum Begriff der Glückseligkeit gehören, insgesamt empirisch sind, d.i. aus der Erfahrung müssen entlehnt werden“³²³. ‚Glück‘ ist ein Erfahrungsbegriff und deshalb gilt: Glücklich ist, wer sich glücklich fühlt. Wer glücklich sein will, muss zunächst einmal herausfinden, was ihn glücklich macht. Nur Erfahrung kann ihn das lehren.³²⁴ Es ist unmöglich, die Natur des Glücks a priori zu bestimmen. Die Erfahrung anderer Menschen kann uns dabei nur in Form von „empirischen Rathschlägen“ unterstützen, in denen diejenigen Verhaltensweisen festgehalten werden (z.B. Höflichkeit oder Zurückhaltung), „von welchen die Erfahrung lehrt, daß sie das Wohlbefinden im Durchschnitt am meisten befördern“³²⁵. Durch diese Rathschläge der Klugheit werden Erfahrungen vermittelt, denen durch Induktion ein gewisser Grad an empirischer Allgemeinheit zuerkannt wird.³²⁶

³²⁰ KrV A806/B834 III: 523. Vgl. auch KpV V: 73.

³²¹ KpV V: 22. Vgl. auch KU V: 208, wo Glück als „die größte Summe (der Menge sowohl als der Dauer nach) der Annehmlichkeiten des Lebens“ bestimmt wird. Weil der gemeinsame unmittelbare Gegenstand aller Neigungen das Gefühl der Annehmlichkeit ist, werden die Gegenstände, auf die sie sich im Einzelfall richten, als ‚Annehmlichkeiten des Lebens‘ bezeichnet. Auf das Gefühl der Annehmlichkeit fokussieren auch die Definitionen des Glücks als „ein Maximum des Wohlbefindens, in meinem gegenwärtigen und jedem zukünftigen Zustande“ (GMS IV: 418) und als „das beständige Wohlergehen, vergnügtes Leben, völlige Zufriedenheit mit seinem Zustande“ (MS VI: 387).

³²² Die Bedeutung dieser Aussage wird im Folgenden noch näher erläutert.

³²³ GMS IV: 418.

³²⁴ Vgl. dazu z.B. folgende Aussage Kants: „... anders, als vermittels der Erfahrung, kann ich weder wissen, welche Neigungen das sind, die befriedigt werden wollen, noch welches die Naturtatsachen sind, die ihre Befriedigung bewirken können.“ (KrV A806/B834 III: 523–524; vgl. auch A800/B828 III: 520.)

³²⁵ Vgl. GMS IV: 418.

³²⁶ Regeln der Klugheit, die dem Prinzip der Glückseligkeit folgen, bezeichnet Kant als „generelle, aber niemals universelle Regeln, d.i. solche, die im Durchschnitte am öftersten zutreffen, nicht aber solche, die jederzeit und nothwendig gültig sein müssen ...“ (KpV V: 36.) Siehe auch ROTENSTREICH 1975, 116.

(3) Als Idee, die den natürlichen Endzweck des Menschen benennt, bezeichnet der Glücksbegriff ein maximal konzipiertes Ideal der Einbildungskraft.³²⁷

Weil das Glück ausschließlich empirischen Ursprungs ist, ist der Glücksbegriff, in dem sich „alle Neigungen zu einer Summe vereinigen“ und so eine – wenn auch undeutliche und unstabile³²⁸ – ‚Vision‘ vom natürlichen Endzweck des Menschen hervorbringen, „nicht ein Ideal der Vernunft, sondern der Einbildungskraft“³²⁹. Es ist also ein wesentlicher Bestandteil des kantischen Glücksbegriffs, dass er für eine visionär-utopische Zielvorstellung steht. Sie wird als vollständige Befriedigung aller Neigungen eines endlichen Vernunftwesens beschrieben, also als ein Erfahrungs-transzendenter Zustand, von dem jeder Mensch sich ausgehend von seinen individuellen Erfahrungen „durch seinen mit der Einbildungskraft und den Sinnen verwickelten Verstand“³³⁰ eine Vorstellung entwirft, die allerdings nur schemenhaft sein kann. Als Ideal der Einbildungskraft stellt der kantische Glücksbegriff einen Maximalbegriff dar, der auf eine Totalität Bezug nimmt: die Befriedigung aller Neigungen eines endlichen Vernunftwesens, jetzt und in Zukunft, deren emotionaler Widerschein ein Maximum des Wohlbefindens ist, zu dem notwendig auch die Gewissheit gehört, dass dieser Zustand andauert.³³¹ Von ihr haben wir zwar eine vage Vorstellung („einen schwankenden Begriff“), aber sie ist kein Gegenstand unserer Erfahrung.³³²

(4) Die Vision vom Glück geht aus einer Summierung hedonistischer Wünsche und Ziele hervor.

Nur Erfahrung kann uns über unsere Neigungen belehren, von deren Befriedigung unser Glück abhängt, und sie tut es mittels der Gefühle von Lust und Unlust.³³³ Denn alles, was wir begehren, ruft subjektiv in uns ein Gefühl der Lust hervor, während alles, was wir zu vermeiden suchen, mit dem Gefühl der Unlust (bzw. des Schmerzes) einhergeht.³³⁴ Ganz allgemein sind Gefühle also eine Aktualisierung der Fähigkeit, Lust und Unlust zu empfinden (eine ‚Empfänglichkeit‘). Und der Begriff des Wunsches bzw. der Neigung umfasst bei Kant alle auf einen (fiktiven oder realen) Gegenstand bezogenen menschlichen Impulse (sowohl positiv-attraktiver als auch negativ-aversiver Art), welche beim Menschen durch eine Vorstellung der entsprechenden Gegenstände ausgelöst werden, die in ihm Lust (Vernügen) oder Unlust (Schmerz) hervorruft.³³⁵ Folglich ist das Glück als Inbegriff der Befriedigung von Neigungen auch der Inbegriff von Lust und kann deshalb – wie bereits erwähnt – nicht nur als umfassende Befriedigung unserer Neigungen, sondern auch – mehr gefühlzentriert – als ein Maximum des Wohlbefindens, beständiges Wohlergehen etc.

³²⁷ Vgl. dazu folgende Aussage Kants: „Der Begriff der Glückseligkeit ist nicht ein solcher, den der Mensch etwa von seinen Instinkten abstrahirt und so aus der Thierheit in ihm selbst hernimmt; sondern er ist eine bloße Idee eines Zustandes, welcher er den letzteren unter bloß empirischen Bedingungen (welches unmöglich ist) adäquat machen will. Er entwirft sie sich selbst und zwar auf so verschiedene Art durch seinen mit der Einbildungskraft und den Sinnen verwickelten Verstand ...“ (KU V: 430.)

³²⁸ Warum die Vision vom natürlichen Endzweck des Menschen notwendig unbestimmt und unstabil ist, wird im Folgenden noch verdeutlicht.

³²⁹ GMS IV: 418.

³³⁰ KU V: 430.

³³¹ Vgl. KrV A806/B834 III: 523; GMS IV: 393, 399, 405, 416, 418; KpV V: 22, 61, 124; MS VI: 387, 480.

³³² Vgl. z.B. GMS IV: 399, 418–419; KU V: 430.

³³³ Gefühle selbst haben allerdings keinen kognitiven Gehalt. Es braucht praktische Vernunft im Sinne der Klugheit, um eine Lehre aus den Lust- und Unlusterfahrungen zu ziehen.

³³⁴ Vgl. z.B. A VII: 230–232; KpV V: 58–59.

³³⁵ Vgl. z.B. KpV V: 58–61; MS VI: 211–212. Zu den handlungstheoretischen Grundlagen des kantischen Glücksbegriffs vgl. z.B. SULLIVAN 1989, 31–32.

bestimmt werden.³³⁶ Glück ist bei Kant *per definitionem* maximale Lust und sein Glücksbegriff folglich ein hedonistischer.³³⁷

(5) *Der subjektive und relative Charakter der kantischen Glückskonzeption.*

Aus der Abhängigkeit des Glücks von unseren Gefühlen der Lust und Unlust folgt die gänzlich subjektive und relative Qualität dessen, was Kant sich unter dem Glück des Menschen vorstellt. Am deutlichsten wird dieser Zusammenhang zwischen dem Hedonismus und einer zweifachen Relativität seiner Glückskonzeption in der folgenden Äußerung: „Worin ... jeder seine Glückseligkeit zu setzen habe, *kommt auf jedes sein besonderes Gefühl der Lust und Unlust an, und selbst in einem und demselben Subject auf die Verschiedenheit des Bedürfnisses nach den Abänderungen dieses Gefühls*, und ein subjectiv nothwendiges Gesetz (als Naturgesetz) ist also objectiv ein gar sehr zufälliges praktisches Prinzip, das in verschiedenen Subjecten sehr verschieden sein kann und muß, mithin niemals ein Gesetz abgeben kann, weil es bei der Begierde nach Glückseligkeit nicht auf die Form der Gesetzmäßigkeit, sondern lediglich auf die Materie ankommt, nämlich ob und wieviel Vergnügen ich in der Befolgung des Gesetzes zu erwarten habe.“³³⁸ Kant geht es hier zunächst einmal um die Feststellung, dass der Glücksbegriff eine ganz und gar subjektive Vorstellung ist, weil das Glück des Menschen von seinen Gefühlen der Lust und Unlust abhängt und diese Gefühle *von Person zu Person* stark variieren. Aber das ist nur eine erste Form von Relativität, die den Glücksbegriff kennzeichnet. Die zweite Form ist darin begründet, dass die Gefühle von Lust und Unlust und die dadurch hervorgerufenen Wünsche und Bedürfnisse auch *im Hinblick auf ein und dieselbe Person* je nach Lebenslage Wandlungen unterworfen sind und folglich auch der Inhalt des Glücksbegriff einer bestimmten Person zu verschiedenen Zeitpunkten differiert. Weil Glück bei Kant also *per definitionem* eine maximale Form von Lust ist und die Lust-Reaktionen eines Menschen auf potentielle ‚Objekte der Begierde‘ zum einen von der individuellen emotionalen Ausstattung eines Menschen und zum anderen von seiner momentanen Gemütsverfassung, die dem Einfluss der jeweiligen Lebensumstände ausgesetzt ist, abhängig ist, eignet sich das naturwüchsige Glücksstreben des Menschen nicht als Grundlage für eine Handlungsorientierung, die Objektivität beansprucht.

(6) *Als unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens stellt das menschliche Glücksstreben eine Naturnotwendigkeit dar.*

Zwar ist das menschliche Glücksstreben nach Kant gänzlich subjektiver Natur, bei ‚vernünftigen, aber endlichen‘ Lebewesen konstituiert es aber eine *subjektive Notwendigkeit*. Denn es ist ein „*unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens*“³³⁹, so dass man von jedem endlichen Vernunftwesen sagen kann, dass es ein Interesse an seinem eigenen Wohlergehen hat: „Glückseligkeit ... sich zu wünschen und zu suchen ist der menschlichen Natur unvermeidlich ...“³⁴⁰ Die These, dass Menschen „die mächtigste und innigste Neigung zur Glückseligkeit“³⁴¹ haben, ist also mehr als eine empirische Verallgemeinerung; sie bringt eine Naturnotwendigkeit³⁴² zum Ausdruck, von der wir a priori

³³⁶ Siehe oben.

³³⁷ Wie ich im Folgenden noch zeigen werde, vertritt Kant (jedenfalls nach meiner Interpretation) keinen undifferenzierten Hedonismus, demzufolge alle nicht-moralischen Handlungsmotive in Form von Neigungen *in der gleichen Weise* egoistisch sind. Aber sein Glücksbegriff ist hedonistisch in dem schwachen Sinne, dass das Glück des Menschen von ihm als Inbegriff der Lust verstanden wird.

³³⁸ KpV V: 25 (Hervorhebung ergänzt). Vgl. auch KU V: 430; KpV V: 28, 36.

³³⁹ KpV V: 25 (Hervorhebung ergänzt).

³⁴⁰ MS VI: 387.

³⁴¹ GMS IV: 399.

³⁴² Vgl. z.B. GMS IV: 415.

annehmen können, dass sie für alle endlichen Vernunftwesen gilt. Das Streben nach Glück ist ein unabänderliches Datum des ‚empirischen Ichs‘ des Menschen, also des Menschen in seiner natürlich-sinnlichen Existenz, und seinem Einfluss kann er sich ebenso wenig entziehen³⁴³ wie der Faktizität seiner praktischen Vernunft. Für den Menschen als Natur- bzw. Bedürfniswesen ist Glück das letzte Ziel, der Endzweck, nach dem er subjektiv verlangt und strebt: „Eigene Glückseligkeit ist der subjective Endzweck vernünftiger Weltwesen (den jedes derselben vermöge seiner von sinnlichen Gegenständen abhängigen Natur hat, und von dem es ungereimt wäre, zu sagen: dass man ihn haben solle) ...“³⁴⁴ Die Sorge um das eigene (!) Glück imperativisch in Form einer (direkten³⁴⁵) Pflicht zu fordern, wäre nach Auffassung Kants ‚ungereimt‘, weil das Glück „sich zu wünschen und zu suchen ... der menschlichen Natur unvermeidlich [ist]; eben darum aber auch nicht ein Zweck, der zugleich Pflicht ist“³⁴⁶. Das Glück ist „der Inbegriff aller durch die Natur außer und in dem Menschen möglichen Zwecke desselben“³⁴⁷, also nicht Zweck der Freiheit bzw. der Kultur und damit Endzweck seiner Gesamtpersönlichkeit, sondern lediglich „letzter Naturzweck“³⁴⁸ des Menschen.

(7) Der Glücksbegriff ist ein vager empirischer Begriff und deshalb kein geeigneter Wegweiser zu einem umfassenden Glück.

Das Glücksstreben ist ein Bestimmungsgrund des menschlichen Willens, dem subjektive Notwendigkeit zukommt. Daraus folgt aber nicht, dass wir deshalb eine deutliche, konsistente und beständige Vorstellung davon hätten, wonach wir eigentlich streben. Genau das Gegenteil ist der Fall, meint Kant: „... es ist ein Unglück, daß der Begriff der Glückseligkeit ein so unbestimmter Begriff ist, daß, obgleich jeder Mensch zu dieser zu gelangen wünscht, er doch niemals bestimmt und mit sich selbst einstimmig sagen kann, was er eigentlich wünsche und wolle.“³⁴⁹ Von Seiten des Akteurs³⁵⁰, der subjektiv danach verlangt, sein Handeln am Glück auszurichten, wird ein erfolgreiches Glücksstreben – ganz abgesehen von möglichen moralischen Einwänden – also dadurch vereitelt, dass er seiner Vorstellung vom Glück nicht die dafür nötige Bestimmtheit zu geben vermag. Kant erklärt dieses Unvermögen damit, dass der Glücksbegriff einerseits auf unseren (subjektiven, relativen, hedonistischen) Erfahrungen basiert, andererseits aber als Idee der Einbildungskraft, die auf unsere praktischen Überlegungen einen Einfluss ausübt, eine utopisch-visionäre Qualität annimmt, indem er auf eine Totalität (ein systematisches Ganzes) Bezug nimmt.³⁵¹ Wir entwerfen die Vision vom Glück als einem Maximum des Wohlbefindens auf der Grundlage zufälliger empirischer Erfahrungen. Und was wir auf diese Weise hervorbrin-

³⁴³ In diesem Sinne schreibt Kant z.B.: „Ich hatte die Moral vorläufig als zur Einleitung für reine Wissenschaft erklärt, die da lehrt, nicht wie wir glücklich, sondern der Glückseligkeit würdig werden sollen. Hiebei hatte ich nicht verabsäumt anzumerken, daß dadurch dem Menschen nicht angesonnen werde, er solle, wenn es auf Pflichtbefolgung ankommt, seinem natürlichen Zwecke, der Glückseligkeit, entsagen; denn das kann er nicht, so wie kein endliches vernünftiges Wesen überhaupt; sondern er müsse, wenn das Gebot der Pflicht eintritt, gänzlich von dieser Rücksicht abstrahiren ...“ (TP VIII: 278, Hervorhebung ergänzt.)

³⁴⁴ RGV VI: 6-Fußnote.

³⁴⁵ Vgl. MS VI: 388. Eine indirekte Pflicht stellt die Sorge um das eigene Glück sehr wohl dar.

³⁴⁶ MS VI: 387.

³⁴⁷ KU V: 431.

³⁴⁸ KU V: 430.

³⁴⁹ GMS IV: 418. Vgl. auch GMS IV: 399; KU V: 430.

³⁵⁰ Hier geht es zunächst einmal um den negativen Einfluss, der von *Seiten des Akteurs* (von der aktiv-reflexiven Seite des Handlungsobjekts) auf das Glücksstreben ausgeht. Im nächsten Absatz wird dann die andere Seite beleuchtet und der negative Einfluss erörtert, der von *Seiten der Natur* (von der passiv-rezeptiven Seite des Handlungsobjekts) ausgeht.

³⁵¹ Vgl. GMS IV: 418.

gen, ist deshalb lediglich ein „schwankender Begriff“³⁵², der uns keine zuverlässige Handlungsorientierung bieten kann. Warum kann eine vage Vorstellung vom Glück auf empirischer Grundlage nicht wenigstens eine nützliche Personen-relative Richtschnur sein? Kant gibt dafür eine epistemische Erklärung. Dieses Glücksideal hat keine praktische Bedeutung, weil es als Leitvorstellung die kognitiven Möglichkeiten des Menschen weit überschreitet: „... er [der Mensch] ist nicht vermögend, nach irgend einem Grundsatz mit völliger Gewißheit zu bestimmen, was ihn wahrhaftig glücklich machen werde, *darum weil hiezu Allwissenheit erforderlich sein würde.*“³⁵³ Er verdeutlicht die kognitive Überforderung, die mit der Vorstellung eines prudentiellen Glückskalküls verbunden ist, durch eine Reihe von Beispielen, die alle zeigen, dass wir als endliche vernünftige Wesen, welche nicht allwissend sind, über die Begleiterscheinungen der Erfüllung unserer konkreten Wünsche immer nur unzureichend informiert sind und folglich auch über die ganz konkreten Auswirkungen, welche die Erfüllung eines Wunsches auf unser Leben hat. Angenommen z.B., Erkenntnis stände an oberster Stelle unserer persönlichen Wunschliste und dieser Wunsch ginge in Erfüllung, so wüssten wir doch nicht, welche Nebenwirkungen damit verbunden wären: „Will er [der Mensch] viel Erkenntnis und Einsicht, vielleicht könnte das ein nur um desto schärferes Auge werden, um die Übel, die sich für ihn jetzt noch verbergen und doch nicht vermieden werden können, ihm nur um desto schrecklicher zu zeigen, oder seinen Begierden, die ihm schon genug zu schaffen machen, noch mehr Bedürfnisse aufzubürden.“³⁵⁴ Mit Überlegungen dieser Art weist Kant darauf hin, dass unsere Wünsche sich allen unseren Anstrengungen widersetzen, sie in Form eines Glückskalküls zu systematisieren, um auf diese Weise eine harmonische Ordnung unter ihnen herzustellen. Klugheitsüberlegungen sind ein außerordentlich unzuverlässiger Wegweiser zum Glück. Denn unsere Wünsche haben die Tendenz, sich zu vermehren und zu steigern, je mehr wir uns mit ihnen befassen. Und mit dem zunehmenden Bewusstsein unserer Bedürfnisse wächst auch das Bewusstsein all derer, die – aus welchen Gründen auch immer – unbefriedigt bleiben. Der Versuch einer optimalen Befriedigung unserer Wünsche führt also leicht dazu, dass wir dadurch am Ende unglücklicher sind.³⁵⁵ Mag es dem Menschen im Hinblick auf konkrete Lebensumstände auch möglich und gegebenenfalls sogar ratsam sein, sich eine Vorstellung davon zu machen, was ihn glücklich (bzw. glücklicher) macht, und durch seine Fertigkeiten zur Erfüllung seiner Wünsche beizutragen, wenn es darum geht, eine umfassende praktische Leitvorstellung vom Glück im Sinne eines Glückskalküls zu entwerfen, gelingt es ihm nicht, die Vagheit einer solchen Idee und aller davon abgeleiteter Handlungsprinzipien zu überwinden: „... er [der Mensch] ist nicht vermögend, nach irgend einem Grundsatz mit völliger Gewißheit zu bestimmen, was ihn wahrhaftig glücklich machen werde, *darum weil hiezu Allwissenheit erforderlich sein würde.* Man kann also nicht nach bestimmten Principien handeln, um glücklich zu sein, sondern nur nach empirischen Rathschlägen ...“³⁵⁶ Um unsere Vorstellung vom Glück so bestimmt zu machen, dass sie als Grundlage für eine systematische Anleitung zum Glücklichsein dienen könnte, wäre tatsächlich Allwissenheit erforderlich. Zugespißt fasst Kant den ungünstigen

³⁵² Vgl. KU V: 430.

³⁵³ GMS IV: 418 (Hervorhebung ergänzt).

³⁵⁴ GMS IV: 318.

³⁵⁵ Vgl. GMS IV: 395–396. Vielleicht geht Kant hier mit seiner Betonung der Grenzen der prudentiellen Sorge um das eigene Glück etwas zu weit, um damit den Vorrang der praktischen Vernunft gegenüber allen Klugheitserwägungen deutlich herauszustellen. Als Gegengewicht sind – und auf sie wurde bereits hingewiesen – diejenigen seiner Äußerungen sehr ernst zu nehmen, in denen er fordert, dass der Mensch sich auch um die Beförderung seines eigenen Glücks zu sorgen habe, schon allein deshalb, weil dessen völlige Vernachlässigung sich mit Sicherheit auch auf sein sittliches Leben negativ auswirkt. (Vgl. GMS IV: 399; MS VI: 388.)

³⁵⁶ GMS IV: 418. Vgl. auch GMS IV: 399.

Einfluss, der von Seiten des Akteurs durch die unvermeidliche Vagheit seines Glücksbegriffs auf jeden Versuch einer systematischen Orientierung am Glück ausgeht, deshalb in der kontrafaktischen These zusammen, „daß die Natur, wenn sie auch seiner Willkür gänzlich unterworfen wäre, doch schlechterdings kein bestimmtes allgemeines und festes Gesetz annehmen könnte, um mit diesem schwankenden Begriff und so mit dem Zweck, den jeder sich willkürlicher Weise vorsetzt, übereinzustimmen.“³⁵⁷ Obwohl jeder von uns versucht, den abstrakten Glücksbegriff für sich mit Inhalt zu füllen, und dabei die konkreten Bedürfnisse und Wünsche die Grundlage darstellen, scheint es sich dabei um ein äußerst chimärisches Unterfangen zu handeln, weil wir bei dem Versuch, über den abstrakten Begriff einer umfassenden Erfüllung unserer Wünsche hinauszukommen, offenbar nur bis zu schemenhaften Vorstellungen vordringen, die kein verlässlicher Wegweiser zum Glück sind. Kant ist also – abgesehen von der unbestreitbaren Bedeutung ganz allgemeiner Ratschläge der Klugheit – äußerst skeptisch, was die Möglichkeit anbelangt, durch feste Regeln eine stabile Ordnung unter unseren Wünschen herzustellen (in der Art wie das z.B. die Moralphilosophie von John Locke versucht). Und das ist ein wesentlicher Grund dafür, dass er im Gegensatz zu den egoistisch-prudentiellen Moraltheorien der Moral primär keine positiv-instrumentelle, sondern eine negativ-einschränkende Rolle zuweist, die darin besteht, dass sie jene Ziele, deren Verfolgung uns unsere Wünsche nahe legen, vom Standpunkt der Vernunft kontrolliert.³⁵⁸

(8) Außerdem wird das Glück von Seiten der Natur, sowohl in als auch außerhalb des Menschen, vereitelt.

Von Seiten des Akteurs und seiner aktiv-reflexiven Perspektive – so hatten wir festgestellt – hat die unvermeidliche Unbestimmtheit des Glücksideals einen ungünstigen Einfluss auf das menschliche Glücksstreben. Aber nach Kant besteht das Glück, verstanden als umfassende Wunscherfüllung, in einem Einklang zwischen den subjektiven Wünschen einer Person und dem Lauf der Welt³⁵⁹, wobei beide Elemente dieser Relation unter den kantischen Naturbegriff fallen, weil es sich bei den subjektiven Wünschen – wie bereits festgestellt wurde – um die naturwüchsigen Wünsche handelt.³⁶⁰ Und auch von Seiten der Natur geht ein negativer Einfluss auf das Glück des Menschen aus. Das gilt sowohl für die Natur *in* als auch für die Natur *außerhalb* des Menschen, im einen Fall mit einer gewissen Notwendigkeit und im anderen kontingenterweise. Dass die Natur außerhalb des Menschen seinem Glück mitunter abträglich ist und sie sich wenigstens teilweise seinem Einfluss entzieht³⁶¹, bedarf keiner langwierigen Erklärung. Hier genügt der Hinweis Kants: „... [es] ist ... weit gefehlt, dass die Natur ihn [den Menschen] zu ihrem besonderen Liebling aufgenommen und vor allen Thieren mit Wohltun begünstigt habe, dass sie ihn vielmehr in ihren verderblichen Wirkungen, in Pest, Hunger, Wassergefahr, Frost, Anfall von anderen großen und kleinen Thieren u.d.g., eben so wenig verschont, wie jedes andere Thier ...“³⁶² Darüber hinaus, und in diesem Fall mit einer gewissen Notwendigkeit, vereitelt aber in

³⁵⁷ KU V: 430.

³⁵⁸ Vgl. SCHNEEWIND 1998, 517.

³⁵⁹ Vgl. z.B. ROTENSTREICH 1975, 115.

³⁶⁰ Für den kantischen Glücksbegriff ist das Zusammenspiel zwischen den subjektiven Wünschen und dem Lauf der Welt maßgeblich. Und mit dem Lauf der Welt ist in diesem Zusammenhang derjenige Teil der Natur in einem weiten kosmischen Sinne gemeint, der mit den subjektiven Wünschen eines Menschen korrespondiert und zu ihrer Befriedigung bzw. Frustration beiträgt. Diese Einschränkung des Naturbegriffs ist deshalb notwendig, weil auch die subjektiven Wünsche des Menschen unter den kantischen Begriff der Natur fallen, da es sich bei ihnen um die naturwüchsigen Wünsche des Menschen handelt. Das weist auf eine Mehrdeutigkeit des Naturbegriffs hin, die im Folgenden noch erläutert wird.

³⁶¹ Vgl. MS VI: 482.

³⁶² KU V: 430.

starkem Maße auch die Natur *im* Menschen, seine Naturanlage, ein umfassendes Glück. Und den negativen Einfluss dieser Naturanlage bringt Kant pointiert mit einer kontrafaktischen Überlegung zum Ausdruck, die von jedem Einfluss abstrahiert, der von Seiten des Akteurs auf das Glück ausgeht: „... selbst wenn wir entweder diesen [natürlichen Zweck des Menschen, von dem der Glücksbegriff eine handlungsleitende Idealvorstellung ist] auf das wahrhafte Naturbedürfnis, worin unsere Gattung durchgängig mit sich übereinstimmt, herabsetzen, oder andererseits die Geschicklichkeit sich einge bildete Zwecke zu verschaffen noch so hoch steigern wollen: so würde doch, was der Mensch unter Glückseligkeit versteht, und was in der That sein eigener letzter Naturzweck (nicht Zweck der Freiheit) ist, von ihm nie erreicht werden; denn seine Natur ist nicht von der Art, irgendwo im Besitze und Genusse aufzuhören und befriedigt zu werden.“³⁶³ Wenn wir also von allem absehen, was von Seiten des Akteurs das Glücksstreben beeinträchtigt, und auch von den negativen Einflüssen der außermenschlichen Natur, dann stellen wir fest, dass der Mensch überhaupt nicht auf die Erfahrung eines vollkommenen Glücks hin angelegt ist. Die natürliche Konstitution des Menschen widersetzt sich der Möglichkeit, im Sinne der umfassenden Zufriedenheit glücklich zu sein. Denn zu ihr gehört ganz wesentlich auch jener Impuls, der ihn dazu antreibt, nicht langfristig in einem Zustand der Ruhe zu verharren, sondern nach neuen Formen des Besitzes und des Vergnügens Ausschau zu halten. Es ist also charakteristisch für die natürliche Dynamik menschlicher Wünsche, dass sie den Menschen über jeden Zustand der Zufriedenheit hinausführt, der vorübergehend erreicht wird. Deshalb streben Menschen nach einer grenzenlosen Vielfalt von Dingen und die Projekte, denen sie sich dabei verschreiben, sind ihnen häufig wichtiger als das Erreichen des Ziels, auf das sie ausgerichtet sind.³⁶⁴ Die Vorstellung, dass ein Mensch in einem bestimmten Zustand dauerhaft Zufriedenheit findet, scheint also eine Vorstellung zu sein, die mit der menschlichen Natur unvereinbar ist. Und folglich gilt das auch für die Vorstellung eines umfassenden menschlichen Glücks im kantischen Sinne. Wenn hier von der menschlichen Natur die Rede ist, so ist dieser Begriff in einem zweifachen Sinne zu verstehen. Er umfasst einerseits die Naturanlage im Menschen, aus der seine Wünsche und Glückserwartungen hervorgehen, andererseits aber auch die naturwüchsigen Kräfte im Menschen, die verhindern, dass diese Erwartungen eine vollständige und anhaltende Befriedigung erfahren. Kant meint also, dass die Natur im Menschen einander entgegengesetzte Kräfte grundgelegt hat, und er bezeichnet diesen Umstand als „das Widersinnische der Naturanlagen in ihm [im Menschen]“³⁶⁵. Am deutlichsten zeigt sich diese ‚natürliche Paradoxie‘ vielleicht darin, dass die Naturanlage – zusätzlich zu den Übeln, die die außermenschliche Natur dem Menschen aufbürdet – „ihn noch in selbstersonnene Plagen und noch andere von seiner eigenen Gattung durch den Druck der Herrschaft, die Barbarei der Kriege u.s.w. in solche Noth versetzt und er selbst, so viel an ihm ist, an der Zerstörung seiner eigenen Gattung arbeitet ...“³⁶⁶ Und daraus zieht er den Schluss, dass der Zweck des Menschen, „wenn er auf die Glückseligkeit unserer Species gestellt wäre, in einem System derselben auf Erden nicht erreicht werden würde, weil die Natur in uns derselben nicht empfänglich ist.“³⁶⁷ Die natürliche Ausstattung des Menschen allein wäre ein hinreichender Erklärungsgrund dafür, dass dem Menschen ein umfassendes Glück verwehrt bleibt. Denn sie begründet einen fundamentalen Selbstwiderspruch, der sich darin manifestiert, dass der Mensch nach einer vollständigen Befriedigung seiner Wünsche strebt und zugleich dazu unfähig ist, einen solchen Zustand aus eigener Kraft zu erreichen.

³⁶³ KU V: 430 (Hervorhebung ergänzt).

³⁶⁴ Vgl. ROTENSTREICH 1975, 117.

³⁶⁵ KU V: 430.

³⁶⁶ KU V: 430.

³⁶⁷ KU V: 430.

(9) Die Tugend ist dasjenige Gut, das ausschließlich vom Menschen und seinem Gebrauch des Willens abhängt, das Glück hingegen dasjenige, das von anderen Ursachen abhängt.

Das Glück des Menschen besteht in der Erfüllung seiner Wünsche. Und damit das möglich ist, muss es zu einem Einklang zwischen seinen subjektiven Wünschen und dem Lauf der Welt kommen. Da aber sowohl die Neigungen, die der Mensch als eine Gegebenheit in sich vorfindet, als auch die Wirklichkeit, die ihre Befriedigung oder Frustration verursacht, bei Kant unter den Begriff der Natur fallen, ist das Glück folglich gänzlich abhängig von der Natur (in einem weiten kosmischen Sinne). Für Kant ist also nicht der Akteur, sondern die Natur der *locus* des Glücks.³⁶⁸ Gleich am Beginn der Explikation des kantischen Glücksbegriffs wurde auf seine tiefe Verwurzelung in der Natur als Inbegriff der gesetzmäßigen Erscheinungen hingewiesen.³⁶⁹ Einige Interpreten sprechen deshalb von einem ‚passiven‘ Glücksbegriff.³⁷⁰ Diese Kennzeichnung des kantischen Glücksbegriffs ist zwar – wie wir sehen werden – prinzipiell richtig, führt aber leicht zu dem Missverständnis, dass der Mensch in keiner Weise etwas zu seinem Glück beitragen kann. Kants Definition des Glücks schließt aber – wie bereits deutlich wurde – nicht aus, dass der Mensch durch den Gebrauch aller ihm zur Verfügung stehenden Fertigkeiten einen Beitrag zu seinem Glück und dem von anderen leistet. Nicht umsonst weist er darauf hin, dass wir – obgleich nur in Übereinstimmung mit dem Anspruch, der vom Moralgesetz ausgeht – durchaus auch für unser eigenes Glück sorgen sollen.³⁷¹ Wir sind also durch die kantische Glückskonzeption keineswegs zu völliger Passivität verurteilt. Deshalb halte ich es nicht für überzeugend, wenn man Kant folgendermaßen interpretiert: „Ob wir glücklich werden, ist in keiner Weise in unsere Hand gegeben; es hängt davon ab, ob der Lauf der Dinge so ist, dass unsere Neigungen und Bedürfnisse erfüllt werden.“³⁷² Diese Aussage formuliert eine unzutreffende Antithese. Es ist zwar richtig, dass nach Kant das Glück des Menschen ganz davon abhängt, ob seine Neigungen und Bedürfnisse befriedigt werden, und dass der Lauf der Welt dafür ausschlaggebend ist. Aber das schließt keineswegs aus, dass der Mensch im Rahmen seiner Möglichkeiten aktiv in den Lauf der Welt eingreift, um die Welt seinen Vorstellungen gemäß zu gestalten. Deshalb ist die Behauptung, dass nach Kant das Glück *in keiner Weise* in unsere Hand gegeben ist, m.E. nicht aufrechtzuerhalten. Der Anstoß für die Überzeugung, dass Kant den Menschen hinsichtlich des Glücks zu völliger Passivität verurteilt, sind wohl Äußerungen wie die folgende: „Glückseligkeit enthält alles (und auch nichts mehr als), was uns die Natur verschaffen; Tugend aber das, was niemand als der Mensch selbst sich geben oder nehmen kann.“³⁷³ Der Punkt, auf den es Kant bei solchen Aussagen m.E. ankommt, ist, dass kein Mensch sein eigenes Glück oder das von anderen Menschen *schaffen* kann, auch dadurch nicht, dass er alles in seiner Macht stehende dafür tut, dass die entsprechenden Rahmenbedingungen gegeben sind. Denn das Glück des Menschen ist seiner Natur nach etwas Sinnlich-Rezeptives und gehört deshalb nicht in den Bereich dessen, was wir – durch welche Aktivität auch immer – hervorbringen können. Wir können lediglich dazu beitragen, dass gewisse Voraussetzungen gegeben sind, die notwendig dafür sind, dass wir glücklich werden.

Kant kommt es also auf die Feststellung an, dass Glück wesenhaft etwas ist, was uns widerfährt. Und deshalb ist die Charakterisierung seines Glücksbegriffs als passiv durchaus

³⁶⁸ Vgl. ROTENSTREICH 1975, 115.

³⁶⁹ Ganz deutlich wird diese enge Verbindung zwischen dem Glücks- und dem Naturbegriff, wenn Kant Glück als „Inbegriff aller durch Natur außer und in dem Menschen möglichen Zwecke“ (KU V: 431) definiert.

³⁷⁰ Vgl. z.B. RICKEN 1998, 164.

³⁷¹ Vgl. KpV V: 93. Siehe auch GMS IV: 399; MS VI: 388.

³⁷² RICKEN 1998, 164.

³⁷³ TP VIII: 283-Fußnote. Vgl. auch GMS IV: 401; KU V: 431; MS VI: 387.

richtig. Diese Aussage ist aber nicht gleichbedeutend mit der These (und eben das ist das Missverständnis, das die Rede vom passiven Glücksbegriff möglicherweise nahe legt), dass das Glück in keiner Weise in der Hand des Menschen liegt. Kant geht es damit lediglich um den Hinweis, dass die Natur (sowohl in als auch außerhalb des Menschen) jede menschliche Bemühung um sein Glück oder das von anderen jederzeit *vollständig* durch Faktoren zunichte machen kann, die sich seinem Einfluss entziehen, wie z.B. eine Naturkatastrophe oder eine unheilbare Krankheit, aber auch durch eine subjektive Unempfänglichkeit für Erfahrungen des Glücks. Und wenn man wie Kant – m.E. zu Recht – der Versuchung widersteht, den Glücksbegriff zu ‚entsinnlichen‘, ist diese Behauptung schlüssig.³⁷⁴ Es ist meiner Meinung nach nicht sinnvoll, den von Kant physisch verstandenen Glücksbegriff zu modifizieren, indem man Bestimmungen in ihn einführt, die in direkter Weise vom Willen des Menschen abhängen. Denn Kant scheint es gerade auf die Behauptung anzukommen, dass wir einen Menschen einfach nicht ‚glücklich‘ nennen, wenn seine sinnlichen Bedürfnisse frustriert werden. Und dass es dazu kommt, dafür braucht es manchmal nicht viel. Das plötzliche Unglück etwa, das über einen Freund einbricht, kann einem Menschen (wenigstens vorübergehend) jede Lebensfreude nehmen. Der Glücksbegriff gehört also seiner Natur nach – meint Kant – nicht in den aktiv-reflexiven, sondern in den rezeptiv-empirischen Bereich menschlichen Lebens. Und damit ist eine Unterscheidung angesprochen, der ganz allgemein eine zentrale Bedeutung in der Philosophie Kants zukommt. Offenbar hielt er die radikale Trennung der spontan-apriorischen und der rezeptiv-aposteriorischen (der empirisch gegebenen) Prinzipien des Denkens und Handelns für eine notwendige Voraussetzung seines kritischen Denkens. Und im Bereich des Praktischen folgt daraus, dass der reine Wille mit seiner inhärenten gesetzesartigen Bestimmung mit rezeptiv-empirischen Elementen konfrontiert wird (den natürlichen Trieben und Neigungen), deren Prinzip das Streben nach Glück ist. Beide Seiten dieser Dichotomie stehen für eine Faktizität, der Notwendigkeit zukommt: Der reine Wille ist ein Faktum des Moralbewusstseins des Menschen, das Glücksstreben ein Datum seiner natürlich-sinnlichen Existenz.³⁷⁵ Die menschliche Willkür operiert im Spannungsfeld zwischen diesen beiden Polen, die beim praktischen Überlegen durch heterogene Handlungsprinzipien repräsentiert werden. Und der Glücksbegriff gehört in diesem Bild auf die Seite des passiv-rezeptiven Pols. Aber daraus folgt – wie gesagt – nicht, dass der Mensch deshalb hinsichtlich seines Glücks zur Passivität verurteilt ist. ‚Glück‘ wird von Kant im Sinne einer Glücksgabe³⁷⁶ (Glück im Sinne des lateinischen *fortuna*, des englischen *fortune* etc.) verstanden, aber innerhalb gewisser Grenzen kann der Mensch auf sein Glück Einfluss nehmen, wenn auch nur indirekt, indem er in den Lauf der Welt eingreift und die Bedingungen dafür schafft.

(10) *Die Orientierung des Handelns am Glück ist zwar nicht unbedingt egoistisch im weiten, (nach Kant) vormoralischen Sinne, sie ist aber in jedem Fall heteronom und folglich egoistisch im engen, moralischen Sinne.*³⁷⁷

³⁷⁴ Viele Kant-Interpreten sind dieser Versuchung erlegen und haben – fälschlicherweise – den kantischen Glücksbegriff gegen die Intention des Autors ‚entsinnlicht‘. (Vgl. dazu WIMMER 1990: 56.)

³⁷⁵ Vgl. YOVEL 1980, 37.

³⁷⁶ Vgl. GMS IV: 393.

³⁷⁷ Meine Unterscheidung zwischen einem Egoismus im weiten und einem Egoismus im engen Sinne orientiert sich an der für Kants Moralphilosophie wichtigen Überzeugung, dass alle Werturteile über Handlungen, die nur die Qualität der konkreten Absicht in Betracht ziehen, die jemand mit einer Handlung verwirklichen will, ohne dabei das zugrunde liegende subjektive Handlungsprinzip bzw. Motiv einzubeziehen, das auch (in nicht-kantischer Terminologie) als ein höherstufiges Ziel beschrieben werden kann, vormoralisch sind. Auf der Grundlage dieser These nenne ich diejenige Form von Egoismus,

Nach Auffassung Kants hat das Interesse des Menschen am eigenen Glück einen subjektiv unvermeidlichen Einfluss auf seine Willkür. Bei der Verfolgung dieses Interesses geht es um die Erfüllung unserer naturwüchsigen Wünsche. Und der Grundsatz, dem wir folgen, wenn wir uns systematisch an diesem Interesse orientieren, ist das Lustprinzip.³⁷⁸ Aber folgt daraus, dass jede Form des Handelns, die sich von den natürlichen Neigungen und letztlich vom Glück leiten lässt, *eo ipso* egoistisch ist? Die Beantwortung dieser moralpsychologischen Frage ist wichtig für das rechte Verständnis dessen, worauf es Kant mit seiner strikten Unterscheidung von Tugend und Glück, von Moralität und Klugheit, ankommt. Die richtige Antwort muss m.E. lauten, dass ein Handeln aus Neigung zwar in jedem Fall heteronom ist, weil es unser Handeln von Gefühlen abhängig macht, deren Abkunft und Eigenart empirischer und folglich kontingenter Natur ist, aber egoistisch nur in dem engen, nach Kant dem moralischen Sinne, demzufolge alle heteronomen Handlungen auch egoistisch sind, weil ihr Handlungsmotiv (*finis operantis*) die Lust ist, und nicht notwendig in dem weiten Sinne (in dem Sinne, in dem wir im alltäglichen Leben oft von ‚egoistisch‘ sprechen und der sich m.E. bei Kant auch findet), demzufolge Handlungen egoistisch sind, wenn das konkrete Handlungsziel, das verwirklicht werden soll (*finis operis*), ein Gegenstand der eigenen Lust ist, da es auch Neigungen zu altruistischen Handlungsweisen gibt, die ‚um-ihrer-selbst-willen‘ gewollt werden³⁷⁹, also unabhängig davon, ob ihre Verwirklichung im konkreten Einzelfall einen Lustgewinn verspricht oder nicht, und solche emotionalen Dispositionen deshalb als uneigennützig gelten können. Kant vertritt also meiner Meinung nach die Auffassung, dass Handeln aus Neigung im strengen, moralischen Sinne immer egoistisch ist, behauptet aber nicht – im Sinne eines undifferenzierten Hedonismus bezüglich aller Handlungsmotive, die nicht im strengen Sinne moralisch sind –, dass Handlungen aus Lust an einem Gegenstand alle *in der gleichen Weise* egoistisch und folglich von gänzlich gleicher Qualität sind. Mit dieser These sei im Anschluss an Korsgaard³⁸⁰ eine weitverbreitete Interpretation³⁸¹ infrage gestellt, die sie im Hinblick auf einschlägige Textpassagen aus der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* folgendermaßen umschreibt: „According to a familiar but misguided reading of these passages, Kant holds a crudely hedonistic theory about all motives other than moral ones: he thinks that all actions except moral ones are done for the sake of one’s own pleasure, and so are all equally selfish and without moral worth.“³⁸²

Ob und – wenn ja – in welchem Sinne die Orientierung des Handelns an den Neigungen und letztlich dem eigenen Glück egoistisch ist, hängt davon ab, was unter ‚Egoismus‘ ver-

deren Maßstab das subjektive Handlungsprinzip ist, einen ‚Egoismus im engen Sinne‘, weil es sich nur bei dieser Form um einen Egoismus im *engen-moralischen* Sinne handelt.

³⁷⁸ In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* nennt Kant den Grundsatz, das eigene Glück zum obersten Maßstab des Verhaltens zu machen, „das Princip der eigenen Glückseligkeit“ (GMS IV: 442). In der *Kritik der praktischen Vernunft* bezeichnet er dasselbe Prinzip auch als „das Princip der Selbstliebe“ (KpV V: 22f., 34ff., 83-Fußnote, 93). Weil – wie wir gesehen haben – für Kant das Glück als Inbegriff der Neigungen auch der Inbegriff der Lust ist, spreche ich hier vereinfachend vom Lustprinzip.

³⁷⁹ Vgl. dazu folgende Aussage Korsgaards: “It is possible to do an action for its own sake just because it is what you like to do.” (KORSGAARD 1996c, 206.) Ein gutes Beispiel für eine solche Art von Handlung ist das Handeln aus Neigung zum Ehrgefühl. Wer aufgrund dieser Neigung handelt, findet Gefallen daran, einem strengen Verhaltenskodex – um dieses Verhaltenskodexes und eines mit seiner Befolgung einhergehenden Stolzes willen – zu folgen, selbst wenn das im konkreten Einzelfall persönliche Nachteile für ihn hat und mit Unlust verbunden ist. (Vgl. z.B. KORSGAARD 1996c, 220.)

³⁸⁰ Korsgaards Analysen sind der Anstoß für meine Überlegungen hier. (Vgl. KORSGAARD 1996a, 56ff.; KORSGAARD 1996c, 206ff.) Meine begriffliche Rekonstruktion der einschlägigen Textpassagen weicht aber in einigen Punkten von der ihren ab.

³⁸¹ Vgl. z.B. IRWIN 1996.

³⁸² KORSGAARD 1996a, 56. Bekanntlich ist das einzige Motiv, das nach Auffassung Kants als echt moralisch gelten kann, die ‚Achtung für das Moralgesetz‘. Alle anderen Handlungsmotive basieren auf Neigung.

standen wird. Und da es hier um die Antwort Kants auf diese Frage geht, müssen wir zunächst einmal fragen, welche Bedeutung er mit diesem Begriff verbindet. Kant selbst spricht aber an keiner Stelle, jedenfalls nicht *expressis verbis*, von ‚Egoismus‘. Stattdessen findet sich bei ihm zum einen die Unterscheidung von ‚eigennützig‘ (bzw. ‚selbstsüchtig‘) und ‚uneigennützig‘ in Bezug auf Neigungen³⁸³ und zum anderen der Begriff der Selbstliebe im Zusammenhang mit dem Prinzip der Selbstliebe (d.i. das Prinzip der eigenen Glückseligkeit)³⁸⁴. Während er aber die Begriffe ‚eigennützig‘ und ‚uneigennützig‘ zur Beurteilung der konkreten *Absicht* verwendet, die jemand durch eine Handlung verwirklichen will, bezeichnet er mit dem Begriff der Eigenliebe das einer Handlung zugrunde liegende *Handlungs- oder Wahlprinzip*. Kant geht es also um zwei ganz verschiedene Aspekte von Handlungen, wenn er einerseits von ‚eigennützig‘ und ‚uneigennützig‘ und andererseits von ‚Selbstliebe‘ spricht. Die aristotelisch-scholastische Tradition hat diese beiden Aspekte – im Bild einer hierarchischen Ordnung von Zielen – durch die handlungstheoretische Unterscheidung zwischen dem *finis operis* und dem *finis operantis* expliziert, wobei ersteres das konkrete Ziel bezeichnet, das der Handelnde durch eine bestimmte Handlung zu verwirklichen beabsichtigt (z.B. ‚Person B helfen‘), und letzteres das höherstufige Ziel, das dabei verfolgt wird und welches das Handlungsmotiv beschreibt (z.B. ‚Etwas für seinen guten Ruf tun‘). In der Sprache der kantischen Maximenethik – und an diesen Sprachgebrauch werde ich mich im Folgenden weitgehend halten – wird daraus die Unterscheidung zwischen der konkreten *Absicht*, die jemand durch eine bestimmte Handlung zu verwirklichen sucht, und der *Maxime*, die der Handlung zugrunde liegt und die den subjektiven Beweggrund (das Motiv) expliziert, aufgrund dessen diese Handlung gewählt wird.³⁸⁵ Wenn man also den Terminus ‚Egoismus‘ zur Interpretation der Moralphilosophie Kants heranzieht, dann ist es ratsam, dass man deutlich zwischen zwei verschiedenen Begriffen des Egoismus unterscheidet, einem weiteren und einem engeren:

(A) *Egoismus im weiten Sinne: Eine Handlung ist egoistisch hinsichtlich der Absicht, die durch sie verfolgt wird (finis operis).*

Von Egoismus im weiten, vormoralischen Sinne sprechen wir, wenn die konkrete Absicht, die jemand mit seinem Handeln verfolgt (z.B. ‚sich das größte Stück vom Kuchen nehmen wollen‘), eigennütziger Natur ist. Das zugrunde liegende Handlungsmotiv spielt bei dieser Bewertung keine Rolle.

(B) *Egoismus im engen Sinne: Eine Handlung ist egoistisch in Anbetracht des ihr zugrunde liegenden Wahlprinzips (finis operantis).*

Von Egoismus im engen, moralischen Sinne sprechen wir, wenn das einer Handlung zugrunde liegende Wahlprinzip das Prinzip der Eigenliebe ist. In diesem engen Sinne sind egoistisches und heteronomes Handeln identisch. Und auch das Handeln aus Neigungen, die eine Disposition zur Verwirklichung uneigennütziger Ziele darstellen, muss nach dieser Definition als egoistisch gelten, jedenfalls dann, wenn es nicht – wie im Falle der ‚gemischten Motivation‘³⁸⁶ – durch das Motiv der Pflicht ergänzt wird.

Es macht also m.E. keinen Sinn, ganz undifferenziert zu fragen, ob die Moralphilosophie Kants einen Egoismus oder Hedonismus bezüglich aller nicht-moralischen Handlungsmotive vertritt. Ohne die Unterscheidung zwischen dem weiten und dem engen Begriff von

³⁸³ Vgl. GMS IV: 397–398.

³⁸⁴ Vgl. KpV § 3 V: 22ff. Wer aus Selbstliebe handelt, handelt *eo ipso* auch heteronom.

³⁸⁵ Diese Unterscheidung ist die handlungstheoretische *conditio sine qua non* für die Beurteilung des sittlichen Werts von Handlungen: „... eine Handlung aus Pflicht hat ihren moralischen Werth nicht in der Absicht, welche dadurch erreicht werden soll, sondern in der Maxime, nach der sie beschlossen wird, hängt also nicht von der Wirklichkeit des Gegenstandes der Handlung ab, sondern blos von dem Princip des Wollens, nach welchem die Handlung unangesehen aller Gegenstände des Begehrungsvermögens geschehen ist.“ (GMS IV: 399–400.)

³⁸⁶ Vgl. z.B. SULLIVAN 1989, 122ff.

Egoismus wird man der Komplexität der kantischen Moraltheorie nicht gerecht. Denn Kant macht einerseits unmissverständlich klar, dass der echte moralische Wert einer Handlung ausschließlich von dem ihr zugrunde liegenden Handlungsprinzip abhängt, weswegen gilt: Wer aus Neigung handelt, dessen Handlungsmotiv (*finis operantis*) ist die Lust, sein Handlungsprinzip ist das der Eigenliebe bzw. der Heteronomie und die Handlung ist folglich unmoralisch. Diese Identifikation der Autonomie und der Sittlichkeit von Handlungen hält Kant aber nicht davon ab, im Bereich der Neigungen eine Differenzierung vorzunehmen, die sich am weiten Begriff von Egoismus orientiert. Dabei kommt es ihm auf die Feststellung an, dass nicht jeder, der aus Neigung handelt, eine konkrete Absicht (*finis operis*) verfolgt, die als eigennützig zu gelten hat, weil ihre Realisierung einen Lustgewinn verheißt. Denn es gibt altruistische Neigungen, die im vormoralischen Sinne uneigennützig sind. Kant spricht in diesem Fall von einem Handeln in uneigennütziger Absicht aus unmittelbarer Neigung. Und Kant-Interpretationen, die ihm einen undifferenzierten Hedonismus bezüglich aller nicht-moralischen Motive unterstellen, lassen diesen Bereich, der manchmal eine Art ‚Vorstufe‘ zur echten Moralität darstellt³⁸⁷, m.E. zu Unrecht unberücksichtigt.

Dass Kant selbst daran gelegen war, zwischen den beiden Polen eines moralisch-autonomen und eines egozentrisch-heteronomen Handelns einen Zwischenbereich zu etablieren, macht er u.a. dadurch deutlich³⁸⁸, dass er in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* nicht zwei, sondern insgesamt drei Klassen der Motivation zum pflichtgemäßen Handeln unterscheidet³⁸⁹:

(A) Pflichtgemäßes Handeln aus Pflicht.

(B) Pflichtgemäßes Handeln in eigennütziger Absicht aus indirekter (mittelbarer) Neigung zum pflichtgemäßen Handeln. (Beispiel: der kluge Kaufmann)

(C) Pflichtgemäßes Handeln in uneigennütziger Absicht aus direkter (unmittelbarer) Neigung zum pflichtgemäßen Handeln. (Beispiel: der Menschenfreund)

Wenn Kant tatsächlich der Meinung gewesen wäre, dass alle Handlungen aus Neigung undifferenziert als hedonistisch-egoistisch einzustufen sind, wäre die damit vorgenommene Unterscheidung zwischen Handlungen aus altruistischer Neigung (Typ C), die immerhin eine uneigennützige Absicht verfolgen, und solchen, die sowohl hinsichtlich ihrer konkreten Absicht als auch hinsichtlich ihres Handlungsmotivs bzw. ihres Wahlprinzips egoistisch sind (Typ B), überflüssig. Stattdessen führt er in Abgrenzung zum Beispiel des klugen Kaufmanns, der nur aus egozentrischen Geschäftsinteressen pflichtgemäß handelt, das Beispiel von Menschen ein, die von der Natur mit einem hohen Maß an Mitgefühl (‚Sympathie‘) für das Schicksal und die Bedürfnisse anderer Menschen ausgestattet wurden. Die-

³⁸⁷ Sehr eindrucksvoll ist in diesem Zusammenhang Korsgaards Rekonstruktion dessen, was Kant über das Handeln aus Ehrgefühl sagt (vgl. KOORSGARD 1996c, 220), das nicht im Vollsinne moralisch ist, weil es auf Gesetze der Ehre Bezug nimmt, die nicht im Willen des Handelnden verwurzelt sind, sondern sich an einem externen Maßstab, dem Ehrenkodex, und der Meinung anderer Leute orientiert. Kant scheint zu sagen, dass diese Neigung eine Disposition darstellt, welche die Weiterentwicklung zur echten Autonomie begünstigt, wenn er z.B. in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* die Ehrliche „die beständige Begleiterin der Tugend“ (A VII: 257) nennt. In analoger Weise nennt Kant die Anlage zum Mitgefühl ein „einstweiliges Surrogat der Vernunft“, das die genuin moralische Triebfeder, solange die Vernunft noch schwach ist, durch einen pathologischen Anreiz unterstützt. (Vgl. A VII: 253.) Auch in diesem Fall scheint er sagen zu wollen, dass es vormoralische Dispositionen in Form von Neigungen gibt, die im Unterschied zu anderen Neigungen eine Art ‚Vorstufe‘ zur Moralität darstellen. Korsgaard meint sogar, dass die Dispositionen zum Mitgefühl und zum Ehrgefühl bei Kant natürliche Tugenden sind, die mit den echten sittlichen Tugenden der ‚Menschheit‘ und ‚Autonomie‘ korrespondieren und uns für sie empfänglich machen.

³⁸⁸ Darüber hinaus wäre auf die vielen Stellen hinzuweisen, an denen er auf die Bedeutung der Erziehung für das sittliche Leben hinweist.

³⁸⁹ Vgl. GMS IV: 397–398.

sen Menschen, die er als ‚Menschenfreunde‘ bezeichnet, gesteht Kant zu, „daß sie auch ohne einen anderen Beweggrund der Eitelkeit oder des Eigennutzes ein inneres Vergnügen daran finden, Freude um sich zu verbreiten, und ... sich an der Zufriedenheit anderer, so fern sie ihr Werk ist, ergötzen können“³⁹⁰, wenn sie sich von dieser natürlichen Disposition leiten lassen. Demnach ist Kant also davon überzeugt, dass es auch uneigennützig-altruistische Handlungsmotivation in Form von Neigungen gibt. Einige Menschen haben ein natürliches Interesse am Glück von anderen. Und Handeln aus Neigung ist folglich zwar im engen (im vollen moralischen) Sinne, aber nicht notwendig im weiten Sinne egoistisch.

Dass er diese Auffassung vertritt, macht Kant auch dadurch deutlich, dass er Handlungen aufgrund von Neigungen, die auf die Verwirklichung von Absichten ausgerichtet sind, die gemeinnützig und pflichtgemäß sind (und dazu gehören neben den Handlungen aus Neigung zum Mitgefühl oft auch Handlungen aus Neigung zur Ehre), als „liebenswert“ und „ehrenwerth“ bezeichnet und ergänzt, dass sie „Lob und Aufmunterung“ verdienen.³⁹¹ Diese Kennzeichnung ist nur deshalb sinnvoll, weil z.B. die ‚Freude am Helfen‘, die der Menschenfreund empfindet, nicht die Absicht charakterisiert, die er mit seinem philanthropischen Handeln verfolgt (*finis operis*), sondern das Wahlprinzip bzw. das Motiv, aufgrund dessen er diese Handlungsweise wählt (*finis operantis*)³⁹²: Er hilft anderen nicht wegen des zu erwartenden Lustgewinns, der mit den entsprechenden Handlungen gegebenenfalls verbunden ist³⁹³; die ‚Freude am Helfen‘ ist das Handlungsprinzip, das erklärt, weshalb er derartige Handlungsweisen wählt, auch dann, wenn sie ihm im konkreten Einzelfall möglicherweise keine Freude bereiten.

Die Freude am Helfen, und darüber hinaus jede altruistische Neigung, begründet also eine gewisse Disposition zum legalen Handeln. Dennoch besitzen Handlungen aus Neigung zum Mitgefühl, insistiert Kant, „keinen wahren sittlichen Werth“ und verdienen keine „Hochschätzung“.³⁹⁴ Der Grund, weshalb dem Handeln aus altruistischer Neigung kein echter sittlicher Wert zukommt, ist das zugrunde liegende Wahlprinzip, das moralisches Handeln von der empirischen und kontingenten Faktizität von Wünschen abhängig macht:

“Kant suggests that there are two principles of volition or choice ...: morality or self-love. If you are operating under the principle of self-love, your choice is to do what will gratify you, what will gratify your desires. Kant’s point about the naturally sympathetic person is that he is acting under this principle of volition or choice. The trouble with him is not that he wants to help others only because it pleases him to do so. The trouble is that he *chooses* to help others only because he *wants* to. His action is chosen as a desirable one, one that he would enjoy doing.”³⁹⁵

Die primäre Orientierung des Handelns an Neigungen und letztlich am Glück ist also genau deshalb moralisch inakzeptabel, weil das naturhafte Glücksstreben zwangsläufig im engen Sinne egoistisch ist. Aber Interpretationen, die das am Glück orientierte Handeln undifferenziert als egoistisch klassifiziert, halte ich für unzutreffend. So schreibt z.B. Rotenstreich: “Happiness is presented ... morally as a version of egoism. This is so since the achievement of happiness refers to the agent and not to the fellow-man, and *a fortiori* not to the totality of human beings.”³⁹⁶ Hier wird m.E. Kants Unterscheidung zwischen zwei Formen des Egoismus unterschlagen. Kants Einwand gegen das Lustprinzip als für

³⁹⁰ GMS IV: 398 (Hervorhebung ergänzt).

³⁹¹ Vgl. GMS IV: 398.

³⁹² Vgl. KORSGAARD 1996a, 56.

³⁹³ In diesem Fall wären die entsprechenden Handlungen in jeder Hinsicht egoistisch und würden keinerlei Wertschätzung verdienen.

³⁹⁴ Vgl. GMS IV: 398.

³⁹⁵ KORSGAARD 1996c, 207.

³⁹⁶ ROTENSTREICH 1975, 114. Vgl. auch IRWIN 1996.

das Glücksstreben charakteristisches Handlungsprinzip ist der Egoismus im engen, moralischen Sinne, der identisch ist mit der Heteronomie, welche die menschliche Vernunft von der empirischen und zufälligen Faktizität der Natur abhängig macht. Deshalb ist Beck grundsätzlich zuzustimmen, der darauf hinweist, dass Kants Kritik am Lustprinzip ein Einzelfall seiner generellen Kritik an jeder Form von Naturalismus in der Ethik darstellt: "... Kant's argument against the principle of private pleasure is not that it is selfish in any morally repugnant sense, and his argument that we should concern ourselves with the happiness of others is not predicated upon the alleged fact that we do so concern ourselves. Precisely the same infirmity in the moral argument for selfishness is found in the moral argument for altruism, when each is based upon real or alleged facts of human nature."³⁹⁷ Die These, dass dieses Prinzip nicht in irgendeinem moralisch zurückzuweisenden Sinne egoistisch ist, verlangt allerdings nach weiterer Differenzierung im Sinne der von mir vorgeschlagenen Unterscheidung zwischen einem engen und einem weiten Sinn von Egoismus.

Das eudämonistische Prinzip wird von Kant also deshalb verworfen, weil es nicht das inhärente Gesetz des Willens ist; die Vernunft lässt sich von einem Prinzip leiten, das ihr von der Natur vorgeschrieben wird. Der Unterschied zwischen dem, der aus Neigung zum Mitgefühl, und dem, der aus Pflicht handelt, ist nicht in der Absicht begründet, die sie verfolgen³⁹⁸, sondern in der zugrunde liegenden Handlungsmaxime: Wer aus Pflicht handelt, tut eine Handlung einfach deshalb, weil es richtig ist, so zu handeln, und die Handlung folglich geboten ist, wohingegen jener, der nur aus Mitgefühl handelt, die Handlung deshalb tut, weil er Lust dazu verspürt, so zu handeln. Mit anderen Worten: Für den, der aus Pflicht handelt, hat die Handlung einen *intrinsischen* Wert („einen innern Wert“), der von seinen faktischen Wünschen und Leidenschaften unabhängig ist, wohingegen sie für den, der aus Neigung hat, nur einen *extrinsischen* Wert besitzt, der von seinen eigenen Bedürfnissen abhängt.³⁹⁹

Am Beispiel des Menschenfreundes verdeutlicht Kant, weshalb der Unterschied zwischen autonomer und heteronomer Handlungsmotivation und die damit einhergehende Unterscheidung zwischen intrinsischem und extrinsischem Wert von Handlungen für die Bestimmung des moralischen Werts grundlegend ist: „Gesetzt ..., das Gemüth des Menschenfreundes wäre vom eigenen Gram unwölkt, der alle Theilnehmung an anderer Schicksal auslöscht, er hätte immer noch Vermögen, andern Nothleidenden wohlzuthun, aber fremde Noth rührte ihn nicht, weil er mit seiner eigenen gnug beschäftigt ist, und nun, da keine Neigung ihn mehr dazu anreizt, risse er sich doch aus dieser tödlichen Unempfindlichkeit heraus und thäte die Handlung ohne alle Neigung, lediglich aus Pflicht, alsdann hat sie allererst ihren ächten moralischen Werth.“⁴⁰⁰ Demnach ist der elementare Unterschied zwischen einem Handeln aus Neigung und einem Handeln aus Pflicht, dass derjenige, der aus Pflicht handelt, einen vernünftigen, reflexiven Standpunkt einnimmt, indem er seine Handlungsmotivation zu klären versucht und auf diesem Wege den kategorischen Imperativ als Prinzip der Autonomie erkennt.⁴⁰¹ Wer einem anderen ‚aus Pflicht‘ hilft, erkennt damit an, dass es sich dabei um etwas handelt, das ihm abverlangt ist, auch dann, wenn er vielleicht gerade nicht dazu aufgelegt ist.⁴⁰² Er entzieht sich dem Diktat sei-

³⁹⁷ BECK 1960, 102.

³⁹⁸ Beide verfolgen möglicherweise die gleiche Absicht, nämlich ‚einem anderen zu helfen‘.

³⁹⁹ Vgl. z.B. GMS IV: 413-Fußnote.

⁴⁰⁰ GMS IV: 398.

⁴⁰¹ Es ist dem Menschen nur deshalb möglich, etwas zu tun, dem ein moralischer Wert zukommt, weil er ein vernünftiger Akteur ist. Der Mangel an moralischem Wert ist ein Mangel an vernünftigen Gründen. Moralische Gutheit verlangt, dass das natürlwüchsige Streben dem Vernunftgesetz untergeordnet wird. (Vgl. KrV A15/B29 III: 45; GMS IV: 397, 400; KpV V: 35, 73, 76, 84, 117–119, 156.)

⁴⁰² Vgl. KORSGAARD 1996c, 208.

ner Wünsche und Leidenschaften, weil er ihnen wegen ihrer empirisch-kontingenten Natur keine Herrschaft über seine Entscheidungen zugestehen will, und agiert vom Standpunkt der Vernunft und der Freiheit, indem er die subjektiven Handlungsmaximen, die ihm von seinen Wünschen und Neigungen nahe gelegt werden, auf ihre Verallgemeinerbarkeit hin überprüft. Eine Orientierung des Handelns am eigenen Glück lehnt Kant also deshalb ab, weil sie den Menschen im transzendentalen Sinne unfrei⁴⁰³ macht.

Auf der Grundlage der vorausgegangenen Analyse des kantischen Moral- und Glücksbegriffs und ihrer handlungstheoretischen Implikationen ist nun erkennbar, worin Kant den fundamentalen Unterschied zwischen dem moralischen und dem außermoralischen Gut sieht, der die Rede von der Heterogenität des Guten nahe legt und für eine Abkehr von der teleologischen Begründung der Ethik maßgeblich ist: Während es sich bei der Moralität bzw. Tugend⁴⁰⁴ um etwas handelt, das allein vom Menschen, nämlich dem Gebrauch seines Willens und den daraus resultierenden Entscheidungen abhängt, ist das Glück des Menschen vom Lauf der Natur abhängig und gehört deshalb zu den Glücksgaben⁴⁰⁵ (den Schicksalsgaben). Die Begriffe ‚Tugend‘ und ‚Glück‘ stehen also für zwei fundamental verschiedene praktische Güter, weil ihr Ursprung gemäß der menschlichen Doppelnatur ein gänzlich anderer ist: Das moralisch Gute ist ein Ausdruck der aktiv-reflexiven, intelligiblen Vernunftanlage des Menschen und folglich ein Gut, das durch seinen Bezug auf den menschlichen Willen charakterisiert ist und in jedem einzelnen Willensakt – entweder in affirmativer oder in negativer Form – ‚enthalten‘ ist, wohingegen das außermoralisch Gute im Sinne des Glücks, das die Gesamtheit aller natürlichen Güter umfasst, ein Gut ist, das untrennbar mit der passiv-rezeptiven, phänomenalen Sinnlichkeit des Menschen verbunden ist.⁴⁰⁶ Während die Begriffe des moralisch Guten und Bösen also nicht unabhängig vom freien Willen und dem ihm inhärenten apriorischen Moralgesetz bestimmt werden können, bezeichnet der Glücksbegriff als Inbegriff der Erfüllung von Wünschen, welche im Praktischen die Sinnlichkeit des Menschen repräsentieren, eine Wirklichkeit, die der freien Stellungnahme des Moralsubjekts vorausliegt und deshalb moralisch weder gut noch schlecht ist. In der Terminologie Kants, der das außermoralisch Gute mit den Begriffen ‚das Wohl‘ und ‚das Übel‘ und das moralisch Gute mit den Begriffen ‚das Gute‘ und ‚das Böse‘ bezeichnet, je nachdem, ob das entsprechende Gut in positiver oder negativer Form vorliegt, lautet das folgendermaßen:

„Das [außermoralische] Wohl oder Übel bedeutet immer nur eine Beziehung auf unseren Zustand der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, des Vergnügens oder Schmerzens, und wenn wir darum ein Objekt begehren oder verabscheuen, so geschieht es nur, so fern es auf unsere Sinnlichkeit und das Gefühl der Lust und Unlust, das es bewirkt, bezogen wird. Das [moralisch] Gute oder Böse bedeutet aber jederzeit eine Beziehung auf den Willen, so fern dieser durchs Vernunftgesetz bestimmt wird, sich etwas zu seinem Objecte zu machen; wie er denn durch das Object und dessen Vorstellung niemals unmittelbar bestimmt wird, sondern ein Vermögen ist, sich eine Regel der Vernunft zur Bewegursache einer Handlung (dadurch ein Object wirklich werden kann) zu machen. Das Gute oder Böse wird also eigentlich auf Handlungen, nicht auf den Empfindungszustand der Person bezogen ...“⁴⁰⁷

⁴⁰³ Freiheit im strengsten, nämlich transzendentalen Sinne meint die völlige Unabhängigkeit des Willens von den Naturgesetzen der Erscheinungen. (Vgl. KpV § 5 V: 28f.)

⁴⁰⁴ Wenn er das außermoralische und das moralische Gut miteinander vergleicht, spricht Kant nicht nur von ‚Moralität‘ bzw. ‚Sittlichkeit‘, sondern auch – im Hinblick auf die Moralität als eine Lebensform – von ‚Tugend‘. (Vgl. z.B. KpV V: 110–113.)

⁴⁰⁵ Kant definiert das (physische) Glück als das, „was die Natur beschert, mithin was man als fremde Gabe genießt“ (MS VI: 387). Vgl. auch GMS IV: 393, 401; TP VIII: 283-Fußnote; KU V: 431.

⁴⁰⁶ Zum Verhältnis von moralischem und außermoralischem Gut vgl. SILBER 1982.

⁴⁰⁷ KpV V: 60 (Hervorhebungen ergänzt).

Sowohl der Wert des natürlichen als auch der des moralischen Guts gründen also in ihrer Beziehung zur Natur des Menschen. Ihr anthropologischer Bezugspunkt ist aber ein jeweils anderer Aspekt des Menschseins, im einen Fall die Sinnlichkeit und im anderen die Vernunft.

Kant wendet sich mit großer Entschiedenheit gegen jeden Versuch, Tugend und Glück, Wohlverhalten und Wohlergehen, im Rahmen unserer Erfahrungswelt derart miteinander zu ‚versöhnen‘, dass man ihre Verschiedenartigkeit durch philosophische Spekulation in eine vermeintlich höhere Einheit hinein aufhebt. Deshalb kritisiert er die antiken Schulen der Epikuräer und der Stoiker dafür, dass sie entgegen der fundamentalen Verschiedenheit der ihnen zugrunde liegenden ‚Phänomene‘ eine Identität des Tugend- und Glücksbegriffs im Begriff des höchsten Gutes⁴⁰⁸ herbeizuführen suchten. Und seine Kritik richtet sich dabei nicht nur gegen diese Schulen, sondern *pars pro toto* gegen den – jedenfalls von Kant auf diese Weise rezipierten – Hauptstrom der (vorkantischen) abendländischen Ethik:

„Die Verknüpfung der Tugend mit der Glückseligkeit kann ... entweder so verstanden werden, daß die Bestrebung tugendhaft zu sein und die vernünftige Bewerbung um Glückseligkeit nicht zwei verschiedene, sondern ganz identische Handlungen wären, da denn der ersteren keine andere Maxime, als zu der letztern zum Grunde gelegt zu werden brauchte: oder jene Verknüpfung wird darauf ausgesetzt, daß Tugend die Glückseligkeit als etwas von dem Bewußtsein der ersteren Unterschiedenes, wie die Ursache eine Wirkung, hervorbringe. Von den alten griechischen Schulen waren eigentlich nur zwei, die in Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gute so fern zwar einerlei Methode befolgten, daß sie Tugend und Glückseligkeit nicht als zwei verschiedene Elemente des höchsten Guts gelten ließen, mithin die Einheit des Principis nach der Regel der Identität suchten; aber darin schieden sie sich wiederum, daß sie unter beiden den Grundbegriff verschiedentlich wählten. Der Epikureer sagte: sich seiner auf Glückseligkeit führenden Maxime bewußt sein, das ist Tugend; der Stoiker: sich seiner Tugend bewußt sein, ist Glückseligkeit. Dem ersteren war Klugheit so viel als Sittlichkeit; dem zweiten, der eine höhere Benennung für die Tugend wählte, war Sittlichkeit allein wahre Weisheit. *Man muß bedauern, daß die Scharfsinnigkeit dieser Männer* (die man doch zugleich darüber bewundern muß, daß sie in so frühen Zeiten schon alle erdenkliche Wege philosophischer Eroberungen versuchten) *unglücklich angewandt war, zwischen äußerst ungleichartigen Begriffen, dem der Glückseligkeit und dem der Tugend, Identität zu ergrübeln. Allein es war dem dialektischen Geiste ihrer Zeiten angemessen, was auch jetzt bisweilen subtile Köpfe verleitet, wesentliche und nie zu vereinigende Unterschiede in Principien dadurch aufzuheben, daß man sie in Wortstreit zu verwandeln sucht und so dem Scheine nach Einheit des Begriffs bloß unter verschiedenen Benennungen erkünstelt, und dieses trifft gemeinlich solche Fälle, wo die Vereinigung ungleichartiger Gründe so tief oder hoch liegt, oder eine so gänzliche Umänderung der sonst im philosophischen System angenommenen Lehren erfordern würde, daß man Scheu trägt sich in den realen Unterschied tief einzulassen und ihn lieber als Uneinigkeit in bloßen Formalien behandelt.* Indem beide Schulen Einerleiheit der praktischen Principien der Tugend und der Glückseligkeit zu ergrübeln suchten, so waren sie darum nicht unter sich einhellig, wie sie diese Identität herauszwingen wollten, sondern schieden sich in unendliche Weiten von einander, indem die eine ihr Princip auf der ästhetischen, die andere auf der logischen Seite, jene im Bewußtsein des sinnlichen Bedürfnisses, die andere in der Unabhängigkeit der praktischen Vernunft von allen sinnlichen Bestimmungsgründen setzte. ... Nun ist aber aus der Analytik klar, daß die Maximen der Tugend und die der eigenen Glückseligkeit in Ansehung ihres obersten praktischen Principis ganz ungleichartig sind und, weit gefehlt, einhellig zu sein, ob sie gleich zu einem höchsten Guten gehören, um das letztere möglich zu machen, einander in demselben Subjecte gar sehr einschränken und Abbruch thun.“⁴⁰⁹

⁴⁰⁸ Dieser Begriff bezeichnet in der antiken Philosophie den Endzweck des menschlichen Lebens und ist somit der Anstoß dafür, über eine letzte Einheit von Tugend und Glück nachzudenken.

⁴⁰⁹ KpV V: 111–112 (Hervorhebungen ergänzt).

Kant verfolgt mit dieser Kritik die Absicht, eine lebensweltlich verankerte ‚Intuition‘, die jedem Menschen aufgrund seiner ‚gemeinen Menschenvernunft‘ einsichtig ist, gegen die dialektische Begriffsverwirrung von Philosophen zu verteidigen. Der Verweis auf die Analytik der *Kritik der reinen praktischen Vernunft* am Ende der zitierten Textpassage darf also nicht so verstanden werden, als wolle Kant damit auf ein philosophisches Verfahren aufmerksam machen, das den Aufweis für etwas erbringt, das dem ‚gewöhnlichen Menschen‘ unbekannt wäre. Wie sowohl unsere Analyse von Kants Moral- als auch die seines Glücksbegriffs gezeigt haben, geht es Kant gerade darum, die Bedeutung dieser Begriffe aus dem vorphilosophischen Moral- und Glücksbewusstsein der Menschen heraus zu erschließen und damit unmittelbar an die entsprechenden lebensweltlichen ‚Phänomene‘ anzuschließen. Mit anderen Worten: Er möchte mit der Feststellung und Erhellung der Heterogenität des Guten eine elementare Einsicht, die tief im menschlichen Leben verwurzelt ist, vor dialektischen Trugbildern in Schutz nehmen. Der Vorwurf an die antiken Schulen, dass sie bei der Bestimmung des Verhältnisses von Tugend und Glück davor zurückschreckten „sich auf den *realen* Unterschied tief einzulassen“⁴¹⁰, macht dieses Anliegen deutlich. Und Aussagen wie die folgende heben die Verwurzelung dieser praktischen Wahrheit im ursprünglich-lebensweltlichen Moralbewusstsein hervor: „So deutlich und scharf sind die Grenzen der Sitlichkeit und der Selbstliebe abgeschnitten, daß *selbst das gemeinste Auge den Unterschied*, ob etwas zur der einen oder der anderen gehöre, *gar nicht verfehlen kann*.“⁴¹¹ Dass es sich bei dem erwähnten Unterschied tatsächlich um etwas handelt, was in unserem vorphilosophischen Bewusstsein verankert ist, verdeutlicht er durch Beispiele wie das folgende, die zu einem Gedankenexperiment einladen:

„Wenn ein dir sonst beliebter Umgangsfreund sich bei dir wegen eines falschen abgelegten Zeugnisses dadurch zu rechtfertigen vermeinte, daß er zuerst die seinem Vorgehen nach heilige Pflicht der eigenen Glückseligkeit vorschützte, alsdann die Vortheile herzählte, die er sich alle dadurch erworben, die Klugheit namhaft machte, die er beobachtete, um wider alle Entdeckung sicher zu sein, selbst wider die von Seiten deiner selbst, dem er das Geheimnis darum allein offenbart, damit er es zu aller Zeit ableugnen könne; dann aber im ganzen Ernst vorgäbe, er habe eine wahre Menschenpflicht ausgeübt: so würdest du ihm entweder gerade ins Gesicht lachen, oder mit Abscheu davon zurückbeben, ob du gleich, wenn jemand blos auf eigene Vortheile seine Grundsätze gesteuert hat, wider diese Maßregel nicht das mindeste einzuwenden hättest.“⁴¹²

Entgegen allen Versuchen, den Unterschied zwischen Tugend und Glück als bloßen Schein zu entlarven, der sich durch ein rechtes (philosophisches) Verständnis als hinfällig erweist, hält Kant unbeirrt an dessen vorphilosophischer Geltung und *a fortiori* Relevanz für die praktische Philosophie fest und weist darauf hin, dass ein adäquates Verständnis der Moral ohne Anerkennung seiner Bedeutung für das praktische Leben nicht möglich ist:

„Die Ehrwürdigkeit der Pflicht hat nichts mit Lebensgenuß zu schaffen; sie hat ihr eigenthümliches Gesetz, auch ihr eigenthümliches Gericht, und wenn man auch beide noch so sehr zusammenschütteln wollte, um sie vermischt gleichsam als Arzneimittel der kranken Seele zuzureichen, so scheiden sie sich doch alsbald von selbst, und thun sie es nicht, so wirkt das erste gar nicht, wenn aber auch das physische Leben hiebei einige Kraft gewönne, so würde doch das moralische ohne Rettung dahin schwinden.“⁴¹³

⁴¹⁰ KpV V: 112 (Hervorhebung ergänzt).

⁴¹¹ KpV V: 36 (Hervorhebungen ergänzt).

⁴¹² KpV V: 35.

⁴¹³ KpV V: 89. Sogar die moralische Zufriedenheit (die moralische Befriedigung, der moralische Trost), schreibt Kant, ist „blos negativ in Ansehung alles dessen, was das Leben angenehm machen mag ...“ (KpV V: 88), um deutlich zu machen, dass sie einen völlig anderen Ursprung als jede andere Form von Lust hat, weil sie die Zustimmung zum unbedingten Anspruch voraussetzt.

Man kann also tugendhaft sein, ohne glücklich zu sein, und glücklich sein, ohne tugendhaft zu sein. Und es ist im Grunde eine Binsenwahrheit, aber eine mit enormer praktischer Bedeutung, dass jemand nicht dadurch zu einem guten Menschen wird, dass er nach seinem Glück strebt. Über diese unscheinbare, aber schwerwiegende Differenz von Tugend und Glück, die aus ethischer Sicht ein *skandalon* ist, darf sich keine Moraltheorie hinwegsetzen. Kant meint, dass für das sittliche Leben, in dessen Dienst die Ethik steht, schon viel gewonnen ist, wenn man dieser vielleicht trivial anmutenden Einsicht den ihr gebührenden Platz im Zentrum der sittlichen Reflexion zuerkennt und an ihrer Bedeutung unerschütterlich festhält.

Dementsprechend bestimmt er auch die vorrangige Aufgabe der Analytik der reinen praktischen Vernunft, also jenes Theoriestücks der Ethik, das seiner Meinung nach das Zentrum und die Richtschnur jeder überzeugenden Moralphilosophie darstellt: „Die Unterscheidung der Glückseligkeitslehre von der Sittenlehre, in deren ersteren empirische Principien das ganze Fundament, von der zweiten aber auch nicht den mindesten Beisatz derselben ausmachen, ist ... in der Analytik der reinen praktischen Vernunft *die erste und wichtigste ihr obliegende Beschäftigung*, in der sie so pünktlich, ja, wenn es auch hieße, peinlich verfahren muß, als je der Geometer in seinem Geschäfte.“⁴¹⁴ Diese strikte Unterscheidung zwischen dem subjektiven menschlichen Glücksstreben, das sich an der material-empirischen Bestimmung des Willens durch unsere naturwüchsigen Wünsche orientiert, und der Moralität im Sinne einer formal-objektiven Bestimmung des menschlichen Willens durch das ihm inhärente Moralgesetz steht – gewissermaßen als Wegweiser – am Anfang der Moralphilosophie. Und diese Leitvorstellung darf auf keinen Fall dialektisch verschleiert werden.

Die dadurch getroffene Unterscheidung menschlicher Grundkräfte (Glücksstreben und Tugendstreben) und ihrer spezifischen Handlungsprinzipien darf aber nicht zur Vorstellung eines generellen Widerstreits der beiden hochstilisiert werden, die jedes Verlangen nach Glück mit dem Hinweis auf die Moral leichtfertig desavouiert: „Aber diese Unterscheidung des Glückseligkeitsprinzips von dem der Sittlichkeit ist ... *nicht sofort Entgegensetzung beider*, und die reine praktische Vernunft will nicht, man solle die Ansprüche auf Glückseligkeit aufgeben, sondern nur, so bald von Pflicht die Rede ist, darauf gar nicht Rücksicht nehmen. Es kann sogar in gewissem Betracht Pflicht sein, für seine Glückseligkeit zu sorgen: theils weil sie (wozu Geschicklichkeit, Gesundheit, Reichthum gehört) Mittel zur Erfüllung enthält, teils weil der Mangel derselben (z.B. Armuth) Versuchungen enthält, seine Pflicht zu übertreten.“⁴¹⁵ Tugend- und Glücksstreben sollen also deutlich und unverwechselbar voneinander unterschieden werden, sie bleiben aber keineswegs isoliert und unvermittelt nebeneinander stehen. *Gemeinsam* konstituieren sie das zweipolige Kraft- und Spannungsfeld, in dem die gelebte Moral beheimatet ist und sich bewähren muss. Denn im sittlichen Leben hängt alles vom Zusammenspiel dieser beiden Kräfte ab. Das objektive Moralgesetz bleibt als vernünftige Form des menschlichen Willens gegenstandslos und leer, wenn es nicht auf das Material unseres Willens in Form subjektiver Wünsche und Neigungen bezogen wird, die durch die menschliche Sinnlichkeit auf den menschlichen Willen einwirken. Die Bedürfnisnatur des Menschen ist also ebenso unerlässlich für das sittliche Leben wie seine Vernunftanlage. Sie ist die vormoralische Grundlage für das vernünftig-sittliche Streben nach dem uneingeschränkt Guten. Im Unterschied aber z.B. zur Ethik des Aristoteles haben die ‚Neigungen‘⁴¹⁶ bei Kant keinerlei Be-

⁴¹⁴ KpV V: 92 (Hervorhebung ergänzt).

⁴¹⁵ KpV V: 93 (Hervorhebung ergänzt).

⁴¹⁶ Spontane Gefühle können nach Aristoteles Vernunft implizieren. Das gilt z.B. für jene Affekte, die Ausdruck unseres Gerechtigkeitsempfindens sind. (Vgl. *Rhetorik* II.) Im Zusammenhang mit Aristoteles dürfte man deshalb streng genommen nicht von ‚Neigungen‘ sprechen, weil Neigungen bei Kant rein

zug auf vormoralische, aber moralisch relevante *Güter*⁴¹⁷, weil sie von ihm als rein subjektive Kräfte verstanden werden. Kants Feststellung eines mangelnden Bewusstseins vom Widerstreit zwischen Vernunft und Neigung liegt also seine Behauptung einer tiefgreifenden Kluft zwischen den beiden Kräften zugrunde: der *epistemologischen* Kluft zwischen Objektivem und Subjektivem. Und entsprechend stark fällt deshalb auch seine Warnung aus, dass derjenige, der sich nicht ‚tief‘ auf diesen Unterschied einlässt und ihm die ihm gebührende Aufmerksamkeit schenkt, ‚das Spiel der Kräfte‘ gefährdet, auf dem die Dynamik des sittlichen Lebens beruht.

Wenn Kant eine dialektische Verdunkelung des fundamentalen Unterschieds von Tugend und Glück anmahnt, dann ist das keine bloß *theoretische* Kritik, die auf einen Missbrauch der Sprache hinweisen will, sondern ein genuin *praktisches* Urteil.⁴¹⁸ Ihm geht es dabei nämlich nicht nur um die Entwirrung einer begrifflichen Täuschung, sondern vor allem um die Beseitigung des Hindernisses für das sittliche Leben, das eine derart verworrene Vorstellung von der Moral darstellt. So wirft er z.B. denjenigen ‚moralische Schwärmerei‘ vor, die eine falsche Vorstellung vom sittlichen Leben verbreiten, indem sie uns glauben machen wollen, dass es möglich ist, unser emotionales Leben so in Übereinstimmung mit der Vernunft zu bringen, dass wir das Richtige gewöhnlich gerne tun, weil es edel, erhaben oder großmütig ist. Diese Vorstellung vom sittlichen Leben ist irreführend, meint Kant, weil sie auf eine schlechte Anthropologie aufbaut, welche die Doppelnatur des Menschen und die mit ihr gegebene unauflösliche Spannung zwischen Tugend und Glück nicht ernst nimmt. Und diesen Vorwurf der moralischen Schwärmerei macht Kant sogar den Stoikern⁴¹⁹, die eigentlich für die Strenge ihrer sittlichen Lehre bekannt sind, weil sie dem kontinuierlichen und unvermeidbaren Einfluss der Sinnlichkeit des Menschen auf seine Willensbildung⁴²⁰ in rationalistischer Manier nicht genügend Beachtung schenken: „... so haben nicht allein Romanschreiber, oder empfindelnde Erzieher (ob sie gleich noch

subjektive Kräfte sind. Ich spreche hier zum Zwecke des Vergleichs dennoch von Neigungen, setze den Begriff aber in Anführungszeichen, um auf seine Zweideutigkeit hinzuweisen.

⁴¹⁷ Kant nennt – wie bereits festgestellt wurde – dasjenige, was einen außermoralischen Wert besitzt (das Glück), im Kontext seiner Lehre vom höchsten Gut ‚das physische Gut‘ und verleiht ihm damit – neben der Tugend – den Status eines praktischen Gutes. Diese Verwendung des Begriffs eines Gutes impliziert aber keine Objektivitätsbehauptung im Sinne der praktischen Vernunft. Die Neigungen, um deren Befriedigung es dabei geht, sind nach Kant rein subjektive Kräfte. Wenn man hingegen – wie in der vor-kantischen Tradition weitgehend üblich – begrifflich von der Objektivität des Guten ausgeht, müsste man streng genommen sagen, dass es bei Kant überhaupt keinen Begriff des außermoralisch Guten gibt, und folglich auf die Rede von einem physischen Gut verzichten. In genau diesem objektiven Sinne ist aber die Behauptung zu verstehen, dass spontane Gefühlsregungen nach Aristoteles einen inneren Bezug auf vormoralische, aber sittliche relevante *Güter* haben können.

⁴¹⁸ Eben diese Auffassung, dass es sich bei dem Unterschied zwischen Tugend und Glück nicht nur um eine theoretische (in der Terminologie Kants ‚logische‘), sondern um eine praktische Differenz handelt, die als Widerstreit heterogener praktischer Prinzipien erfahren wird, zusammen mit der Überzeugung, dass die lebensweltlich-praktische ‚Kenntnis‘ dieser Differenz eng mit der Gewissenserfahrung verbunden ist, macht die moralische Empörung und daraus folgende Vehemenz verständlich, mit der Kant Konzeptionen attackiert, welche die Heterogenität des Guten spekulativ verschleiern: „Das gerade Widerspiel des Principis der Sittlichkeit ist: wenn das der eigenen Glückseligkeit zum Bestimmungsgrunde des Willens gemacht wird, wozu, wie ich ... gezeigt habe, alles überhaupt gezählt werden muß, was den Bestimmungsgrund, der zum Gesetze dienen soll, irgend worin anders als in der gesetzgebenden Form der Maxime setzt. Dieser Widerstreit ist aber *nicht blos logisch*, wie der zwischen empirisch-bedingten Regeln, die man doch zu nothwendigen Erkenntnisprincipien erheben wollte, *sondern praktisch* und würde, wäre nicht die Stimme der Vernunft in Beziehung auf den Willen so deutlich, so unüberschreibbar, selbst für den gemeinsten Menschen so vernehmlich, die Sittlichkeit gänzlich zu Grunde richten; so aber kann sie sich nur noch *in den kopfverwirrenden Speculationen der Schulen* erhalten, *die dreist genug sind, sich gegen jene himmlische Stimme taub zu machen, um eine Theorie, die kein Kopfbrechen kostet, aufrecht zu halten.*“ (KpV V: 35, Hervorhebungen ergänzt.)

⁴¹⁹ Vgl. z.B. KpV V: 39–41, 111f., 115f., 126f.

⁴²⁰ Vgl. KpV V: 84.

so sehr wider Empfindelei eifern), sondern bisweilen selbst Philosophen, ja die strengsten unter allen, die Stoiker, moralische Schwärmerei statt nüchterner, aber weiser Disciplin der Sitten eingeführt, wenn gleich die Schwärmerei der letzteren mehr heroisch, der ersteren von schaler und schmelzender Beschaffenheit war ...⁴²¹ Wiederholt wirft er den Stoikern (und gelegentlich auch Platon) vor, dass sie die dem Menschen eigentümliche Stellung als endliches Vernunftwesen (eine ‚Zwischenstellung‘) missachteten. Denn darin sieht Kant eine wesentliche Ursache für eine verkehrte Auffassung von der Moral, die sich am deutlichsten in falschen Vorstellungen von der spezifisch menschlichen Form der sittlichen Motivation niederschlägt:

„Es ist sehr schön, aus Liebe zu Menschen und theilnehmendem Wohlwollen ihnen Gutes zu thun, oder aus Liebe zur Ordnung gerecht zu sein, aber das ist noch nicht *die ächte moralische Maxime unsers Verhaltens, die unserm Standpunkte unter vernünftigen Wesen als Menschen angemessen ist*, wenn wir uns anmaßen, gleichsam als Volontäre uns mit stolzer Einbildung über den Gedanken von Pflicht wegzusetzen und, als vom Gebote unabhängig, bloß aus eigener Lust das thun zu wollen, wozu für uns kein Gebot nöthig wäre. ... Wir sind zwar gesetzgebende Glieder eines durch Freiheit möglichen, durch praktische Vernunft uns zur Achtung vorgestellten Reichs der Sitten, aber doch zugleich Untherthanen, nicht das Oberhaupt desselben, und die Verkennung unserer niederen Stufe als Geschöpfe und Weigerung des Eigendünkels gegen das Ansehen des heiligen Gesetzes ist schon eine Abtrünnigkeit von demselben dem Geiste nach, wenn gleich der Buchstabe desselben erfüllt würde.“⁴²²

Maßgeblich für ein angemessenes Bild der Sittlichkeit ist also ein wirklichkeitsgetreues Bild vom Menschen. Deshalb ist die folgende Aussage, trotz der unverkennbar enthaltenen Polemik gegen den Zeitgeist, keineswegs bloße Rhetorik, sondern eine treffende Beschreibung der für Kants Ethik charakteristischen Grundhaltung, die Ausdruck eines im Vergleich zum ‚optimistischen Humanismus‘ der aristotelischen Ethik⁴²³ pessimistischen, von Kant selbst aber wohl einfach als ‚realistisch‘⁴²⁴ verstandenen Menschenbildes ist:

„In unsern Zeiten, wo man mehr mit schmelzenden, weichherzigen Gefühlen, oder hochfliegenden, aufblähenden und das Herz eher welk als stark machenden Anmaßungen über das Gemüth mehr auszurichten hofft, als durch *die der menschlichen Unvollkommenheit und dem Fortschritte im Guten angemessene trockene und ernsthafte Vorstellung der Pflicht*, ist die Hinweisung auf diese Methode⁴²⁵ nöthiger als jemals.“⁴²⁶

⁴²¹ KpV V: 86.

⁴²² KpV V: 82–83 (Hervorhebung ergänzt).

⁴²³ Vgl. GAUTHIER 1973.

⁴²⁴ Dass Kant das Menschenbild, an dem sich seine Ethik orientiert, als ‚realistisch‘ einstuft, verrät z.B. folgende Textpassage, in der er den Stoikern ‚Eigendünkel‘ (Ausdruck einer heroisch übersteigerten Selbsteinschätzung) und den ‚empfindelnden Erziehern‘, die nur an das Gefühl des Erhabenen im Menschen appellieren, ‚Eigenliebe‘ (Ausdruck eines mangelnden Gespürs für die Moral-subversiven Kräfte im Menschen und die daraus resultierende Notwendigkeit einer mitunter frustrierenden Disziplinierung dieser emotionalen Kräfte) vorwirft und seine eigene Position im Unterschied dazu als eine charakterisiert, die aus der nüchternen Anerkennung der Grenzen des Menschen hervorgeht und deshalb ein Ausdruck von Demut gegenüber seiner eigenen Wirklichkeit ist: „... man kann es, ohne zu heucheln, der moralischen Lehre des Evangelii mit aller Wahrheit nachsagen: dass es zuerst durch die Reinigkeit des moralischen Princips, zugleich aber durch die Angemessenheit desselben mit den Schranken endlicher Wesen alles Wohlverhalten des Menschen der Zucht einer ihnen vor Augen gelegten Pflicht, die sie nicht unter moralischen geträumten Vollkommenheiten schwärmen läßt, unterworfen und dem Eigendünkel sowohl als der Eigenliebe, die beide gerne ihre Grenzen verkennen, Schranken der Demuth (d.i. der Selbsterkenntnis) gesetzt habe.“ (KpV V: 86.)

⁴²⁵ Die Methode, die Kant hier meint, besteht darin, dass man sich den obersten Grundsatz der Moral und seinen Anspruch in seiner Reinheit vorstellt und dann aus Achtung für dieses Gesetz handelt. Kant meint, dass das Bewusstsein des Gesetzes mit einer spezifisch moralischen Motivationskraft einhergeht, die sich im menschlichen Herzen entfaltet. (Vgl. KpV V: 32, 81–86, 122, 128, 155–57.)

Fassen wir die vorausgegangenen Überlegungen zusammen. Mit seinem Ansatz bei der Unterscheidung zweier fundamental verschiedener praktischer Güter behauptet Kant, dass die teleologische Moralkonzeption, die vom analogen Strebensbegriff ausgeht, unserer sittlichen Erfahrung nicht gerecht wird. Eine Grundlegung der Ethik, die nicht von Anfang an strikt zwischen Tugend und Glück – zwischen moralischem und außermoralischem Gut – unterscheidet, kann die sittliche Grunderfahrung einer unbedingten Verpflichtung und das damit verbundene praktische Bewusstsein der Freiheit gegenüber gegenläufigen Antrieben nicht verständlich machen. Die Unterscheidung zwischen dem, was wir faktisch begehren, und dem, was wir begehren sollen, kann auf diesem Wege letztlich nicht aufrechterhalten werden, weil der Begriff des Guten seiner Meinung nach keine substantielle *qualitative* Differenzierung zwischen guten und schlechten Wünschen im menschlichen Begehrungsvermögen zulässt: „Beruht die Willensbestimmung auf dem Gefühle der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, die er [der Mensch] aus irgend einer Ursache erwartet, so ist es ihm gänzlich einerlei, durch welche Vorstellungsart er afficirt werde, nur wie stark, wie lange, wie leicht erworben und oft wiederholt diese Annehmlichkeit sei, daran liegt es ihm, um sich zur Wahl zu entschließen.“⁴²⁷

Die von Kant mit seiner Explikation der fundamentalen Heterogenität des Guten eingeleitete Abkehr von der teleologischen Grundlegung der Ethik mit dem für sie charakteristischen begrifflichen Monismus⁴²⁸ ist meiner Meinung nach vor allem durch die konsequente Orientierung am sittlichen Urphänomen der Erfahrung einer unbedingten Verpflichtung und der damit eng verknüpften Unterscheidung zweier Selbstbildnisse motiviert. Wichtig war aber auch der Hinweis auf den historisch-weltanschaulichen Hintergrund für diesen philosophischen Wandel, den man z.B. als für die Moderne charakteristischen Mangel an Vertrauen in eine anthropologisch signifikante ‚intrinsic Ordnung‘ der natürlichen Welt beschreiben kann, an die ethische Reflexionen anknüpfen könnten. Schneewind macht diese historisch-weltanschaulichen Veränderung durch einen Vergleich von Kant mit Leibniz und Wolff deutlich: „Leibniz and Wolff, taking as given a meaningful and harmonious universe, think that the desires and passions are implicitly orderly, and that simply increasing the distinctness of our thoughts will make that order more explicit. Kant holds no such view.“⁴²⁹ Wichtig ist die Kenntnis dieser historischen Hintergründe, weil sie zeigen, dass sich im Übergang von einer teleologischen zu einer deontologischen Ethik nicht nur ein Wandel von Beschreibungen ein und desselben Phänomens (das über die Jahrhunderte unwandelbar dasselbe ist), sondern eine veränderte Sicht des zugrunde liegenden Phänomens selbst dokumentiert.⁴³⁰ Nur auf diesem Wege kommt man zu einem adäquaten Verständnis der philosophischen Problematik. Um dies plausibel zu machen, schreibt Schneewind:

“We can take the blurry notions of deontology and teleology to point, however inadequately, to profoundly different conceptions of the tasks of moral philosophers. Kant saw a world in which divisions within Christendom made an ethic centering on the highest good highly problematic. He saw ... a world of contestation around rights. He saw a crumbling of the old social elites, including

⁴²⁶ KpV V: 157 (Hervorhebung ergänzt).

⁴²⁷ KpV V: 23.

⁴²⁸ Die teleologische Ethik expliziert den Unterschied zwischen dem, was faktisch erstrebt wird, und dem, was erstrebt zu werden verdient, im *Begriff des Guten*. Deshalb spreche ich in diesem Zusammenhang von einem begrifflichen Monismus. Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* hingegen beginnt unverzüglich mit der metaethischen Unterscheidung zwischen dem, was nur *sub conditione* gut ist, und dem sittlich Guten, das ohne Einschränkung gut ist, die dann im Fortgang der Reflexionen durch die Unterscheidung zwischen Tugend und Glück, Moralität und Klugheit, moralisches und physisches Gut etc. weiter entfaltet wird.

⁴²⁹ SCHNEEWIND 1998, 516–517.

⁴³⁰ Vgl. SCHNEEWIND 1996, 299; SCHNEEWIND 1998, 548ff. (insbesondere 553f.).

those claiming to be the sole source of proper moral guidance for the ill-educated and poor. When he took ideas from his predecessors, he reworked them to handle issues that Aristotle and Chrysippus and Cicero could not even have formulated. By pointing out that Kant was not alone in his times in trying out a deontological view, I mean to suggest that where so many seek a radically new approach, it is worth looking for a new issue. ... One might be interested in philosophers of the past only to the extent that their work helps us now with ours. Even so it may be important to look beyond what the old philosophers said to the situation in which they said it. We need to ask what issues they saw in their society's ways of handling private lives and personal relations. And we need to relate their philosophy to these issues. To take just one example, eudaimonia in ancient theory is not the same as Kantian Glückseligkeit. Why did Kant find it necessary to use a conception of what makes life worthwhile that differs so significantly from the conception the Greek philosophers used? Why did he think it necessary to construct a realm of the moral radically distinct from that of prudence and happiness?"⁴³¹

Die Überlegungen dieses Abschnitts haben zwar nicht den Versuch unternommen, direkt auf diese historischen Hintergründe einzugehen, die den Wandel verständlich machen, weil das den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde. Aber unser Interesse galt hier vor allem jenen Elementen der Ethik Kants, in denen sich das veränderte Welt- und Menschenbild, das seine Konzeption der Moral geprägt hat, philosophisch widerspiegelt.

⁴³¹ SCHNEEWIND 1996, 299.

1.8 Die kopernikanische Wende in der Ethik: Der Vorrang des Richtigen im Sinne des Vernünftig-Automen vor dem Guten im Sinne des Sinnlich-Heteronomen

Bereits im ersten Abschnitt dieser Arbeit wurde darauf hingewiesen, dass sich bei der Interpretation der Ethik Kants verschiedene Ansätze als fruchtbar und legitim erweisen, wobei der für die vorliegende Studie relevante Ausgangspunkt Kants Ablehnung von jeder Art von teleologischer Grundlegung der Ethik und die damit einhergehende These vom Primat des Richtigen ist. Daran schloss sich eine Skizze des deontologischen Profils der kantischen Moralphilosophie an, die in der Vorstellung eines Moralgesetzes kulminierte, das unmittelbar mit dem Begriff eines vernünftigen Willens verbunden ist. Alle weiteren Überlegungen (in den Abschnitten 1.2 bis 1.6) zum lebensweltlichen Ursprung der Moralität, zur Eigenart der Vernunft im Praktischen, zum Bewusstsein einer unbedingten Verpflichtung etc. sollten dann zunächst einmal in einer positiv-konstruktiven Weise die Plausibilität dieser Annahme verständlich machen. Im letzten Abschnitt (1.7) haben wir dann aber wieder an Kants Ablehnung von teleologischen Konzeptionen der Ethik angeknüpft. Dort ging es um die anthropologischen, epistemologischen und (andeutungsweise auch) historischen Faktoren, die vermutlich einen prägenden Einfluss auf Kants Entwurf eines deontologischen Gegenmodells zu dem ihm bekannten teleologischen Konzeptionen der Ethik hatten, die vom Begriff eines höchsten Gutes ausgehen. Und in diesem Zusammenhang war vor allem die Feststellung wichtig, dass Kant offenbar meinte, das für jede kognitive Moralkonzeption elementare Faktum der Heterogenität des Guten (also die Unterscheidung zwischen dem Guten im subjektiven und dem Guten im objektiven Sinn) nicht mehr – wie viele Moraltheorien vor ihm – *im Begriff des Guten* adäquat fassen zu können, sondern einen begrifflichen Dualismus einführen zu müssen (das Wohl und das Weh bzw. Übel, das Gute und das Böse), in dem sich der wegen der physisch-moralischen Doppelnatur des Menschen seiner Meinung nach nicht aufhebbare (jedenfalls nicht dauerhaft aufhebbare) Konflikt zwischen außermoralischem und sittlichem Gut widerspiegelt. In diesem Abschnitt wenden wir uns nun der Kritik Kants an einer teleologischen Grundlegung der Ethik zu, mit der er seine Konzeption *per negationem* abgrenzt. Kant selbst verfolgt ja in seinen Schriften zur Moralphilosophie bekanntlich beide Strategien, die *positiv-konstruktive*, indem er – insbesondere im ersten Abschnitt der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* – den kategorischen Imperativ als oberstes Moralprinzip aus der gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis erschließt, und die *negativ-kritische*, indem er – insbesondere im zweiten Hauptstück der *Analytik der Kritik der praktischen Vernunft* – seine deontologische Moralkonzeption durch die Absage an eine teleologische Grundlegung der Ethik bekräftigt. Um diese kritische Auseinandersetzung, in deren Kontext er auch seine programmatische These vom Primat des Richtigen formuliert⁴³², soll es nun im Folgenden gehen.

Da es uns aber bei der Interpretation Kants auf die Rekonstruktion einer systematischen Position ankommt, die einen Vergleich mit konkurrierenden Auffassungen zulässt, ist es nahe liegend, mit ein paar begrifflichen Distinktionen zu beginnen, die bereits bei der Explikation der Konzeption Kants unseren Blick für den anschließenden Vergleich mit der Ethik Murdochs schärfen. Das scheint mir vor allem auch wegen des inzwischen inflationären Gebrauchs von Etiketten zur Klassifikation moralphilosophischer Theorien erforderlich zu sein, der bei der Klärung von Sachfragen m.E. wenig hilfreich ist, sondern mit seiner

⁴³² *Expressis verbis* spricht Kant vom „Paradoxon der Methode“ (KpV V: 62), das aber – wie im Folgenden gezeigt wird – der Sache nach ein Plädoyer für den Vorrang des Richtigen ist.

Tendenz zur Vereinfachung eher Verwirrung stiftet. So spricht man von der Strebensethik, von der Sollensethik, von der Ethik des guten Lebens, von der Pflicht(en)ethik, von der Wertethik, von der Tugendethik, von der Prinzipienethik, von der Güterethik, von der Verantwortungsethik, von der Gesinnungsethik etc. Nützlich sind solche Klassifikationen aber nur dann, wenn es ein hinreichend präzises begriffliches Kriterium für den entsprechenden Typ von Moralphilosophie gibt, das ihn signifikant von allen mit ihm konkurrierenden Gegenentwürfen unterscheidet. Genau das scheint mir aber häufig nicht der Fall zu sein. Erläutern kann ich das hier nur an einem Beispiel, und es ist nahe liegend, dafür Klassifikationsbegriffe heranzuziehen, die in unmittelbarer Verbindung mit unserer Interpretation Kants stehen. Wenn Hans Krämer die gesamte antike Ethik als Strebensethik klassifiziert und die Ethik Kants als Repräsentant einer sogenannten Sollensethik diesem Theorietyp kontrastierend gegenüberstellt⁴³³, dann ist m.E. an ihn die Frage zu richten, ob z.B. die sokratische Ethik, die behauptet, dass das Gute dasjenige ist, was wir im Letzten wollen (nach Krämer wohl eindeutig eine Form von Strebensethik), sich – wie seine Unterscheidung von Strebens- und Sollensethik und die damit verbundene Rede von einem Paradigmenwechsel nahe legen – tatsächlich fundamental von der kantischen Ethik unterscheidet. Schließlich geht die sokratische Ethik von einem qualifizierten, nämlich dem *vernünftigen* Streben aus: Das, was wir im Letzten wollen, entspricht dem, was wir vernünftigerweise wollen. Vom qualifizierten menschlichen Streben geht aber auch die kantische Ethik aus. Warum also sollte man nicht auch von ihr sagen⁴³⁴, dass für sie das Streben für das Gute konstitutiv ist? Könnte man nicht auch die Ethik Kants mit guten Gründen als eine – im weiten Sinne – Strebensethik klassifizieren?

Damit soll natürlich nicht behauptet werden, dass es keine substantiellen Unterschiede zwischen der sokratischen und der kantischen Ethik gibt. Ich hatte ja bereits darauf hingewiesen, dass Kant insofern mit der Tradition bricht, als er den Unterschied zwischen dem Guten im subjektiven und dem Guten im objektiven Sinne nicht mehr *im Begriff des Guten* expliziert. Aber rechtfertigt das die Rede von einem Paradigmenwechsel, auf deren Grundlage die Unterscheidung von Strebens- und Sollensethik einleuchtend wäre? Eine philosophiegeschichtliche Zäsur markiert die Ethik Kants m.E. vor allem deshalb, weil sie eine andere, pessimistischere Antwort als viele ihr vorausgegangene Konzeptionen auf die Frage gibt, ob und – wenn ja – wie der Konflikt zwischen sittlichem und außermoralischem Wollen zu überwinden ist, *und* damit einen radikalen Subjektivismus bezüglich des außermoralisch Guten⁴³⁵ verbindet (alle spontan-unreflektierten Strebungen = subjektive Neigungen), der nicht notwendig daraus folgt.⁴³⁶ Aber auch Kant behauptet, dass das Gesollte das vernünftigerweise Gewollte ist: „Das moralische Sollen ist ... eigenes notwendiges Wollen als Gliedes einer intelligiblen Welt und wird nur so fern von ihm als Sollen gedacht, als er sich zugleich wie ein Glied der Sinnenwelt betrachtet.“⁴³⁷ Die Klassifikation der Ethik Kants als Sollensethik im Unterschied zu einer Strebensethik ist also meiner Meinung nach problematisch und trägt zur Klärung von Sachfragen wenig bei. Sie führt

⁴³³ Vgl. KRÄMER 1995, 10.

⁴³⁴ Eben das tut z.B. Ricken: Vgl. RICKEN 1984a, 78 (Art. ‚das Gute‘ von F. Ricken).

⁴³⁵ Wenn man begrifflich von der Objektivität des Guten ausginge, müsste man sagen, dass es bei Kant überhaupt kein außermoralisches Gut gibt. Da Kant selbst aber nicht nur vom moralischen, sondern auch vom physischen Gut spricht, scheint mir die Rede vom außermoralischen Gut gerechtfertigt zu sein. Man könnte auch sagen, dass die kantische Position einen Skeptizismus oder Agnostizismus bezüglich des außermoralisch Guten vertritt, wenn man begrifflich von der Objektivität des Guten ausgeht.

⁴³⁶ Es gab bereits vor Kant eine ganze Reihe von moralphilosophischen Konzeptionen, die seinen Pessimismus bezüglich einer dauerhaften Überwindung des Konflikts zwischen sittlichem und außermoralischem Gut teilten, ohne deshalb eine radikal subjektivistische Position bezüglich des außermoralisch Guten zu vertreten.

⁴³⁷ GMS IV: 455.

leicht zu dem Missverständnis, dass diese beiden Ethikkonzeptionen einander diametral entgegengesetzt sind.⁴³⁸

Zur Klassifikation und unterscheidenden Abgrenzung der Ethik Kants besser geeignet sind m.E., obgleich Kant selbst keinen Gebrauch von ihnen macht, die Begriffe ‚deontologische Ethik‘ und ‚teleologische Ethik‘⁴³⁹, weil sie – wie sich im Folgenden zeigen wird – seiner Terminologie sehr nahe kommen.⁴⁴⁰

(A) Kennzeichen einer teleologischen Moraltheorie ist die Behauptung, dass das außermoralisch Gute (unabhängig davon, wie man es bestimmt: als Glück, als Vollkommenheit, als Konformität mit der Ordnung der Natur, als Verwirklichung des Willens Gottes etc.) das *einzig* Kriterium des sittlich Richtigen ist. Eine Handlung ist demzufolge sittlich richtig, wenn sie das außermoralisch Gute maximiert. Diese Konzeption der Ethik tritt für den Vorrang des Guten ein, weil das oberste Moralprinzip als Kriterium der Richtigkeit von Handlungen von dem Begriff des außermoralisch Guten abgeleitet wird. Wer nach der Sittlichkeit einer bestimmten Handlung fragt, also danach, ob sie richtig und geboten ist, braucht kein weiteres qualitatives Kriterium, sondern muss nur im Sinne eines quantitativen Kalküls fragen, ob sie unter allen möglichen Handlungen das außermoralisch Gute am meisten fördert.

(B) Im Unterschied dazu stellt eine deontologische Ethik diese Ausschließlichkeit der Orientierung am außermoralisch Guten infrage und behauptet, dass es noch andere qualitative Kriterien gibt. Im Allgemeinen geht diese negative These mit einem Plädoyer für den Primat des Richtigen einher, demzufolge nur das durch den – zumindest impliziten – Rekurs auf ein Moralprinzip qualifizierte menschliche Streben nach dem außermoralischen Gut im moralischen Sinne gut ist. Im Gegensatz zur teleologischen Ethik wird das Streben nach dem außermoralisch Guten und dessen Maximierung in deontologischen Konzeptionen also einem Moralprinzip (z.B. dem kategorischen Imperativ) nach- bzw. untergeordnet,

⁴³⁸ Ich habe im letzten Abschnitt selbst davon gesprochen, dass die teleologische Ethik vom analogen Begriff des Strebens ausgeht und dass bei Kant stattdessen die Unterscheidung zweier fundamental verschiedener praktischer Güter (bzw. Handlungsprinzipien) ins Zentrum seiner Moralphilosophie tritt. Ich bin also durchaus der Meinung, dass Kant eine vollkommen andere handlungstheoretische Perspektive einführt. Höffe beschreibt sie im Vergleich mit Aristoteles folgendermaßen: „Aristoteles versteht Handeln ... als Auslangen nach einem Ziel, als Streben (*epihesthai* bzw. *orexis*). Folgerichtig sieht er den Superlativ bei einem Ziel, über das hinaus kein anderes Ziel gedacht werden kann, beim entsprechend definierten Glück. Kant verändert den handlungstheoretischen Blick, und er verändert ihn radikal. Nicht länger achtet er auf das Ziel des Handelns, ihm kommt es auf seinen Anfang an. Für Kant erfolgt das typisch menschliche Handeln nach der Vorstellung von Gesetzen; es wird zu einem Handeln nach Prinzipien, dessen Grundlage und Anfang der Wille ist. Der dazugehörige Superlativ liegt in Gesetzen bzw. Prinzipien, deren Anfang nicht außerhalb des Willens liegt, sondern in diesem selbst. Auch hier ist die Auskunft konsequent: Der Wille gibt sich die Gesetze selber; das Prinzip heißt Autonomie.“ (HÖFFE 1995, 296–297.) Aber diesen handlungstheoretischen Perspektivenwechsel zu einem radikalen Gegensatz von Sollens- und Strebensethik hochzustilisieren, der vor allem durch die begleitende Rede von einem Paradigmenwechsel suggeriert wird, halte ich für falsch, weil die beiden Konzeptionen trotz des veränderten handlungstheoretischen Blickwinkels einander nicht diametral entgegengesetzt sein müssen. Das trifft z.B. im Falle der aristotelischen und der kantischen Ethik sicher nicht zu. Man mag also durchaus von Strebens-, Wollens-, ... und Sollensethik (oder vom strebens-, wollens-, ... und sollensethischen Modell) sprechen, um damit auf wesentliche Aspekte einer Moraltheorie hinzuweisen. Aber die Unterscheidung von Sollens- und Strebensethik in Verbindung mit der Rede von einem Paradigmenwechsel halte ich für eine unglückliche Konstruktion.

⁴³⁹ Hier nun also die im letzten Abschnitt angekündigte engere, metaethische Bestimmung von teleologischen und deontologischen Konzeptionen der Ethik. Bislang wurden als teleologisch in einem weiten Sinne alle Theorien eingeordnet, deren Grundlegung auf ein höchstes Ziel Bezug nimmt und die den Begriff des Guten in Begriffen von Zielen denken, und als deontologisch diejenigen, die einen anderen Ausgangspunkt wählen.

⁴⁴⁰ Jedenfalls gilt das, wenn man die Definitionen dieser Begriffe zugrunde legt, die ich im Folgenden vorschlage und die eine gewisse Ähnlichkeit mit denen von John Rawls (vgl. Rawls 1999, 26) und anderen haben.

weil man nur so dem im Begriff der Moral implizierten unbedingten Verpflichtungscharakter gerecht zu werden meint.⁴⁴¹

Im Sinne der Grundthese der Deontologen erklärt Kant, dass die Bestimmung dessen, was sittlich richtig ist, nicht ausschließlich vom außermoralisch Guten abhängt und das oberste Moralprinzip deshalb nicht von einem natürlichen⁴⁴² Strebenziel abgeleitet werden kann. Darüber hinaus behauptet er positiv im Sinne eines Plädoyers für den Primat des Richtigen, dass nur das durch den Rekurs auf das Moralprinzip (den kategorischen Imperativ) qualifizierte menschliche Streben im moralischen Sinne gut ist. Aber wegen der Vieldeutigkeit, die so vielen ethischen Grundbegriffen⁴⁴³ anhaftet, ist es notwendig, diese These in die Gesamtkonzeption Kants einzubetten und auf diese Weise ihre spezifisch kantische Bedeutung zu erschließen. Was also meint Kant, wenn er sagt, „daß ... der Begriff des Guten und Bösen nicht vor dem moralischen Gesetze (dem er dem Anschein nach sogar zum Grunde gelegt werden müßte), sondern nur ... nach demselben und durch dasselbe bestimmt werden müsse“⁴⁴⁴, und diese These als ‚Paradoxon der Methode‘ bezeichnet?

Die m.E. wichtigste Anmerkung zu dieser Aussage ist die Feststellung, dass es sich dabei um eine metaethische These handelt. Kant lebte zwar in einer Zeit lange bevor die Metaethik sich als unabhängiger Forschungszweig mit einem eigenen Namen etabliert hatte⁴⁴⁵, aber der Sache nach verfolgt er hier – wie an vielen anderen Stellen⁴⁴⁶ – das Anliegen dieser Disziplin, der es u.a. um die sprachliche Analyse der Bedeutung der sittlichen Prädikate (um den ‚Begriff der Moral‘) und deren Auswirkung auf normativ-ethische Fragen geht. So kommentiert z.B. Mulholland die Grundintention von Kants Reflexionen im zweiten Hauptstück der *Analytik der Kritik der praktischen Vernunft*⁴⁴⁷ m.E. zutreffend, wenn er schreibt: “Kant attacks the teleologist on logical grounds, that is, on the basis of the analysis of the concept of goodness.”⁴⁴⁸ Allerdings scheint mir die Kennzeichnung ‚Metaethik‘ als Bezeichnung für diese Methode der Begriffsanalyse angemessener zu sein. Wichtiger

⁴⁴¹ Vgl. z.B. RICKEN 1998, 216; SCHNEEWIND 1992, 316.

⁴⁴² Der Begriff des Natürlichen umfasst bei Kant im Bereich der praktischen Vernunft alles Vorvernünftige, d.h. alles, was nicht vom freien Willen abhängt, indem es dem Ordnungsprinzip der Vernunft, dem kategorischen Imperativ, unterworfen wurde. Auch geistige Güter können folglich zu den *bona physica* gehören.

⁴⁴³ Man denke etwa an den Unterschied zwischen negativen und positiven Zielen bei Kant, den Unterschied zwischen einem natürlichen und einem qualifizierten (vernünftigen) Streben etc.

⁴⁴⁴ KpV V: 62–63.

⁴⁴⁵ Vgl. z.B. HÖFFE 1992b, 179–181 (Art. ‚Metaethik‘ von O. Höffe).

⁴⁴⁶ Metaethische Reflexionen ziehen sich wie ein roter Faden durch die Moralphilosophie Kants. Deshalb mag hier der Hinweis auf ein paar einschlägige Textpassagen genügen. In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* beginnt Kant mit der – obzwar impliziten – metaethischen Unterscheidung zwischen dem ohne Einschränkung Guten und dem, was nur bedingt gut ist, und identifiziert ersteres mit dem sittlich Guten. (Vgl. GMS IV: 393.) In der *Kritik der praktischen Vernunft* beruft er sich als Grundlage für seine Unterscheidung zwischen dem moralischen und dem außermoralischen Gut auf den Sprachgebrauch, der das Angenehme vom Guten und das Unangenehme vom Bösen unterscheidet. (Vgl. KpV V: 58.) Ebenfalls im zweiten Hauptstück der *Analytik* behauptet er, dass diejenigen, die eine teleologische Begründung der Ethik versucht haben, herausgefunden hätten, dass das oberste Prinzip der Sittlichkeit nicht auf dem Begriff eines Gegenstandes des Willens aufbaut, sondern vielmehr umgekehrt, wenn sie dem Moralgesetz „vorher analytisch nachgeforscht hätten“ (KpV V: 64).

⁴⁴⁷ Wie ich schon sagte, kann man Kants Moralphilosophie in ihrer Gesamtheit mit guten Gründen als eine Auseinandersetzung mit der teleologischen Ethik lesen. Der zweite Abschnitt der *Analytik* ist also sicher nicht der einzige ‚Ort‘ (vgl. vor allem auch KpV § 8), an dem er sich mit der teleologischen Moralbegründung auseinandersetzt. Aber an keiner anderen Stelle legt Kant eine so umfassende Analyse des Begriffs des Guten vor, die den unmittelbaren kritischen Vergleich mit derjenigen der Teleologen anstrebt und in der programmatischen These vom Paradoxon der Methode kulminiert.

⁴⁴⁸ MULHOLLAND 1990, 34. Das 1. Kapitel von Mulhollands *Kant's System of Rights* ist der beste mir bekannte Kommentar zum zweiten Hauptstück der *Analytik*, und die folgenden Überlegungen haben in starkem Maße von der Lektüre dieses Buches profitiert.

als diese terminologische Frage ist aber die Feststellung, dass der von Kant geforderte Primat des Richtigen in diesem Kontext aus seiner Kritik an einer unhaltbaren Analyse der Bedeutung des sittlich Guten hervorgeht. Diese These resultiert aus dem Nachweis von unüberwindbaren logischen Inkonsistenzen in jeder teleologischen Grundlegung der Ethik, also aus einer Art ‚reductio ad absurdum‘.⁴⁴⁹ Und sie kulminiert in der Aussage, dass es teleologischen Moralkonzeptionen nicht gelingt (und nicht gelingen kann), den Begriff des Guten derart mit dem Begriff des moralischen Akteurs (Kant würde sagen: mit dem Begriff des Willens) in Beziehung zu setzen, dass aus dieser Verbindung die Notwendigkeit eines Gesetzes und einer unbedingten Verpflichtung hervorgeht, die für den Begriff des Sittlichen kennzeichnend ist. Welches sind die wichtigsten Argumentationsschritte dieser Kritik?

(a) Wie in allen moralphilosophischen Reflexionen Kants ist die oberste Prämisse auch hier, dass das sittlich Gute dasjenige ist, was ohne Einschränkung (unbedingt, an sich, schlechthin, in aller Absicht) gut ist.⁴⁵⁰ Das oberste Moralprinzip muss deshalb seiner Form nach ein kategorisch gebietendes praktisches Gesetz sein, dem absolute Notwendigkeit zukommt: „Jedermann muß eingestehen, daß ein Gesetz, wenn es moralisch, d.i. als Grund einer Verbindlichkeit, gelten soll, absolute Notwendigkeit bei sich führen müsse ...“⁴⁵¹ Nur ein solches Prinzip ist für den Willen jedes vernünftigen Wesens bindend, „weil die Regel nur alsdann objectiv und allgemein gültig ist, wenn sie ohne zufällige, subjective Bedingungen gilt, die ein vernünftigt Wesen von dem andern unterscheiden.“⁴⁵²

(b) Charakteristisch für die Vorgehensweise der Teleologen beim Aufweis des sittlich Guten ist, dass sie vom Begriff eines Gegenstandes des Willens im intentionalen Sinne⁴⁵³ aus-

⁴⁴⁹ Gemäß einer einflussreichen Interpretation von Kants Kritik der teleologischen Grundlegung der Ethik im zweiten Abschnitt der Analytik, die von John Silber vorgelegt wurde, geht es Kant um die Feststellung, dass diese Grundlegung “results in both the denial of freedom and the confusion of virtue and happiness” (SILBER 1959/1960, 99). Aber obwohl Kant wohl tatsächlich die Auffassung vertritt, dass eine teleologische Moralbegründung diese Folgen zeitigt, hat Mulholland Recht, wenn er dagegen einwendet: “... we do not know that freedom is necessary for morality prior to examining the concept of moral goodness. Nor do we know that virtue and happiness are conceptually separate until we have examined this concept. The first thing needed, then, is to examine the problem of ethical teleology without begging the question regarding freedom and virtue.” (MULHOLLAND 1990, 30.) Der Ausgangspunkt für Kants Kritik an den Teleologen ist also die von ihnen vorgelegte Analyse des Guten.

⁴⁵⁰ Dass diese metaethische These die oberste Prämisse seiner moralphilosophischen Überlegungen ist, ist evident. Deshalb hier nur zwei Belegstellen aus dem zweiten Abschnitt der Analytik, die zeigen, wie diese metaethische These auch in diesem Kontext das oberste Richtmaß darstellt: „Er [der Mensch] bedarf ... freilich nach dieser einmal mit ihm getroffenen [sinnlichen] Naturanstalt Vernunft, um sein Wohl und Weh jederzeit in Betrachtung zu ziehen, aber er hat sie überdem noch zu einem höheren Behuf, nämlich auch das, was *an sich gut oder böse* ist und worüber reine, sinnlich gar nicht interessierte Vernunft nur allein urtheilen kann, nicht allein mit in Überlegung zu nehmen, sondern diese Beurtheilung von jener gänzlich zu unterscheiden und sie zur obersten Bedingung von jener zu machen.“ (KpV V: 62, Hervorhebung ergänzt.) Und an anderer Stelle schreibt er: „Weil man ... schon einen Gegenstand nach Begriffen des Guten und Bösen zum Grunde alles praktischen Gesetzes legte, jener aber ohne vorhergehendes Gesetz nur nach empirischen Begriffen gedacht werden konnte, so hatte man sich die Möglichkeit, ein reines praktisches Gesetz auch nur zu denken, schon zum voraus benommen; da man im Gegentheil, wenn man dem letzteren vorher analytisch nachgeforscht hätte, gefunden haben würde, daß nicht der Begriff des Guten als eines Gegenstandes das moralische Gesetz, sondern umgekehrt das moralische Gesetz allererst den Begriff des Guten, so fern es diesen Namen *schlechthin* verdient, bestimme und möglich mache.“ (KpV V: 63–64, Hervorhebung ergänzt.)

⁴⁵¹ GMS IV: 389.

⁴⁵² KpV V: 20–21.

⁴⁵³ Der Begriff des Gegenstandes hat bei Kant zwei völlig verschiedene Bedeutungen. (Vgl. z.B. BECK 1960, 92.) Im Kontext seiner Analyse der reinen praktischen Vernunft ist mit Gegenstand „die Vorstellung eines Objects als einer möglichen Wirkung durch Freiheit“ (KpV V: 57) gemeint, die ein Gegenstand des Interesses oder der Neigung ist. Als Vorstellung eines Ziels unseres Handelns kann er

gehen, der vorgängig zu jedem Moralprinzip als gut beurteilt wird⁴⁵⁴, und ihn zur Materie und zum Fundament eines Moralgesetzes machen.⁴⁵⁵

(c) Obwohl der vorgängig zu jedem Moralprinzip als gut bewertete Gegenstand des Willens, von dem teleologische Konzeptionen ausgehen, von sehr unterschiedlicher Qualität sein kann (Vollkommenheit, Glück, Wille Gottes etc.), macht Kant die *prima facie* überraschende Behauptung, dass er in jedem Fall ein Gegenstand der Lust ist, weil seine Relation zum Willen nur durch das Gefühl der Lust hergestellt werden kann, wenn diese eine kausale Kraft im Handlungssubjekt begründen soll.

„Gesetzt, wir wollten nun vom Begriffe des Guten anfangen, um davon die Gesetze des Willens abzuleiten, so würde dieser Begriff von einem Gegenstande (als einem guten) zugleich diesen als den einigen Bestimmungsgrund des Willens angeben. Weil nun dieser Begriff kein praktisches Gesetz a priori zu seiner Richtschnur hatte, so könnte der Probestein des Guten oder Bösen in nichts anders, als in der Übereinstimmung des Gegenstandes mit unserem Gefühl der Lust oder Unlust gesetzt werden ...“⁴⁵⁶ – „Wenn eine Vorstellung, sie mag immerhin im Verstande ihren Sitz und Ursprung haben, die Willkür nur dadurch bestimmen kann, daß sie ein Gefühl der Lust im Subjecte voraussetzt, so ist, daß sie ein Bestimmungsgrund der Willkür sei, gänzlich von der Beschaffenheit des inneren Sinnes abhängig, daß dieser nämlich dadurch mit Annehmlichkeit afficirt werden kann. Die Vorstellungen der Gegenstände mögen noch so ungleichartig sein, sie mögen Verstandes-, selbst Vernunftvorstellungen im Gegensatze der Vorstellungen der Sinne sein, so ist doch das Gefühl der Lust, wodurch jene doch eigentlich nur den Bestimmungsgrund des Willens ausmachen, (die Annehmlichkeit, das Vergnügen, das man davon erwartet, welches die Thätigkeit zur Hervorbringung des Objects antreibt) nicht allein so fern von einerlei Art, daß es jederzeit bloß empirisch erkannt werden kann, sondern auch sofern, als es eine und dieselbe Lebenskraft, die sich im Begehungsvermögen äußert, afficirt und in dieser Beziehung von jedem anderen Bestimmungsgrunde in nichts als dem Grade verschieden sein kann. ... Beruht die Willensbestimmung auf dem Gefühle der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, die er aus irgend einer Ursache erwartet, so ist es ihm gänzlich einerlei, durch welche Vorstellungsart er afficirt werde. Nur wie stark, wie lange, wie leicht erworben und oft wiederholt die Annehmlichkeit sei, daran liegt es ihm, um sich zur Wahl zu entschließen.“⁴⁵⁷

(d) Warum meint Kant, dass ein Gegenstand des Willens notwendig ein Gegenstand der Lust ist und deshalb als primärer Bestimmungsgrund des Willens wegen seiner empirisch-kontingenten Abkunft Heteronomie begründet?⁴⁵⁸ Die Antwort auf diese Frage hat mit der Eigenart der Vernunft im Praktischen und dem daraus folgenden Spezifikum praktischer Prinzipien zu tun. Wenn es – wie die Teleologen behaupten – praktische Gesetze gibt, die von Gegenständen des Willens abgeleitet werden, dann müssen diese Gegenstände eine Motivationskraft auf den Willen ausüben, andernfalls könnte man die von ihnen abgeleiteten Gesetze nicht als *praktische* Gesetze bezeichnen. Deshalb schreibt Kant: „Wenn der Begriff des Guten nicht von einem vorhergehenden praktischen Gesetze abgeleitet werden, sondern diesem vielmehr zum Grunde dienen soll, so kann er nur der Begriff von etwas

zur Wirkursache der Realität des Ziels werden. Deshalb spreche ich hier vom Gegenstand im intentionalen Sinne im Unterschied zum Gegenstand im physischen Sinne (der Gegenstand der theoretischen Vernunft), der immer ein real existierendes (und nicht bloß in der Vorstellung als existent antizipierter) Sachverhalt physikalischer oder psychologischer Art ist.

⁴⁵⁴ Manchmal wird das dadurch ausgedrückt, dass man von diesem Gegenstand sagt, dass er ‚intrinsisch gut‘ ist.

⁴⁵⁵ Vgl. z.B. KpV V: 64.

⁴⁵⁶ KpV V: 63.

⁴⁵⁷ KpV V: 23.

⁴⁵⁸ Vgl. z.B. KpV V: 64.

sein, dessen Existenz Lust verheißt und so die Kausalität des Subjects zur Hervorbringung desselben, d.i. das Begehrungsvermögen, bestimmt.“⁴⁵⁹

(e) Wie sonst als auf dem Weg über die Sinnlichkeit, also vermittels der Gefühle von Lust und Unlust, sollten Gegenstände motivierend auf den Willen Einfluss nehmen? Als alternatives Verbindungsglied zwischen Wille und Objekt, das eine motivierende kausale Kraft begründet, könnte man – wenigstens hypothetisch – ‚Vernunft‘ veranschlagen.⁴⁶⁰ Die infrage kommende ‚Vernunft‘ könnte dann aber, um tatsächlich als Motivationskraft zu wirken, keine neutrale, zweckrationale Vernunft sein, die verschiedene Gegenstände des Willens lediglich quantitativ unter dem Aspekt der Wertmaximierung miteinander vergleicht, ohne über einen eigenen Wertmaßstab zu verfügen, dessen Bewusstsein eine Quelle der Motivation darstellt.⁴⁶¹ Eine von den Gegenständen des Willens unabhängige Motivationskraft besäße sie nur dann, wenn diese völlig unabhängig von dem Einfluss wäre, der von den Gegenständen des Willens auf die Sinnlichkeit ausgeht. Und eine derartige Vorstellung von der Vernunft ist mit dem kantischen Begriff des Willens⁴⁶² (der praktischen Vernunft) identisch und kann deshalb nicht als Verbindungsglied zwischen Gegenstand und Wille operieren. Es ist folglich unmöglich, den motivierenden Einfluss von Gegenständen auf den Willen durch Rekurs auf einen Vernunftbegriff zu erklären, der als Verbindungsglied zwischen Gegenstand und Wille fungiert. Dafür kommt tatsächlich nur die Sinnlichkeit infrage, also das Vermögen, Lust und Unlust zu empfinden.

(f) Weil die Handlungen, die vom Teleologen als geboten eingestuft werden, gut als Mittel zur Verwirklichung eines Gegenstandes sind, der vorgängig zu jedem Moralprinzip als gut beurteilt wird, und weil dieser Gegenstand nur über die Sinnlichkeit eine Motivationskraft auf den Willen ausüben kann, sind sie Mittel zum Zweck eines Guten *im Empfindungssinne*. Man muss nämlich deutlich – und das ist gewissenmaßen ‚das Herzstück‘ von Kants Kritik an der teleologischen Grundlegung der Ethik – zwischen zwei Begriffen des Guten unterscheiden: einem Empfindungsbegriff des Guten und einem Vernunftbegriff des Guten.⁴⁶³ Im Falle des Guten im Empfindungssinne kennzeichnet das Prädikat ‚ist gut‘ die Relation eines Objekts zu den menschlichen Lust- und Unlustempfindungen, im Falle des Guten im Vernunftsinne die Relation eines Gegenstandes zum Willen (zur praktischen Vernunft), sofern dieser unmittelbar durch ein Moralgesetz bestimmt ist.

„Das Wohl oder Übel bedeutet immer nur eine Beziehung auf unseren Zustand der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, des Vergnügens und Schmerzens, und wenn wir darum ein Object begehren oder verabscheuen, so geschieht es nur, so fern es auf unsere Sinnlichkeit und das Gefühl der Lust und Unlust, das es bewirkt, bezogen wird. Das Gute oder Böse bedeutet aber jederzeit eine Beziehung auf den Willen, so fern dieser durchs Vernunftgesetz bestimmt wird, sich etwas zu seinem Objecte zu machen; wie er denn durch das Object und dessen Vorstellung niemals unmittelbar

⁴⁵⁹ KpV V: 58.

⁴⁶⁰ Diese Möglichkeit eröffnet sich aber nur dann, wenn man im Gegensatz etwa zu David Hume der Meinung ist, dass die Vernunft eine eigenständige Motivationskraft besitzt, die von a-rationalen Kräften unabhängig ist.

⁴⁶¹ Kant beschreibt diese Form von Vernunft treffend durch ihre Funktion: „... der Gebrauch der Vernunft könnte nur darin bestehen, theils diese Lust oder Unlust [die von intentionalen Gegenständen ausgeht] im ganzen Zusammenhange mit allen Empfindungen meines Daseins, theils die Mittel, mir den Gegenstand derselben zu verschaffen, zu bestimmen.“ (KpV V: 63.) Eine Vernunft, die über einen eigenen, inhärenten Wertmaßstab verfügt, dessen Bewusstsein eine selbstständige Quelle der Motivation ist, ist im Unterschied dazu sowohl eine kognitive als auch eine konative Kraft.

⁴⁶² In der Analytik charakterisiert Kant den Willen als „ein Vermögen ..., sich eine Regel der Vernunft zur Bewegursache einer Handlung (dadurch ein Object wirklich werden kann) zu machen.“ (KpV V: 60.)

⁴⁶³ Vgl. KpV V: 58–60.

bestimmt wird, sondern ein Vermögen ist, sich eine Regel der Vernunft zur Bewegursache einer Handlung (dadurch ein Object wirklich werden kann) zu machen.“⁴⁶⁴

Kant behauptet, dass es den teleologischen Moraltheorien nicht gelingt, den Begriff des Guten mit einer moralischen (unbedingten) Bedeutung auszustatten, weil ihre Analysen auf den Empfindungsbegriff des Guten beschränkt bleiben. Die Rationalität teleologischer Konzeptionen ist eine Rationalität im Dienst des Angenehmen, da der Gegenstand, von dem ihre Moralprinzipien abgeleitet werden, nur über die Sinnlichkeit motivierend auf den Willen Einfluss hat und die Richtigkeit von Handlungen ausschließlich qua ihrer Nützlichkeit für die Hervorbringung dieses Gegenstandes bestimmt wird. In teleologischen Moraltheorien ist die Gutheit des Gegenstandes also eine Gutheit im Sinne des Empfindungsbegriffs des Guten.

(g) Weil es prinzipiell begrifflich unmöglich ist, den Begriff des Guten als einen Gegenstand des Willens derart mit dem Begriff des Willens in Beziehung zu setzen, dass dieser Verbindung die Notwendigkeit einer unbedingten Verpflichtung zukommt, schließt Kant, dass eine Handlung nur dann im unbedingten und folglich im moralischen Sinne gut ist, wenn sie *unmittelbar* durch ein Prinzip der Vernunft geboten ist. Eine solche Handlung wird – entgegen einem weiterbreiteten Missverständnis Kants – keine Handlung ohne Gegenstand sein⁴⁶⁵, aber ihr Gegenstand ist deshalb ein sittlicher, weil ihn anzustreben durch ein ihm *vorausgehendes* Moralprinzip unmittelbar geboten ist. Und die sittlichen Prädikate ‚gut‘ und ‚böse‘ kennzeichnen deshalb nicht die Relation ‚Handlung-Empfindung‘, sondern die Relation ‚Handlung-Wille‘, und zwar als eine, die entweder mit dem im Begriff eines vernünftigen Willens implizierten Moralgesetz (Vernunftgesetz) konform ist oder nicht. Streng genommen dürfen sie deshalb also nur auf Handlungsweisen appliziert werden, die in einer Maxime des Willens (dem subjektiven Handlungsprinzip, welches das Handlungsmotiv spezifiziert) einen Ausdruck findet. In letzter Konsequenz sind es immer Prädikate, welche die handelnde Person (den Akteur) charakterisieren, deren guter Wille das einzige uneingeschränkte Gut darstellt.

„Das Gute oder Böse bedeutet ... jederzeit eine Beziehung auf den Willen, so fern dieser durchs Vernunftgesetz bestimmt wird, sich etwas zu seinem Objecte zu machen ... Das Gute oder Böse wird also eigentlich auf Handlungen, nicht auf den Empfindungszustand der Person bezogen, und sollte etwas schlechthin (und in aller Absicht und ohne weitere Bedingungen) gut oder böse sein oder dafür gehalten werden, so würde es nur die Handlungsart, die Maxime des Willens und mithin die handelnde Person selbst als guter oder böser Mensch, nicht aber eine Sache sein, die so genannt werden könnte.“⁴⁶⁶

(h) Kants Kritik an der teleologischen Grundlegung der Ethik ist also eine Kritik an jener Konzeption der Ethik, die von einer vorgängig zu jedem Moralprinzip als gut bestimmten Zielvorstellung (einem Gegenstand, einem Zweck, einer Materie des Willens) ausgeht und ihre maximale Verwirklichung in Form von Moralprinzipien vorschreibt.⁴⁶⁷ Sie gipfelt in der Aussage, dass es prinzipiell unmöglich ist, einen Gegenstand des Willens ohne Rekurs

⁴⁶⁴ KpV V: 60.

⁴⁶⁵ Ich hatte schon gesagt, dass die Vorstellung eines Handelns ohne Gegenstand (Ziel, Zweck) – auch nach Auffassung Kants – nicht sinnvoll ist.

⁴⁶⁶ KpV V: 60.

⁴⁶⁷ In manchen Moraltheorien wird diese epistemologische These, dass bestimmte Güter vorgängig zu jedem Moralprinzip als gut erfasst werden und so den Ausgangspunkt der ethischen Reflexion darstellen, dadurch ausgedrückt, dass man sie als ‚intrinsisch gut‘ bezeichnet. So könnte man zum Beispiel die Vervollkommnung der Talente oder das Glück als intrinsische Güter charakterisieren. Aber der Begriff ‚intrinsisch gut‘ ist – wie so viele andere ethische Grundbegriffe – vieldeutig.

auf ein Moralprinzip als im unbedingten und *a fortiori* moralischen Sinne gut auszuzeichnen und von ihm kategorische Moralprinzipien abzuleiten. Dementsprechend lautet die programmatische Kernthese, mit der Kant sich von allen vorausgegangenen moralphilosophischen Entwürfen unterscheiden will, dass keine sittliche Vorschrift als höchstes Prinzip der Moral geeignet ist, in die ein Gegenstand des Willens, also eine konkrete Absicht oder eine Materie des Wollens, als Bedingung der Möglichkeit eingeht.⁴⁶⁸ Dass das oberste Sittengesetz von der subjektiven Materie des Wollens unabhängig sein muss, ist bereits in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* das Spezifikum seiner moralphilosophischen Methode, das zur Einführung des kategorischen Imperativs führt.⁴⁶⁹ Das ursprüngliche Moralgesetz muss ein reines (d.h. nicht-empirisches) praktisches Gesetz sein, das unmittelbar apriorischer Bestimmungsgrund des Willens ist, „und zwar so fern dieses die bloße gesetzliche Form ohne Rücksicht auf einen Gegenstand den Maximen vorschreibt“⁴⁷⁰. Als sittlich können folglich nur diejenigen Handlungen gelten, die unmittelbar durch ein Prinzip der Vernunft geboten sind. Das sittlich Gute ist eine spezifische Unterart des Rationalen im weiten Sinne, das auch Formen der Zweckrationalität umfasst, und zwar diejenige Form von Rationalität, durch die Handlungen als ‚unmittelbar geboten‘ vorgestellt werden und die allein nach Kant im Praktischen den Namen ‚Vernunft‘ verdient. Sittlich gut ist, was durch Vorstellungen der Vernunft und folglich aus Gründen, die für jedes vernünftige Wesen *als solches* gültig sind, den Willen bestimmt.⁴⁷¹ Wer den Ursprung des moralischen Gesetzes in einer Ziel-orientierten Vorstellung und Aktivität wie der Verwirklichung des Willens Gottes, der menschlichen Suche nach Glück oder dem Streben nach Vollkommenheit sucht, stößt auf diesem Weg immer nur bis zu den hypothetischen Imperativen der Klugheit vor.

Wenn man also wie in den teleologischen Theorien von einem als gut vorgestellten Gegenstand des Willens ausgeht und von ihm das oberste Moralprinzip abzuleiten versucht, indem man die Mittel zu diesem mutmaßlich guten Zweck erwägt, führt das zwangsläufig zu einer der beiden folgenden logischen Inkonsistenzen⁴⁷²:

(A) Entweder man führt stillschweigend ein Gesetz in den Begriff des Gegenstandes ein und macht es zum primären Bestimmungsgrund des Handelns. In diesem Fall ist der Gegenstand des Handelns einer, den anzustreben jeder verpflichtet ist. Die davon abgeleiteten Moralprinzipien werden aber nicht von einem Gegenstand qua Gegenstand, sondern in Wirklichkeit von einem verborgenen obersten Moralprinzip abgeleitet, das die Zielvorstellung kategorisch gebietet.

(B) Oder man nimmt an, dass der Gegenstand wegen seines Einflusses auf die menschliche Sinnlichkeit gut ist. Dann ist er aber nur im außermoralischen Sinne gut und jede Handlung, die seine Realisierung anstrebt, wird folglich nur als Mittel im Dienst der Sinnlichkeit, also nicht im moralischen Sinne, gut sein. Aus dem Begriff eines Gegenstandes können also keine sittlichen Regeln hervorgehen.

Kurzum, ein im moralischen Sinne gutes Objekt des Willens kann nur identifiziert werden, wenn man dabei ein Gesetzeskriterium zugrunde legt.

(i) Wie aber ist es möglich, dass ein Moralgesetz vorgängig zu den Begriffen des Guten und Bösen den menschlichen Willen bestimmt? Denkbar ist das nur, wenn – wie Kant mit seiner These vom Faktum der Vernunft behauptet – das entsprechende Moralgesetz dadurch, dass es unmittelbar mit dem Begriff eines vernünftigen Willens verbunden ist, das

⁴⁶⁸ Vgl. z.B. KpV § 8.

⁴⁶⁹ Vgl. GMS IV: 413ff.

⁴⁷⁰ KpV V: 63.

⁴⁷¹ Vgl. z.B. GMS IV: 412.

⁴⁷² Vgl. MULHOLLAND 1990, 35–36.

primäre Datum des praktischen Selbstbewusstseins jedes Menschen ist, das jeder Ausrichtung auf Gegenstände und der Orientierung an ihnen mit seinem unbedingten Anspruch und der ihm eigentümlichen Macht der Einschränkung vorausgeht. Dass dies tatsächlich der Fall ist, wird in jedem Willensakt durch die Achtung gebietende Erfahrung von Pflicht oder Schuld erfahren. Moralität ist also nur durch die der praktischen Vernunft inhärenten Entschränktheit auf ein schlechthin Gutes möglich. In diesem Sinne ist die Aussage Kants zu verstehen: „Da ... die Begriffe des Guten und Bösen als Folgen der Willensbestimmung a priori auch ein reines praktisches Princip, mithin eine Causalität der reinen Vernunft voraussetzen: so beziehen sie sich ursprünglich nicht ... auf Objecte, wie die reinen Verstandesbegriffe oder Kategorien der theoretisch gebrauchten Vernunft, sie setzen diese vielmehr als gegeben voraus; sondern sie sind insgesamt modi einer einzigen Kategorie, nämlich der der Causalität, so fern der Bestimmungsgrund derselben in der Vernunftvorstellung eines Gesetzes derselben besteht, welches als Gesetz der Freiheit die Vernunft sich selbst giebt und dadurch sich a priori als praktisch beweiset.“⁴⁷³ Und deshalb ist es folgerichtig, wenn Kant behauptet, dass als ursprüngliches Moralprinzip nur ein formales Prinzip infrage kommt. Kants These vom Primat des Richtigen (vom Paradoxon der Methode) in der Ethik behauptet also die *epistemische Priorität* eines apriorisch-formalen Moralgesetzes, das den menschlichen Willen vorgängig zu jeder Ausrichtung auf Gegenstände unmittelbar bestimmt, gegenüber allen Erfahrungen, Erkenntnissen und Aussagen, die den sittlichen Wert von Gegenständen des Willens betreffen, wie sie z.B. in einer Güterlehre entwickelt werden. Nicht mehr und nicht weniger!⁴⁷⁴ Aber diese metaethische These, die den Ursprung der Moralität nicht auf materiale Zielvorstellungen, sondern auf *die Achtung für eine bloße Idee*⁴⁷⁵ zurückführt, hat gravierende Auswirkungen im Bereich der normativen Ethik. So kann man z.B. in Moraltheorien, die (trotz der metaethischen Inkonsistenzen, die Kant ihnen vorhält) am Primat des Guten festhalten, m.E. nicht überzeugend erklären, warum man attraktive politische Visionen (Zielvorstellungen), die an unser natürliches Glücksstreben (in diesem Fall das kollektive von Gruppen, Nationen und Staatengemeinschaften) appellieren, gegebenenfalls nicht auch um den Preis der Manipulation, der Unaufrichtigkeit oder der Gewalt verwirklichen darf, also auf Kosten einzelner, aber zum Nutzen eines großen Teils der Allgemeinheit. Warum heiligt der gute Zweck die Mittel nicht, wenn – obgleich auf Kosten einzelner – mit großer Wahrscheinlichkeit für den überwiegenden Teil der Menschheit eine erhebliche Verbesserung ihrer Lebensumstände zu erreichen wäre? Unmoralisch ist diese Form von Zweckerationalität, die nach Kant den Namen ‚Ethik‘ nicht verdient, nur dann, wenn das höchste Prinzip der Moralität *jeder* Orientierung an attraktiven Zielvorstellungen normierend vorausgeht. Hilary Putnam trifft also die Grundintention der kantischen Ethik, wenn er schreibt: “Our duty is not to pursue a utopian vision by manipulative, dishonest, or cruel means, but to pursue an idealistic vision by moral means.”⁴⁷⁶

In jeder Konzeption der Ethik dokumentiert sich ein bestimmtes Bild des Menschen. Im Falle der kantischen ist es das von einem – obgleich endlichen – Vernunftwesen, das sich gegenüber den Tieren nicht nur durch Zweckerationalität, sondern vor allem dadurch auszeichnet, dass es vor jedem Verfolgen von Zielen, die ihm von seiner Sinnlichkeit nahe gelegt werden (und dabei kann es sich durchaus um sehr edle Ziele handeln), und aus einer

⁴⁷³ KpV V: 65.

⁴⁷⁴ Diese epistemische Priorität des Richtigen schließt z.B. die Rede von objektiven Werten nicht aus. Aus ihr folgt nicht, dass dieser wichtige Bereich der Ethik, der auf unsere natürlichen Strebungen aufbaut, keine Bedeutung hat. Als metaethische These bewegt sich der geforderte Vorrang des Richtigen auf einer übergeordneten Ebene. Das ursprüngliche Moralgesetz ist ein Gesetz zweiter Ordnung.

⁴⁷⁵ Vgl. GMS IV: 439. Siehe dazu auch REICH 1935, 48.

⁴⁷⁶ PUTNAM 1990, 196.

gewissen Distanz zu möglichen Zielsetzungen nach dem im unbedingten Sinne richtigen Handeln fragt und den Versuch unternimmt, entsprechende Handlungsbedingungen zu schaffen. Diese Tätigkeit der Vernunft orientiert sich – so könnte man diesen Primat der deontologischen gegenüber der teleologischen Perspektive charakterisieren – nicht an einem Ziel⁴⁷⁷, sondern an einer Norm. Wer ein Ziel (in der Terminologie Kants: eine Absicht) verfolgt, dessen Aufmerksamkeit richtet sich vornehmlich auf dessen Realisierung, wer sich hingegen an einer Norm orientiert, für den hat die Anerkennung bestimmter normativer Leitvorstellungen⁴⁷⁸, insbesondere der Idee der Menschheit in jeder Person, Vorrang gegenüber jeder Form von Ziel-orientierter Aktivität. Die Selbstzwecklichkeit des Menschen ist kein Handlungsziel, das es zu verwirklichen gilt. Vielmehr steht diese normative Vorstellung am Anfang unseres Handelns und das Ziel-orientierte Tun soll ein *Ausdruck der Anerkennung ihrer Geltung* sein.⁴⁷⁹ In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn Kant schreibt, dass das Prinzip der Menschheit als Zweck-an-sich-selbst „die oberste einschränkende Bedingung der Freiheit der Handlungen eines jeden Menschen ist“⁴⁸⁰. Als Zweck-an-sich-selbst ist der Mensch die einschränkende Vorbedingung aller materialen Zwecksetzungen. Aus dem Primat der Norm gegenüber dem Ziel folgt, dass wir uns vor jeder Ausrichtung auf Ziele dem unbedingten Anspruch der Pflicht und seiner Macht der Einschränkung unterwerfen sollen. Aber auf diesem Wege, und nur auf diesem Wege, erschließt sich uns nach Kant dann auch die erhebende Erfahrung der Freiheit im positiven Sinne. Da dem Menschen als endliches Vernunftwesen durch seine Triebe, Wünsche und Leidenschaften unvermeidlich eine Ausrichtung auf bestimmte Ziele nahe gelegt wird, meint Kant, dass die Sittlichkeit in einem nicht aufhebbaren (jedenfalls nicht dauerhaft aufhebbaren) Spannungsverhältnis zu seinen natürlichen Dispositionen steht. Und diese natürlichen Vorgaben, die zu Handlungszielen werden, wenn sie von der Willkür aufgegriffen werden, haben „an sich selbst betrachtet“ keinerlei moralische Qualität, weder eine positive, noch eine negative (weswegen die Klassifikation als sinnlich bei Kant nicht pejorativ zu verstehen ist). Nur dann, wenn die Prüfung der Handlungsmaxime zeigt, dass sie mit dem unbedingten Anspruch konfliktieren, sollen wir von ihnen „abstrahieren“.⁴⁸¹

Um im moralischen Sinne gut zu sein, das folgt aus Kants metaethischen Reflexionen, dürfen wir nicht (jedenfalls nicht primär) aus einem Interesse an der Materie des Willens handeln (das wäre ein Handeln aus Neigung), sondern müssen aus einem unmittelbaren Interesse an der vernünftigen Form des Handelns agieren (das ist ein Handeln aus Pflicht). In der Sprache von Kants Psychologie mit der für sie grundlegenden Unterscheidung verschiedener Vermögen des Geistes⁴⁸² kann man den Primat des Richtigen gegenüber dem Guten folglich auch als einen Primat der Vernunft gegenüber der Sinnlichkeit bezeichnen. Aber damit deutlich wird, wie das zu verstehen ist und wie durch Kants Grundlegung der Ethik auch im Praktischen eine Kopernikanische Wende begründet wird, also eine Wende

⁴⁷⁷ Die Tätigkeit der Vernunft orientiert sich jedenfalls an keinem – in der Terminologie Kants – *positiven* Ziel. Das, was ich im Folgenden ‚normative Leitvorstellung‘ nenne, entspricht Kants Begriff von einem *negativen* Ziel.

⁴⁷⁸ Es handelt sich dabei um normative *Leitvorstellungen* und nicht um *Zielvorstellungen*, weil sie bereits im Ansatz die Richtung jeder Ziel-orientierten Veränderung festlegen.

⁴⁷⁹ Vgl. KORSGAARD 1996a, 17–18.

⁴⁸⁰ GMS IV: 430–431.

⁴⁸¹ Vgl. z.B. RGV VI: 4.

⁴⁸² Vgl. z.B. KpV V: 58–59. Hier charakterisiert Kant die Sinnlichkeit als das physische Vermögen, Lust und Unlust zu empfinden (eine dem inneren Sinn angehörige Rezeptivität), und den Willen als das Vermögen der Zwecke. Dass der Begriff des Vermögens ein Grundbegriff seiner rationalen Psychologie ist, wird vor allem durch seine zahlreichen Definitionen der Vernunft deutlich: als ein Vermögen, welches die Prinzipien der Erkenntnis a priori an die Hand gibt; als ein Vermögen, von dem Allgemeinen das Besondere abzuleiten; als ein Vermögen, die Regeln und Absichten des Gebrauchs aller Kräfte des Menschen weit über den Naturinstinkt zu erweitern etc.

von der empirischen Erfahrung zu den Möglichkeitsbedingungen dieser Erfahrung im Subjekt, müssen wir an die Überlegungen im letzten Abschnitt anknüpfen. Charakteristisch für die Moralphilosophie Kants, so hatten wir dort gesehen, ist die Auffassung, dass der sittliche Wert seinen Ursprung im menschlichen Willen hat. Damit geht bei ihm die Überzeugung einher (die nicht notwendig daraus folgt, sondern wohl vor allem auch durch seine Lehre von den zwei Standpunkten inspiriert ist), dass der gesamte Gefühlsbereich im Menschen außer dem Gefühl der Achtung für das Moralgesetz, also nicht nur körperliche, sondern auch vermeintlich⁴⁸³ geistige Freude, vollständig a-rational und subjektiv ist. Und Freiheit im transzendentalen Sinne ist folglich nur dadurch möglich, dass die Vernunft den a-rationalen Strebungen das ihr inhärente Vernunftgesetz auferlegt, das Objektivität begründet. Die mit der Moralphilosophie Kants einhergehende Anthropologie ist also ihrer Struktur nach dualistisch. Die scharfen begrifflichen Distinktionen zwischen Noumenalem und Phaenomenalem, Vernunft und Sinnlichkeit, Form und Materie etc. sind ein Indiz dafür. In ihrer Auswirkung auf die Moralphilosophie am deutlichsten wird diese dualistische Grundstruktur der kantischen Moralphilosophie aber in seiner These, dass jede Materie des Willens subjektiv ist und folglich alle Emotionen außer dem Gefühl der Achtung zwar nicht notwendig schädlich, aber doch in jedem Fall ein Gefahrenpotenzial für die Moral sind. Dieser scharfe Dualismus von Vernunft und Gefühl in der Moralphilosophie Kants wurde bereits diskutiert und auch kritisiert. In diesem Kontext sei deshalb nur noch einmal darauf hingewiesen, dass es (a) bei Kant keinen außermoralischen Begriff des In-sich-Guten⁴⁸⁴ gibt, dass (b) die Vernunft, welcher der Vorrang gegenüber dem Sinnlichen zukommt, bei ihm eine rein formale Vernunft ist, und dass (c) nur diese formale Vernunft selbst ein höheres Begehrungsvermögen darstellt, wohingegen er im Bereich der natürlichen Strebungen keine Unterscheidung von höheren und niedrigeren Strebungen oder subjektiven und objektiven Strebenszielen einführt, sondern sie allesamt als subjektive Neigungen klassifiziert.

Daraus ergibt sich folgendes Bild der Moralität. Gemäß der für seine philosophische Psychologie charakteristischen Unterscheidung verschiedener Vermögen des Geistes schreibt Kant die Initiierung von Handlungen dem Willen (praktische Vernunft) zu, der damit auf naturwüchsige Wünsche (Sinnlichkeit) reagiert, die nur dann zum Ziel und damit zum Handlungsgrund werden, wenn sie vom Willen dazu ausgewählt werden. Man kann sich diese Interaktion von Sinnlichkeit und Wille so vorstellen, dass die spontan im Menschen aufsteigenden Wünsche bestimmte Handlungsmaximen ‚vorschlagen‘, die dann vom Willen entweder bestätigt und weiterverfolgt werden oder nicht. Alle diese Wünsche werden von Kant als subjektive, a-rationale Kräfte klassifiziert, die in uns wirksam sind, weil wir ‚endliche‘ (sinnliche) Lebewesen mit körperlichen und anderen Bedürfnissen sind. Die einzigen Gesetze, denen sie ‚an sich selbst betrachtet‘ unterliegen, sind die Naturgesetze, also Gesetze der theoretischen Vernunft. Wenn wir diesen a-rationalen, subjektiven Kräften nicht unreflektiert folgen und sie nicht nur im Sinne von Klugheitserwägungen im Hinblick auf ihre maximale Verwirklichung ordnen, sondern sie als Anstoß für ein im moralischen Sinne rationales, also vernünftiges Handeln nehmen, dann muss der Ursprung dieser Vernünftigkeit die inhärente Struktur des Willens sein, der folglich *reine* praktische Vernunft ist, also frei von jeglichem Einfluss empirischer Antriebe. Nur wenn es Vernunft in diesem

⁴⁸³ Nach Kants Auffassung unterscheiden sich – wie wir im Folgenden noch sehen werden – die Freuden, die wir als geistige Freuden einstufen und damit von körperlichen Freuden unterscheiden, *ihrer Ursprung nach* durch nichts von den urwüchsigeren körperlichen Freuden, denn auch sie sind physischer Natur.

⁴⁸⁴ Einen außermoralischen Begriff des Guten gibt es bei ihm. Er spricht ja bekanntlich vom physischen Gut. Aber dass dem außermoralisch Guten der Status eines In-sich-Guten zukommt, schließt er prinzipiell aus.

Sinne gibt und wenn sie den natürlichen Vorgaben, denen wir in Gestalt von Wünschen begegnen, ihre vernünftige Form aufzwingt, haben wir einen Anhaltspunkt dafür, warum und wie wir autonome moralische Subjekte sind. Wenn die Tätigkeit der praktischen Vernunft selbst der Ursprung von Notwendigkeiten ist, die auf unsere Willkür übertragen werden, ist die Annahme plausibel, dass diese Notwendigkeiten genauso unausweichlich sind wie die, welche die physikalische Welt strukturieren. Es sind also praktische Notwendigkeiten dieser Art, die nach Kant für die Möglichkeit von Moralität konstitutiv sind.⁴⁸⁵

Kants These vom Primat des Richtigen behauptet also nicht nur – ganz allgemein – einen Vorrang des Vernünftigen gegenüber dem Sinnlichen. Das ist etwas, was alle kognitiven Moraltheorien vor ihm ebenfalls gefordert haben. Sondern sie steht für einen Primat des Richtigen im Sinne des Vernünftig-Automen vor dem Guten im Sinne des Sinnlich-Heteronomen. Und im Hinblick auf das Handlungssubjekt bedeutet das den Vorrang seiner aktiv-reflexiven, formgebend-ordnenden Spontaneität, die der Ursprung von gesetzesartigen Notwendigkeiten ist, die es sich (als autonomes, d.h. sich-selbst-ein-Gesetz-gebendes Subjekt) selbst auferlegt, und den menschlichen Geist damit als eine spontan-kreative Kraft ausweist, gegenüber den natürlichen Vorgaben, die sich aufgrund seiner passiv-rezeptiven Sinnlichkeit in ihm ausbilden und sich in Form von Wünschen bemerkbar machen. Und das erklärt dann auch, weshalb Kant, der von der Voraussetzung ausgeht, dass die Materie der sittlichen Erfahrung nur der Sinnlichkeit entstammen kann, die sittliche Erfahrung von Pflicht und Schuld als einen Vorrang der vernünftigen Form gegenüber der Materie interpretiert.

In Analogie zu einer geläufigen Kennzeichnung seiner theoretischen Philosophie kann man folglich auch bezüglich der praktischen Philosophie Kants von einer ‚kopernikanischen Wende‘ sprechen.⁴⁸⁶ Denn auch in dieser Domäne der Vernunft ist die Einsicht in das Zusammenspiel von Form und Materie im Erfahrungssubjekt für ein adäquates Verständnis der Phänomene in seiner Erfahrungswelt maßgeblich. Das erkennende Subjekt vermag die Beschaffenheit seiner empirischen Erfahrung nur angemessen zu verstehen, wenn es seinen eigenen Beitrag zu ihrer Entstehung ermittelt, der sich aus den formalen

⁴⁸⁵ Vgl. SCHNEEWIND 1992, 315.

⁴⁸⁶ Kant spricht zwar in diesem Zusammenhang selbst nicht von einer ‚kopernikanischen Wende‘, aber viele seiner Interpreten machen m.E. zu Recht auch hier von diesem Bild Gebrauch, um damit auf eine epistemologische Analogie zur theoretischen Philosophie Kants hinzuweisen. (Vgl. z.B. SULLIVAN 1989, 45; SILBER 1959/1960.) Einige Autoren nennen die Wende im Bereich der praktischen Philosophie auch ‚Rousseauistische Revolution‘ und verweisen damit auf den Autor, durch den diese Revolution inspiriert ist. (Vgl. z.B. BECK 1981, 5; BECK 1960, 200.) Obwohl Kant selbst den Ausdruck ‚kopernikanische Wende‘ in seinen Schriften zur Ethik nicht gebraucht, geht aus vielen seiner Aussagen hervor, dass er auch in seiner Konzeption der Ethik einen philosophiegeschichtlichen Wendepunkt sah. Das zeigt z.B. der Vergleich seiner Moralphilosophie mit derjenigen Wolffs in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*: „Man denke doch ja nicht, daß man das, was hier gefordert wird, schon an der Propädeutik des berühmten Wolff vor seiner Moralphilosophie, nämlich der von ihm so genannten allgemeinen praktischen Weltweisheit, habe, und hier also nicht eben *ein ganz neues Feld* einzuschlagen sei. Eben darum, weil sie eine allgemeine praktische Weltweisheit sein sollte, hat sie keinen Willen von irgend einer besonderen Art, etwa einen solchen, der ohne alle empirische Bewegungsgründe, völlig aus Principien a priori, bestimmt werde, und den man einen reinen Willen nennen könnte ...“ (GMS IV: 390, Hervorhebung ergänzt.) Ferner gibt es in der *Kritik der praktischen Vernunft* wiederholt Aussagen, mit denen Kant dem Anspruch Ausdruck verleiht, sich von *allen* vorausgegangenen Moralphilosophen zu unterscheiden, wie z.B. die folgende: „Diese Anmerkung, welche blos die Methode der obersten moralischen Untersuchungen betrifft, ist von Wichtigkeit. Sie erklärt auf einmal den veranlassenden Grund aller Verirrungen der Philosophen in Ansehung des obersten Principis der Moral. Denn sie suchten einen Gegenstand des Willens auf, um ihn zur Materie und dem Grunde eines Gesetzes zu machen ... anstatt daß sie zuerst nach einem Gesetze hätten forschen sollen, das a priori und unmittelbar den Willen und diesem gemäß allererst den Gegenstand bestimmte.“ (KpV V: 64.) Auch die Bezeichnung ‚Paradoxon der Methode‘ für den damit geforderten Methodenwechsel ist ein deutliches Indiz für die stark reformatorische Absicht, mit der Kant auch im Bereich der praktischen Philosophie auftritt.

Eigenschaften der Erfahrung und deren Grundgesetzen zusammensetzt, die aus seiner schöpferischen geistigen Tätigkeit hervorgehen und durch die das durch die Sinnlichkeit passiv aufgenommene (Erfahrungs-transzendente) Material erst zu einem Gegenstand der Erfahrung geformt wird. Unsere Erfahrungswelt, so der Grundgedanke kantischen Denkens sowohl im Theoretischen als auch im Praktischen, ist ein Konstitutionsprodukt der Vermögen des menschlichen Geistes, jedoch kein willkürliches! In diesem Sinne versucht Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* zu zeigen, dass das passiv aufgenommene Material der Wahrnehmung gewissen Ordnungsformen (den reinen, apriorischen Anschauungsformen) unterworfen wird, die den nicht-empirischen, gesetzesartigen Aspekt der menschlichen Wahrnehmung erklären. Analog dazu unterscheidet er auch im Bereich der praktischen Vernunft deutlich zwischen Form und Materie. In der Sprache seiner Vermögenspsychologie wird daraus die Unterscheidung zwischen dem aktiv-formalen (formgebenden) Vermögen des Willens und dem passiv-materialen Vermögen der Sinnlichkeit. Und auch in dieser Domäne der Vernunft gilt, dass der vernünftigen Aktivität des Subjekts a-rationale, natürliche Vorgaben vorausgehen. Hier sind es die subjektiven Wünsche, für die der menschliche Wille empfänglich ist. Wenn das menschliche Handeln aber vernünftig und nicht bloß zweckrational sein soll, muss es notwendigen Ordnungsformen unterworfen werden, die im menschlichen Willen ihren Ursprung haben. Um uns verständlich zu machen, dass diese praktischen Notwendigkeiten genauso unvermeidlich sind wie diejenigen, die unserer physischen Erfahrungswelt ermöglichend zugrunde liegen, müssen wir die gesetzgebende Aktivität einer praktischen Vernunft als Ursprung dieser Notwendigkeiten verstehen, die wir willentlichem Verhalten auferlegen. Sowohl in der theoretischen als auch in der praktischen Philosophie Kants wird also die vernünftig-normative Komponente der Erkenntnis deutlich von der Materie der Erfahrung unterschieden. Und der Begriff der kopernikanischen Wende verweist in beiden Bereichen auf die Spontaneität des Subjekts als eine kreative Kraft, die ausreicht, um den Gegenständen der Erfahrung eine vernünftige Form zu verleihen. Im Praktischen, und nur in diesem Bereich der Vernunft, schließt diese Wende vom empirischen Gegenstand zu seinen Möglichkeitsbedingungen allerdings notwendig die Annahme eines starken, metaphysischen Vernunftbegriffs (des Begriffs der *reinen Vernunft*) ein, der mit dem Begriff eines Willens identisch ist, dessen vernünftiger Bestimmungsgrund von allen empirischen Beweggründen gänzlich unabhängig ist.⁴⁸⁷ Der menschliche Wille kann wegen der ihm eigenen Reflexivität und des ihm inhärenten Vernunftgesetzes sowohl eine unbedingte Verpflichtung hervorbringen als auch einer solchen im spezifisch praktischen, motivierenden Sinne zustimmen. Vernunft, so lautet die Kurzformel Kants für dieses Faktum, kann aus sich heraus praktisch sein. Das ist eine der aufregendsten Thesen der kantischen Philosophie, und sie steht im Zentrum seiner Moralphilosophie.

Fassen wir die Überlegungen dieses Abschnitts zusammen. Mit seinem Plädoyer für den Primat des Richtigen fordert Kant die *epistemische Priorität eines apriorisch-formalen Moralgesetzes* vor der Materie der Willkür, also vor allen inhaltlichen Zielvorstellungen. Dass das oberste Moralprinzip ein formales, alles Inhaltliche transzendierendes Prinzip sein muss, ist eine metaethische These, die – wenn man von den epistemologisch-anthropologischen Voraussetzungen absieht, mit denen sie bei Kant verbunden ist – jede Ethik vertreten muss, der es nicht nur um Klugheitsabwägungen, sondern um die Frage nach dem im unbedingten Sinne Guten geht. Das heißt allerdings nicht, dass jede Konzeption der Ethik, die dem Rechnung trägt, auch die epistemologisch-anthropologischen Annahmen akzeptieren muss, mit denen sie bei Kant verknüpft ist (wie z.B., dass die Materie der sittlichen Erfahrung ihren Ursprung ganz und gar in der Sinnlichkeit hat). So weist z.B. Korsgaard auf die

⁴⁸⁷ Vgl. z.B. GMS IV: 390.

fundamentale Übereinstimmung der aristotelischen und der kantischen Ethik bezüglich der normativen Leitvorstellung ihres moralphilosophischen Denkens hin, die wegen der unterschiedlichen Entfaltung dieser Vorstellung aber leicht zu übersehen ist:

“Aristotle and Kant agree that there are many things that are worthy of choice as ends given that one is a human being with a certain physical and psychological constitution, and with certain needs and capacities for enjoyment as a result. They also agree that these are conditional goods and that rationality demands more. These values of a human life are only really worth pursuing if something makes a human life worth living. Both look for something that human beings can do that gives a point to being human. Both believe that practical reason at once demands a deeper justification for human existence and teaches us what will satisfy that demand. Furthermore, both are led to seek what is unconditionally good in the thought of what might be a final purpose for God, whose choices and activities are not determined by any limiting condition.”⁴⁸⁸

Kant kommt allerdings das große Verdienst zu, mit der von ihm als Paradoxon der Methode bezeichneten These vom Primat des Richtigen die metaethischen Implikationen der ethischen Grundfrage nach dem im unbedingten Sinne Guten in außergewöhnlich eindringlicher Weise expliziert zu haben. Über die epistemische Priorität eines Moralgesetzes hinaus meint die These vom Primat des Richtigen bei ihm den Vorrang des *Vernünftigen* gegenüber dem *Sinnlichen*. Aber auch das ist, jedenfalls in dieser unspezifischen Allgemeinheit, eine Forderung, die Kants Moralphilosophie mit anderen bedeutenden Ethikkonzeptionen verbindet. Und selbst die weitere handlungstheoretische Qualifikation dieser Forderung im Sinne eines Primats des *Vernünftig-Automen* gegenüber dem *Sinnlich-Heteronomen* ist eine normative Vorstellung, zu der es inhaltliche Parallelen in der vor-kantischen Tradition gibt, wenn auch nicht im starken, kantischen Sinne. Hier könnte man z.B. wieder Aristoteles nennen, der bekanntlich menschliche Aktivitäten, die ganz ‚um ihrer-selbst-willen‘ ausgeübt werden, höher einstuft als diejenigen, die durch den ‚Schmerz‘ eines Bedürfnisses oder Verlangens hervorgerufen werden.⁴⁸⁹

Zu einem Wendepunkt, der auch im Bereich der praktischen Philosophie die Rede von einer ‚kopernikanischen Wende‘ rechtfertigt, wird seine These vom Primat des Richtigen vor allem durch die spezifische Sinnggebung, die sie im Rahmen seiner Handlungstheorie bzw. Moralpsychologie erfährt. Vernunft und Gefühl, so hatten wir gesehen, werden bei Kant scharf voneinander geschieden; sie gehören zwei ganz verschiedenen Welten an. Folglich wird bei ihm – im Unterschied zu vielen moralphilosophischen Entwürfen vor ihm – die Möglichkeit einer Partizipation von Gefühlen an der Vernunft prinzipiell ausgeschlossen. Eine ganz andere anthropologische Weichenstellung nehmen in dieser Hinsicht z.B. Platon und Aristoteles⁴⁹⁰ vor, bei denen Vernunft und Gefühl nicht kategorisch voneinander getrennt werden. Ihr Begriff der praktischen Vernunft bzw. des Willens ist ein anderer.⁴⁹¹ Nach ihrer Auffassung ist der Affekt insofern vernünftig, als er ein praktisch-vernünftiges Urteil voraussetzt, das in einer unreflektierten Weise in ihn eingebettet ist. So können wir z.B. fragen, warum Person *P* in einer bestimmten Situation spontan und unreflektiert (eben das kennzeichnet Gefühle) zornig wurde. Möglicherweise erfahren wir dann von *P*, dass er sich ungerecht behandelt fühlte. Sein Zorn schloss also ein Bewusstsein von erlittenem Unrecht ein und ist folglich ein Ausdruck seines Gerechtigkeitsempfin-

⁴⁸⁸ KORSGAARD 1996a, 243.

⁴⁸⁹ Vgl. KORSGAARD 1996a, 245.

⁴⁹⁰ Vgl. z.B. RICKEN 1998, 147–148.

⁴⁹¹ Ein prominenter Vertreter des platonischen Modells der praktischen Vernunft, das in dieser Hinsicht eine ganz andere Position vertritt, ist z.B. Augustinus, dessen anthropologischen Ansatz Iris Murdoch folgendermaßen auf den Punkt bringt: “St Augustine ... pictures will as a blend of intellect and feeling.” (M 300.)

dens. Und diese kognitive Komponente des Affekts kann durch Analyse und Reflexion nachträglich expliziert und so zum Gegenstand eines wertenden Urteils werden. Man kann die Frage stellen, ob der Affekt *aufgrund der in ihm enthaltenen propositionalen Elemente* eine vernünftige Gefühlsreaktion war. Bei Platon und Aristoteles ist der Affekt ein unreflektiert-spontaner Ausdruck eines sittlichen Bewusstseins, das sich – und das ist der Punkt, auf den es hier ankommt – nicht erst wie bei Kant in der *aktiv-reflexiven* Anstrengung der praktischen Vernunft dokumentiert. Es gibt einen Gefühlsbereich im Menschen, der u.a. durch das Bewusstsein *objektiver* Normen charakterisiert ist. Das für das sittliche Leben konstitutive höhere Begehungsvermögen bleibt bei Platon und Aristoteles also nicht auf das Formale beschränkt. Und der Bereich des Affektiven kann wegen seiner impliziten vernünftigen Struktur nicht nur eingedämmt, sondern auch kultiviert⁴⁹² werden. Im Unterschied dazu wird das moralisch Gute bei Kant ausschließlich durch die Aktivität der *formalen* Vernunft konstituiert. Ihrer Aktivität müssen zwar – gemäß seiner Handlungstheorie – notwendig Wünsche vorausgehen, die bestimmte Handlungsmaximen ‚vorschlagen‘, deren Inhalt dann zum Gegenstand der Beurteilung wird. Aber diese Wünsche und folglich auch die Maximen, die aus ihnen hervorgehen, sind – wie wir gesehen haben – nach Kants Auffassung gänzlich a-rational und subjektiv. Deshalb bleibt als oberes Begehungsvermögen nur die formale, in keiner Weise durch Begierden bestimmte Vernunft, deren Begehren unmittelbar durch ein ihr inhärentes formales Vernunftprinzip initiiert wird. Kant kennt also kein höheres, vernünftiges Begehungsvermögen, an dem in einer spontan-unreflektierten Weise auch Gefühle partizipieren, so dass man auch von einem oberen Begehungsvermögen sprechen könnte, das eine material-objektive Bestimmung hat: „Alle materiale praktische Regeln setzen den Bestimmungsgrund des Willens im unteren Begehungsvermögen, und, gäbe es gar keine bloß formale Gesetze desselben, die den Willen hinreichend bestimmten, so würde auch kein oberes Begehungsvermögen eingeräumt werden können.“⁴⁹³ Das ist ein Folge von Kants negativer Bewertung der Gefühle und Neigungen. Seine Moralpsychologie beschreibt sie – mit Ausnahme des Gefühls der Achtung – allesamt als ‚pathologisch‘, also als Wirkung eines rein passiven Affiziert-werdens. Das wird besonders dadurch deutlich, dass Kant selbst die Lust, die mit hochkultivierter geistiger Aktivität einhergeht, hinsichtlich ihres passiv-physischen, non-kognitiven Ursprungs der körperlichen Lust gleichstellt:

„So findet sich z.B., daß man auch an bloßer Krafterwendung, an dem Bewußtsein seiner Seelenstärke in Überwindung der Hindernisse, die sich unserem Vorsatze entgegensetzen, an der Kultur der Geistesalente u.s.w. Vergnügen finden könne, und wir nennen das mit Recht feinere Freuden und Ergötzungen, weil sie mehr wie andere in unserer Gewalt sind, sich nicht abnutzen, das Gefühl zu noch mehrerem Genuß derselben vielmehr stärken und, indem sie ergötzen, zugleich kultivieren. Allein sie darum für eine andere Art, den Willen zu bestimmen, als bloß durch den Sinn, auszugeben, *da sie doch einmal zur Möglichkeit jener Vergnügen ein darauf in uns angelegtes Gefühl als erste Bedingung dieses Wohlgefallens voraussetzen*, ist gerade so, als wenn Unwissende, die gerne in der Metaphysik pfuschern möchten, sich die Materie so fein, so überfein, daß sie selbst darüber schwindlig werden möchten, denken und dann glauben, auf diese Art sich ein geistiges und doch ausgedehntes Wesen erdacht zu haben.“⁴⁹⁴

Alle Gefühle und Neigungen außer dem Gefühl der Achtung werden also von Kant der passiv-rezeptiven Seite der menschlichen Natur zugeschrieben und haben folglich auch

⁴⁹² Ich habe bereits im letzten Abschnitt (1.7) erklärt, warum ich im Zusammenhang mit Kants Moralphilosophie nicht von einem Kultivieren von Gefühlen sprechen möchte, obwohl Kant selbst von dieser Redeweise Gebrauch macht.

⁴⁹³ KpV V: 22.

⁴⁹⁴ KpV V: 24 (Hervorhebungen ergänzt).

keine kognitive Funktion und keine positive Bedeutung für das sittliche Leben, sondern sind vom Standpunkt der Vernunft eine potentielle Gefahr für die Autonomie und das sittliche Leben: „Neigung ist blind und knechtisch, sie mag nun gutartig sein oder nicht, und die Vernunft, wo es auf Sittlichkeit ankommt, muß nicht blos den Vormund derselben vorstellen, sondern, ohne auf sie Rücksicht zu nehmen, als reine praktische Vernunft ihr eigenes Interesse ganz allein besorgen.“⁴⁹⁵ Das ist aber keine Konsequenz aus Kants metaethischem Plädoyer für die epistemische Priorität des Moralgesetzes und es folgt auch nicht zwingend aus dem eng damit verbundenen Vorrang des Vernünftig-Automen gegenüber dem Sinnlich-Heteronomen, sondern ist eine epistemologisch-anthropologische Zusatzannahme, die in der Moralphilosophie Kants kontingenterweise eine enge Verbindung mit dieser metaethischen These eingeht.

⁴⁹⁵ KpV V: 118. Vgl. hierzu auch RICKEN 1984b, 166 und KORSGAARD 1996a, 245.

2. Kapitel: Iris Murdoch

2.1 Murdochs platonisches Bild der fundamentalen Notwendigkeit bzw. Gewissheit des moralischen Lebens: Der Eros, die Aufmerksamkeit und die Anziehungskraft des transzendenten Guten

Wenn wir uns nun im Anschluss an die ausführliche Diskussion der epistemologischen Grundlagen der Moralphilosophie Kants dem philosophischen Werk Iris Murdochs zuwenden, dann tun wir das in der Hoffnung, dass ihre Konzeption der Ethik einerseits die Stärken der kantischen bewahrt, zu denen ich vor allem auch ihren Ansatz beim vorphilosophischen ‚Phänomen‘ des unbezweifelbaren normativen Faktums eines der Vernunft inhärenten unbedingten Anspruchs (Faktum der Vernunft) zähle, aber andererseits ihre Schwächen überwindet, deren Ursprung m.E. in erster Linie in der dualistischen Grundstruktur seiner Epistemologie und Anthropologie zu suchen ist. Dass Murdoch – was den angemessenen Ausgangspunkt der Ethik anbelangt – mit Kant übereinstimmt, wird u.a. in einem programmatischen Abschnitt ihres philosophischen Hauptwerks *Metaphysics as a Guide to Morals* deutlich, wo sie bis hin zur Terminologie an kantisches Gedankengut anknüpft:

“The possession of a moral sense is uniquely human; morality is, in the human world, something unique, special, *sui generis*, ‘as if it came to us from elsewhere’. It is an intimation of ‘something higher’. The demand that we be virtuous. It is ‘inescapable and fundamental’. The interpretation of such phrases, including less fancy versions of the same intuition, has been, and should be, a main activity of moral philosophers.”⁴⁹⁶

Und wie Kant expliziert auch sie diese für Moralphilosophen charakteristische Tätigkeit immer wieder in Abgrenzung zum Empirismus, der die größte Bedrohung für dieses Unterfangen darstellt, so z.B. in einem ihrer frühen Aufsätze, die unter dem Titel *The Sovereignty of Good* veröffentlicht wurden: “If a scientifically minded empiricism is not to swallow up the study of ethics completely, philosophers must try to invent a terminology which shows how our natural psychology can be altered by conceptions which lie beyond its range.”⁴⁹⁷ Auch für Murdochs Konzeption der Ethik gilt also, dass sie als normativen Ausgangspunkt eine Rekonstruktion der Moralität des gewöhnlichen⁴⁹⁸ Lebens und Urteilens wählt, also die adäquate Beschreibung eines – wenigstens schattenhaft – allen ver-

⁴⁹⁶ M 26.

⁴⁹⁷ EM 358 (*On ‘God’ and ‘Good’*).

⁴⁹⁸ Unzählige Male beruft sich Murdoch in ihren Schriften in unterschiedlichen Kontexten auf das gewöhnliche (*ordinary*) Verständnis, die gewöhnliche Rationalität, das Urteil gewöhnlicher Menschen, die gewöhnliche, nicht-philosophische Reflexion, das gewöhnliche sittliche Leben, die gewöhnliche Sprache, die gewöhnliche Beobachtung, den *common sense* etc. Dabei ist sie aber – genau wie Kant – nicht in dem Sinne Theorie-feindlich, dass sie Theorien prinzipiell als nutzlos ablehnt, sondern lediglich skeptisch gegenüber Theorien, die den vorphilosophischen Überzeugungen nicht gerecht werden, welche die Grundlage unseres Denkens und Handelns sind.

trauten ‚Phänomens‘⁴⁹⁹, dessen Mitte die Gewissheit eines unbedingten Anspruchs ist: die subjektive Seite einer objektiven Notwendigkeit.⁵⁰⁰ Diese Auffassung geht mit einem Philosophiebegriff einher, zu dessen elementarsten Merkmalen die Aufgabe gehört, die Hilary Putnam kürzlich wie folgt beschrieben hat: „Es ist eine wesentliche Aufgabe der Philosophie, gewisse Überzeugungen zu verteidigen, die wir im Alltag teilen und auf denen unser Denken und Handeln beruht – Überzeugungen, die man nicht als philosophische Überzeugungen bezeichnen sollte, die aber einer philosophischen Verteidigung bedürfen mögen.“⁵⁰¹ Und das gilt in herausragender Weise für die Überzeugungen, auf denen unser sittliches Leben beruht.

Murdoch und Kant stimmen also mindestens⁵⁰² darin überein, dass sie die Moralität nicht als ein empirisches Phänomen unter anderen verstehen, sondern sie auf ein Absolutum, eine unbedingte („höhere“) Wirklichkeit zurückführen, die unmöglich aus dem menschlichen Leben wegzudenken ist und in dessen Licht es gelebt wird. Ihre Wege trennen sich aber, wenn es um die Frage geht, wie diese Wirklichkeit am besten zu beschreiben ist. Und es sind m.E. im Wesentlichen drei verschiedene, obgleich eng miteinander verflochtene Bereiche, in denen ihre Auffassungen divergieren: in der Epistemologie, in der Anthropologie und in der Handlungstheorie. Bevor ich aber darlege, wie Murdoch in diesen Bereichen andere Weichenstellungen vornimmt, die zu einem deutlich anderen Gesamtbild des sittlich guten Lebens führen, möchte ich zunächst die ‚Stoßrichtung‘ dieser Kurskorrektur skizzieren und die Frage stellen, was sie zu diesem Schritt veranlasst. Vieles von dem, was dabei angesprochen wird, gewinnt erst im Fortgang der Überlegungen allmählich an Gestalt und an Substanz. Hier geht es zunächst einmal nur um ein schemenhaftes Gesamtbild, das die Orientierung erleichtert.

Anthony Kenny lässt eine thesenartige Zusammenfassung von wichtigen Einwänden Murdochs gegen den Hauptstrom der zeitgenössischen angloamerikanischen Ethik in folgende programmatische These münden, die schlaglichtartig beleuchtet, welche ‚Therapie‘ sie für die damit diagnostizierte ‚Krankheit‘ vorschlägt: „The remedy is to dethrone Kant and restore Plato as the prince among moral philosophers.“⁵⁰³ Dabei handelt es sich um eine epigrammatische Aussage⁵⁰⁴, die ihrer Natur nach sehr plakativ ist und deshalb, um nicht missverstanden zu werden, der Erläuterung bedarf. Als Kennzeichnung des von ihr vorgeschlagenen Richtungswechsels in der Ethik ist sie äußerst treffend. Aber mir scheint die ergänzende Feststellung nötig zu sein, dass ihre Kritik sich in erster Linie gegen die Engführung der Ethik durch eine Gruppe von Denkern richtet, die man als Kantianer bezeichnen könnte⁵⁰⁵, wobei sie wiederholt darauf hinweist, dass diese Kritik nicht notwen-

⁴⁹⁹ Wie Kant verwendet auch Murdoch den Begriff des Phänomens für die Beschreibung des vorphilosophischen normativen Fundaments der Ethik nicht. Ich setze ihn – wie gesagt – in Anführungsstriche, um ein empiristisches Missverständnis zu vermeiden.

⁵⁰⁰ Vgl. dazu vor allem das Kapitel 13 (*The Ontological Proof*) in *Metaphysics as a Guide to Morals*, das mit folgender Überlegung endet: „The appeal to evidence, to reports of experience, and to the direct experience of the reader, is precarious, but is in some regions of philosophy not only the last resort but the proper and best move. A fundamental idea here, and one which in ordinary life is a familiar one, is that of certainty or (its different face) necessity, connected with the sense of a pure untainted source of spiritual power. Herein our most ordinary modes of cognition become connected with strong convictions and vision, of which the conviction and vision of the great artist is both an image and an instance.“ (M 430.)

⁵⁰¹ PUTNAM 2000.

⁵⁰² Wir werden im Folgenden noch mehr Gemeinsamkeiten feststellen.

⁵⁰³ KENNY 1971, 23.

⁵⁰⁴ Das ist jener Typ von Aussage, von dem auch Iris Murdoch immer wieder meisterhaft Gebrauch zu machen weiß.

⁵⁰⁵ Dazu gehören analytische Philosophen wie Stuart Hampshire und Richard M. Hare. Murdoch bezeichnet deren Konzeption der Ethik u.a. als ‚the liberal view of morality‘. Diese Moralkonzeption ist von der auf Kant zurückgehenden Fakten-Werte-Dichotomie geprägt, also einer strikten Trennung von Tatsachen

dig (und in vielen Fällen auch faktisch nicht) Kant selbst trifft, weil diese Kantianer die Moralphilosophie Kants nur äußerst rudimentär rezipieren. Murdoch unterscheidet also deutlich zwischen Kant und den sogenannten Kantianern⁵⁰⁶ und erweist sich als gute Kennerin seiner Philosophie, auf die sie mindestens ebenso oft in konstruktiver Form Bezug nimmt wie in kritischer. Kant kommt bei ihr – und das scheint mir der wichtige Zusatz zu Kennys epigrammatischer These zu sein – gleich nach Platon, dem sie unter den Philosophen⁵⁰⁷ konkurrenzlos den ersten Platz einräumt. Und die vielen anderen, von denen sie sich darüber hinaus noch inspirieren lässt, folgen mit großem Abstand, mit einer Ausnahme vielleicht, und das ist Schopenhauer, aber vor allem deshalb, weil er den Versuch unternommen hat, Platon und Kant auf kreative Weise miteinander ins Gespräch zu bringen, ein Anliegen, das sich auch Murdoch zu eigen macht.⁵⁰⁸

Aber trotz ihrer großen Wertschätzung für die Philosophie Kants als eine Quelle der Inspiration und trotz sorgfältiger Unterscheidung zwischen Kant und den Kantianern, sieht Murdoch in der praktischen Philosophie Kants gewissermaßen die ‚Ursünde‘ der modernen Moralphilosophie, die sie beklagt und zu deren Überwindung sie beitragen möchte. Deutlich wird das u.a. in einer Textpassage, in der sie Anselm von Canterburys Ontologisches Argument (bzw. Argumente) für die Existenz Gottes unter moralphilosophischer Rücksicht diskutiert und darauf hinweist, dass es in der modernen angloamerikanischen Philosophie nur sehr verkürzt rezipiert wurde, weil nämlich diejenigen Teile des Arguments weitgehend vernachlässigt wurden, die sich nicht (nur) an die logisch-schlussfolgernden Fähigkeiten des Menschen wenden, sondern in platonischer Manier an eine Erkenntnisfähigkeit, die sehr eng mit seiner Liebesfähigkeit (mit dem Eros) verbunden ist.⁵⁰⁹ Dort weist sie darauf hin, dass bereits Anselms personaler Gottesbegriff⁵¹⁰ einen ‚Bruch‘ mit der Philosophie Platons bedeutet, dass aber die praktische Philosophie Kants diesen ‚Bruch‘ mit Platon noch deutlicher markiert, und zwar vor allem deshalb, weil ihr Dualismus (a) die Unterscheidung verschiedener Grade bzw. Stufen der Wirklichkeit und (b) den platonisch-

und Werten. Und sie geht davon aus, dass es beim moralischen Handeln im Wesentlichen um Entscheidungen geht, mit denen der Handelnde auf eine Welt neutraler (d.h. Wert-freier), objektiver Fakten Bezug nimmt, die für alle Menschen dieselbe ist. Die praktische Epistemologie, die dieser Konzeption zugrunde liegt, vernachlässigt die innere, geistige Welt der Menschen, die dafür konstitutiv ist, welche Welt jemand ‚sieht‘, wenn er eine Entscheidung zu treffen hat. Aber es ist eben diese ‚Wahrnehmungswelt‘ (die Welt, die jemand ‚sieht‘ bzw. zu ‚sehen‘ fähig ist), die unser Handeln weitgehend bestimmt. Deshalb sind im sittlichen Leben Entscheidungen sekundär. Viel wichtiger sind die unterschiedlichen ‚Lebensvisionen‘ (*visions of life*). Wenn wir eine angemessene Erklärung des menschlichen Handelns geben wollen, müssen Vernunft, Vorstellungswelt und Geschichte des Individuums ernst genommen werden.

- ⁵⁰⁶ So spricht sie z.B. in der folgenden Textpassage von einer ‚neokantischen Konzeption der Moral‘, um sie deutlich von derjenigen Kants abzugrenzen: „More recently philosophers have attempted to retain some shadow of the old guaranteeing unity by treating morality in a neo-Kantian sense as non-universal reason or sincere authentic free activity. Thus the individual takes over the transcendent unifying function, operating as a sun-like source of value, conferring sense upon the world and assembling it systematically around the individual as centre. Impersonal intellect looks after facts, personal will creates values.” (M 46. Vgl. auch EM 194–195, *The Darkness of Practical Reason*; EM 323–324, *The Idea of Perfection*.)
- ⁵⁰⁷ Unter den Schriftstellern weist sie diesen Platz eindeutig Shakespeare zu. In einem Interview mit Jeffrey Meyers nennt sie Shakespeare “the absolutely prime example of how we ought to tell a story: invent characters and convey something dramatic which at the same time has deep spiritual significance” (GORDON 1995, 2).
- ⁵⁰⁸ Vgl. hierzu Peter J. Conrads Einschätzung des Einflusses, den verschiedene Philosophen auf Murdoch hatten, in seiner Rezension von *Metaphysics as a Guide to Morals* (CONRADI 1992) und George Steiners Vorwort zu *Existentialists and Mystics*.
- ⁵⁰⁹ Leitend für ihre platonische Interpretation ist eine Aussage Simone Weils, die Murdoch in *Metaphysics as a Guide to Morals* zitiert: “Ontological Proof is mysterious because it does not address itself to the intelligence, but to love.” (M 401.)
- ⁵¹⁰ “... Anselm is concerned with a supreme Being, God as an entity with a proper name ...” (M 406.)

christlichen Begriff der Liebe als eine einheitsstiftend-positive Kraft eliminiert: "A Platonic and Christian idea of love as a, in some sense unitary, positive force is absent from recent 'logical' moral discussions. Kant, whose dualism admits no degrees of reality and no love more clearly marks the breach with Plato, which is then taken for granted in modern discussions of Kant."⁵¹¹ Auf das Verhältnis von Platon und Kant in der Moralphilosophie Murdochs werde ich im Folgenden noch ausführlich zu sprechen kommen. Hier geht es mir zunächst nur um die Feststellung, dass man das Anliegen Murdochs (mit den genannten Einschränkungen) als eine Entmachtung Kants zugunsten Platons beschreiben kann, und um eine Andeutung des Sinns dieser These. Aber was motiviert sie zu diesem Plädoyer für eine „Replatonisierung der Moralphilosophie“?

Im ersten Kapitel von *Metaphysics as a Guide to Morals* schreibt Murdoch: "In the *Republic* the persistent questioning of Socrates by the young men is primarily concerned with the salvation of the individual. What is justice? How are we to become virtuous?"⁵¹² Die Frage, wie wir tugendhaft werden können, ist auch die zentrale Frage ihrer Moralphilosophie, auf die sie immer wieder mit großem Nachdruck zurückkommt, um ihre Bedeutung zu unterstreichen. Folgende Textpassage aus *On 'God' and 'Good'*, die mit ganz einfachen Fragen beginnt und mit einem Aufruf an die Moralphilosophen endet, scheint mir in dieser Hinsicht symptomatisch zu sein: "What is a good man like? How can we make ourselves morally better? *Can* we make ourselves morally better? These are questions the philosopher should try to answer."⁵¹³ Der Anstoß für diese Fragen und ein Hinweis auf ihre Dringlichkeit ist die existentielle Einsicht, die Murdoch folgendermaßen formuliert: "In the moral life the enemy is the fat relentless ego."⁵¹⁴ Und an anderer Stelle kommt sie auf dieselbe Einsicht zu sprechen, weist aber in diesem Zusammenhang auf die enge Verbindung der kognitiven und konativen Schichten im Menschen bei diesem Kampf hin: "Objectivity and unselfishness are not natural to human beings."⁵¹⁵ Gegenstand dieser vorphilosophischen Reflexion auszugehen hat. Es handelt sich dabei um ein Faktum, das sie nicht beweisen, sondern nur bis zu einem gewissen Grad durch Erfahrung erhärten kann.⁵¹⁶ Und ihre Aufgabe besteht dann wesentlich darin, eine Antwort auf die Frage zu geben, ob und – wenn ja – wie dieser natürliche Egoismus zu überwinden ist, anstatt sich auf eine vermeintlich neutrale logische Analyse der moralischen Sprache zurückzuziehen, wie es mehrere Jahrzehnte in der angloamerikanischen Philosophie üblich war: "The problem is to accommodate inside moral philosophy, and suggest methods of dealing with the fact that so much of human conduct is moved by mechanical energy of an egocentric kind. ... Moral philosophy is properly, and in the past has sometimes been, the discussion of this ego and of the tech-

⁵¹¹ M 406. Vgl. dazu auch folgende Aussage: "... Kant has no moral role for what Plato calls Eros, the high force which attracts the soul towards Good." (M 442.) Wie diese einheitsstiftende Liebe und die Stufen der Wirklichkeit zu verstehen sind, wird im Folgenden noch Gegenstand unseres Interesses sein. Hier kommt es mir zunächst nur auf die Feststellung an, dass nach Auffassung Murdochs vor allem Kants Dualismus den Bruch mit wesentlichen Elementen der platonischen Ethik markiert, deren Wiedergewinnung sie für geboten hält.

⁵¹² M 24.

⁵¹³ EM 342 (*On 'God' and 'Good'*).

⁵¹⁴ EM 342 (*On 'God' and 'Good'*).

⁵¹⁵ EM 341 (*On 'God' and 'Good'*). Dass sie hier in einem Atemzug von Objektivität und Selbstlosigkeit spricht, ist sehr charakteristisch für Murdochs Denken. Aber darauf werde ich im Folgenden noch zu sprechen kommen.

⁵¹⁶ Es wäre interessant, hier einen Vergleich zu Kants Lehre vom radikalen Bösen anzustellen, was allerdings den Rahmen dieser Studie sprengen würde. Kant meint zwar, dass die strikte, d.h. ausnahmslose Allgemeinheit des Bösen in jedem Menschen bewiesen werden könne und müsse, führt dieses Programm aber selbst nicht durch. Stattdessen lässt er es mit der Behauptung bewenden, dass uns die Menge schreiender Beispiele aus unserer Erfahrung mit den Taten der Menschen diesen Beweis erspart. (Vgl. dazu WIMMER 1990, 129ff.)

niques (if any) for its defeat. In this respect moral philosophy has shared some aims with religion.”⁵¹⁷ Der menschliche Wille, meint Murdoch, – und damit komme ich zur Antwort auf die Frage, was sie zu ihrem Plädoyer für eine Kurskorrektur in der Moralphilosophie motiviert – vermag bei diesem Bemühen um ein tugendhaftes Leben wenig auszurichten!⁵¹⁸ Denn die natürlich-mechanische Grundenergie des Menschen, die dafür sorgt, dass er – einer natürlichen Zentripetalkraft folgend – immer wieder um sich selbst kreist, manifestiert sich auf der kognitiven Ebene in Form von Phantasie, worunter Murdoch *per definitionem* einen schlechten Gebrauch der Vorstellungskraft⁵¹⁹ versteht⁵²⁰, der uns daran hindert, die Wirklichkeit so zu ‚sehen‘⁵²¹, wie sie ist: “The chief enemy of excellence in morality (and also in art) is personal fantasy: the tissue of self-aggrandizing and consoling wishes and dreams which prevents one from seeing what is there outside one.”⁵²² Mit dem Begriff der Wirklichkeit beschreibt Murdoch also die – in kognitiver Hinsicht – normative Zielvorstellung des sittlichen Lebens und das ‚Sehen der Wirklichkeit, so wie sie ist‘ dementsprechend als eine Aufgabe: “It is a *task* to come to see the world as it is.”⁵²³ Hinsichtlich der konativen Schichten des Menschen, die – wie wir noch sehen werden – mit diesem kognitiven Streben untrennbar verbunden sind (durch diese Verbindung wird die erwähnte kognitive Anstrengung zur einer sittlichen), entspricht dem die Aufgabe, die Murdoch u.a. mit folgenden Worten charakterisiert: “... most of our moral problems involve an orientation of our energy and our appetites.”⁵²⁴ Die Tatsache, dass der Mensch wegen des Einflusses seiner natürlichen Grundenergie in starkem Maße auf seine eigenen Bedürfnisse und Wünsche fixiert ist, jedenfalls in dem Maße, in dem es ihm noch am Gegengewicht der Tugend mangelt, zeigt sich also im kognitiven Bereich, der zu weiten Teilen keineswegs ‚rein kognitiv‘, d.h. von den konativen Schichten im Menschen losgelöst ist, in einer Tendenz, die Murdoch auf die Formel bringt: “The human mind is naturally and largely given

⁵¹⁷ EM 342 (*On 'God' and 'Good'*).

⁵¹⁸ Was Murdoch genau unter dem Willen versteht, wenn sie sagt, dass er im sittlichen Leben wenig auszurichten vermag, wird im Folgenden sukzessive deutlich werden. Hier mag zunächst die Feststellung genügen, dass sie damit an die Vorstellung des Willens anknüpft, die wir im alltäglichen Leben haben, wenn wir im Zusammenhang mit Entscheidungen von Willenskraft und Willensanstrengungen sprechen. Eine augustinische Vorstellung vom menschlichen Willen als eine ‚Mischung von Vernunft und Gefühlen‘ ist etwas ganz anderes und von der Kritik Murdochs nicht betroffen.

⁵¹⁹ Im Unterschied zu den vielen Konzeptionen des guten Lebens, die auf Willenskraft und Anstrengung des Willens bauen, meint Murdoch, dass die Vorstellungskraft (*imagination*) das Vermögen ist, das für das sittliche Leben das Wichtigste ist: “Imagination is an (inner) activity of the senses, a picturing and a grasping, a stirring of desire.” (M 325.)

⁵²⁰ Vgl. dazu z.B. folgende Aussage: “This is a place for a definition of freedom, and for a distinction between trapped egoistic *fantasy*, and *imagination* as a faculty of transcendence.” (M 86.) Oder: “We can thus picture Plato’s distinction between *dianoia* and *noesis* without claiming to ‘think both sides of the barrier’. To mark the distances involved we need, for purposes of discussion, two words for two concepts: a distinction between egoistic *fantasy* and liberated truth-seeking creative *imagination*.” (M 321.) Oder: “The concept of imagination is, on reflection, an essential one ... It is on the other hand so ubiquitous that it is in danger of seeming empty. Perhaps, having seen its point or points, we should dismantle it into parts? I think we need the familiar word to designate something (good by definition) to which the contrast with *fantasy* (bad by definition) gives substance.” (M 322.)

⁵²¹ Der Begriff des Sehens und mit ihm verwandte visuelle Termini sind in der Handlungstheorie Murdochs ganz zentral und werden uns deshalb im Folgenden noch beschäftigen. An dieser Stelle mag der Hinweis genügen, dass es in der Moralphilosophie nicht nur um ein Sehen im Sinne einer passiv-rezeptiven Fähigkeit zur Aufnahme von ‚Sinnesdaten‘ oder Ähnlichem geht, sondern um ein spezifisch *moralisches* Sehen, das an dem aktiv-kreativen Potenzial der menschlichen Vorstellungskraft partizipiert: “I can only choose within the world I can see, in the moral sense of ‘see’ which implies that clear vision is a result of moral imagination and moral effort.” (EM 329, *The Idea of Perfection*.)

⁵²² EM 347–348 (*On 'God' and 'Good'*).

⁵²³ EM 375 (*The Sovereignty of Good Over Other Concepts*).

⁵²⁴ M 497.

to fantasy.”⁵²⁵ Und deshalb ist der menschliche Wille weitgehend machtlos, wenn es darum geht, diese Energie, welche die Grundrichtung menschlichen Handelns vorgibt, zu beeinflussen. Obwohl der Wille und die Willensanstrengung bisweilen unbestreitbar eine wichtige Rolle im moralischen Leben spielen, vor allem dann, wenn es um die Hemmung negativer Antriebe geht (das ist das Phänomen, dessen Analyse in der Moralphilosophie Kants einen so großen Raum einnimmt), meint Murdoch, dass das meiste, was wir mit den Worten ‚Wille‘ und ‚Willensanstrengung‘ beschreiben, ein Teil des mächtigen Energiesystems egozentrischer Phantasie ist:

“What I have called fantasy, the proliferation of blinding self-centred aims and images, is itself a powerful system of energy, and most of what is often called ‘will’ and ‘willing’ belongs to this system. ... Of course this is not to say that good ‘efforts of will’ are always useless or always fakes. Explicit and immediate ‘willing’ can play some part, especially as an inhibiting factor. (The daemon of Socrates only told him what not to do.)”⁵²⁶

Wer erkennt, dass ein Großteil dessen, was wir als Wille und Willensanstrengung bezeichnen, Bestandteil dieses Energiesystems und der damit verbundenen Ich-zentrierten Phantasie ist, stößt damit auf ein wichtiges moralpsychologisches Problem, das viele moderne Ethikkonzeptionen völlig ignorieren: “It is obviously, in practice, a delicate moral problem to decide how far the will can coerce the formed personality (move in a world it cannot see) without merely occasioning disaster.”⁵²⁷ Murdoch ist im Unterschied zu der kantischen Konzeption der Moral, die ganz auf die Macht des Willens setzt, der Meinung, dass die Umkehr, die zu einem echt tugendhaften Leben führt, nicht auf Willenskraft beruht, sondern auf einem tiefgreifenden und langwierigen Prozess, den sie u.a. als ‚unselfing‘ bezeichnet: “Change of being, metanoia, is not brought about by straining and ‘will-power’, but by a long deep process of unselfing.”⁵²⁸ Zu einer echten, dauerhaften Umkehr

⁵²⁵ M 322.

⁵²⁶ EM 354 (*On ‘God’ and ‘Good’*).

⁵²⁷ EM 331 (*The Idea of Perfection*).

⁵²⁸ M 53. Was hat man sich unter diesem ‚unselfing‘ vorzustellen? Ein paar Auszüge aus Gordons *Iris Murdoch’s Fables of Unselfing* sollen das erläutern: “... the central moral imperative of her work is the imperative of unselfing, the overcoming of the self-centeredness that prevents us from loving others as separate existences. Such love is very difficult because of our attraction to ego-enhancing kinds of power, to what Murdoch likes to call magic. Solipsism is for her our moral burden, as unselfing is our moral task. ... The difficult and always imperfect process of unselfing is pictured in two primary ways, aligned with two compellingly revived ancient Greek myths. It is either a movement out of Plato’s firelit cave of illusion into the truthful light of the sun or, more severely, it is the experience of Marsyas flayed by Apollo, a radical unselfing that signifies in her work contact with divinity. ... ‘Ego’ (or ‘self’) – by which she meant vanity or conceit – is emphatically for Murdoch the major obstacle to achieving a virtuous consciousness. (If we understand that this ‘ego’ is something like the ego-defences of psychoanalysis, the objects of a therapist’s attention, her stance is not so different from Freud’s, although its spirit is different, concerned with making us good rather than workable.) The neologistic term ‘unselfing’ fuses two of Simone Weil’s signature phrases, ‘decreation’ and ‘the destruction of I.’ Murdoch is primarily testing the idea’s fictional possibilities rather than asserting it as doctrine.” (GORDON 1995, 7–9.) Bekanntlich haben nicht nur christliche, sondern auch buddhistische Vorstellungen Murdochs Leben und Denken inspiriert. Folgender Auszug aus einem Nachruf auf Iris Murdoch von Peter Conradi ist sowohl eine amüsante biographische Notiz als auch ein erhellender Kommentar zum Begriff ‚unselfing‘: “Redemption meant for her the Buddhist hope that one might gradually, moment-by-moment and day-by-day, learn to perceive less selfishly. Such a process of learning is necessarily a calling-into-question of what is normally meant by ‘identity’. Indeed, she would often speak of herself as having no strong identity. And yet the capacity so to forget herself depended equally on an unusually strong sense of who she was. In the bar of a train in 1981, an enthusiastic lady greeted Iris Murdoch as Margaret Drabble. ‘How can you tell,’ Iris quizzically and patiently enquired ‘that I’m not Doris Lessing, Iris Murdoch, or Muriel Spark?’ ‘I’d know you anywhere Margaret,’ cried the enthusiast. She connected goodness, against the temper of the times, not with the quest for an authentic identity so much as with the happiness that can come about when that quest can be relaxed.” (CONRADI 1999.)

hin zum Guten bzw. Besseren führen Willensakte, obwohl sie gelegentlich ein Anstoß für weitergehendere Veränderungen sind, in der Regel deshalb nicht, weil eine solche Veränderung sich nicht gegen die charakterliche Vorprägung eines Menschen durchsetzen lässt.⁵²⁹ Sie setzt einen langsamen Wandel der Perspektiven voraus, aus dem allmählich neue Formen des Begehrens hervorgehen, wobei es sich dabei um einen Vorgang handelt, bei dem die äußere und innere Wahrnehmungswelt des Menschen durch seine Vorstellungskraft miteinander verschmelzen und sich gegenseitig (zum Guten und zum Schlechten) beeinflussen⁵³⁰, was sich u.a. im sprachlichen Gebrauch neuer Metaphern bei der Beschreibung dessen dokumentiert, was als moralisch relevante Wirklichkeit gilt: “‘Acts of will’, thought of as acts of violence against structures of preformed character, can release fresh good or bad energy. However, moral change for the better happens, if at all, slowly, as new modes of outlook (metaphor) and new desires come into being. Sudden conversions and dramatic new starts can be significant if a new external regime can be established, which then gradually assists the inward change, which cannot happen all at once, upon its way.”⁵³¹ Dieser vertieften⁵³² Konzeption des moralischen Wandels im Sinne einer allmählichen Reinigung und Umorientierung des Begehrens entsprechend rücken ganz andere Probleme in den Mittelpunkt ihrer Moralphilosophie als in der kantischen: Probleme, die nicht primär den Akt der Entscheidung betreffen, sondern das, was solchen Entscheidungsakten in der Innenwelt des Akteurs vorausgeht.⁵³³ Eine für den Ansatz Murdochs ganz zentrale Problemstellung kommt deshalb in der Frage zum Ausdruck: “... are there any techniques for the purification and reorientation of an energy which is naturally selfish, in

⁵²⁹ Um das Gewicht dieser charakterlichen Vorprägung eines Menschen – seiner Persönlichkeit – zu unterstreichen, spricht Murdoch oft von deren ‚Tiefe‘ (*depth*) und ‚Dichte‘ (*density*): “Moral acts do not usually, and cannot essentially, rest on isolated pure arbitrarily ‘willed’ decisions. We can change what we are, but not quickly and easily, there is such depth and density in what needs to be changed.” (M 325.) Murdoch geht es darum – trotz all der damit verbundenen Schwierigkeiten und Vorbehalte –, durch die empiristisch-behavioristisch fassbare Oberfläche menschlichen Handelns hindurch zur Persönlichkeit des Handelnden vorzustoßen: “Moral philosophy may work from a conception of an intensely imagined ideal man. We may judge a man’s virtue by his actions, but also demand or hope to know the ‘substance’ which lies behind them, as in our own case we apprehend a value-bearing base of being from which actions spring.” (M 110.) Und weil die Persönlichkeit eines Menschen in ihrer ganzen Dichte auch der tiefste Grund seines sittlichen Lebens ist, kommt der Kunst, die diese Tiefendimension am ehesten auszuloten vermag, eine wichtige Bedeutung für die Moralphilosophie zu. Wenn es nämlich um die Beschreibung einer Persönlichkeit in ihrer ganzen Dichte und um die Beschreibung der spezifischen Eigenart von Situationen geht, ist die Kunst (die Literatur) ein besseres Medium: “For better and worse art goes deeper than philosophy.” (EM 21, *Literature and Philosophy: A Conversation with Bryan Magee*.)

⁵³⁰ Vgl. dazu folgende Aussage: “Changes in our desires go along with changes in instinctive imagery ...” (M 347.)

⁵³¹ M 330.

⁵³² ‚Deep‘ ist ein Wort, von dem Murdoch m.E. inflationären Gebrauch macht. Aber sie will damit wohl unmissverständlich klarstellen, dass ihrer Moralphilosophie ein völlig anderes Menschenbild als das weithin übliche zugrunde liegt. Die entscheidenden Dinge im menschlichen Leben spielen sich in Tiefenschichten ab, die uns weitgehend verschlossen bleiben. Die folgende Aussage Murdochs, mit der sie eine Intuition skizziert, die für die Reflexionen Simone Weils in deren Tagebüchern richtungsweisend ist, bringt auch einen Grundgedanken ihres Philosophierens zum Ausdruck: “We do not know what we are – (the lesson of psychoanalysis).” (EM 158, *Knowing the Void*.) Allerdings deutet sie diese Aussage – wie Simone Weil – nicht im Sinne Freuds, sondern im Sinne Platons.

⁵³³ Murdoch meint, dass uns eine instinktive Orientierung und Gewissheit verloren geht, wenn die moralische Reflexion zu stark auf den freien Willen und Entscheidungsakte abhebt: “There is indeed a kind of (instinctive) orientation or certainty which is rejected if we emphasise free will and individual decision.” (M 55.) Bereits in ihrer Rezension von Weils Tagebüchern greift sie Grundgedanken von ihr auf, die für ihr eigenes Denken richtungsweisend werden. Und dazu gehört vor allem auch jene Überlegung, die das tugendhafte Leben mit einer Waage vergleicht und dazu bemerkt: “Action is the pointer of the balance. One must not touch the pointer, but the weights.” (EM 158, *Knowing the Void*.)

such a way that when moments of choice arrive we shall be sure of acting rightly?”⁵³⁴ In der Moralphilosophie Murdochs hat also die Reinigung und Umorientierung der auf bestimmte Objekte des Begehrens ausgerichteten menschlichen Grundenergie (Murdoch nennt sie im Anschluss an Platon ‚Eros‘⁵³⁵) durch eine veränderte ‚Wahrnehmung der Wirklichkeit‘ Vorrang gegenüber der Anstrengung des Willens. Und es ist *in nuce* dieser Primat, der für den Übergang von der kantischen zur platonischen Konzeption der Moral kennzeichnend ist. Am deutlichsten wird das m.E. in der folgenden Textpassage unmittelbar im Anschluss an einen ihrer vielen Hinweise auf Kants scharfe Trennung zwischen der phänomenalen und der vernünftig-moralischen Welt, in der sie zunächst zwei Vorzüge ihrer platonischen Konzeption nennt (Realismus und Flexibilität⁵³⁶), dann auf das für die platonische Moralkonzeption zentrale Erkenntnisvermögen einer spontan-kreativen Vorstellungskraft (*imagination*) hinweist und schließlich das daraus resultierende veränderte normative Leitbild prägnant beschreibt, für das die Verschränkung von kognitiven und konativen Elementen charakteristisch ist:

⁵³⁴ EM 344 (*On 'God' and 'Good'*).

⁵³⁵ Murdoch vergleicht den platonischen Begriff des Eros, der eine Grundenergie bezeichnet, die verschiedene Formen annimmt, mit dem Freudschen Begriff der Libido. Mit Freud würde auch sie sagen: “Our life-problem is one of the transformation of energy.” (M 24.) Sie gibt dieser Energie aber im Anschluss an Platon eine völlig andere Bestimmung als die quasi-wissenschaftliche Freuds: “The energy of Plato’s Eros moves between good and evil.” (M 298–299.) Bei Platon steht die Vorstellung einer solchen Grundenergie ganz im Dienst seiner Erklärung des moralischen Wandels: “Plato uses this concept of energy to explain the nature of moral change. (As in Freud, ‘cure’ lies in redeployment of energy.) He essentially accompanies the image of energy (magnetic attraction) by that of light and vision. The sun gives warmth and vital force, and also the light by which to see. We must transform base egoistic energy and vision (low Eros) into high spiritual energy and vision (high Eros).” (M 24.) Wie Freud kennt auch Murdoch ein Unbewusstes. Aber auch diese Idee steht bei ihr ganz im Dienst eines Verstehens des moralischen Wandels, weswegen sie vom „moral unconscious“ (M 301) spricht. Sie vergleicht den platonischen Eros u.a. auch mit Hegels Begriff des Geistes sowie mit Schopenhauers und Nietzsches Begriff des Willens. In allen diesen Konzepten, inklusive dem Freudschen, sieht sie erniedrigte Abkömmlinge des Platonischen Eros: “What we may see in Hegel’s Geist is more like a (captive, systematised, totalised, utterly demoralised) version of Plato’s wild free yet potentially virtuous Eros. Other debased descendants of Eros are the ‘Wills’ of Schopenhauer and Nietzsche and the libido of Freud.” (M 490.) Auch gegen Jungs gnostische Internalisierung des Eros wendet sie sich: “The spiritual energy which Plato and Christian thinkers saw as disturbing a fallen world by its magnetic attraction to a transcendent absolute, Jung pictures as immanently circulating to produce an experiential harmony in which there is no positive vision of good as opposed to evil, but good and evil are seen as aspects or shades of a self-adjusting whole. ... Self-contained soul-experience obscure, and is no substitute for, the struggle with an *alien reality* which engenders and imposes and develops absolute distinctions between good and evil and truth and falsehood. The idea of transcendence cannot be dissolved by enclosing it inside a soul distended by mythological archetypes.” (M 135–136.)

⁵³⁶ Warum ist Murdochs platonische Konzeption flexibler? Weil ihr anthropologischer Grundbegriff (Eros) die ganze Vielfalt menschlicher Erfahrung, auch die ganze Vielfalt menschlich-moralischer Erfahrung abdeckt: “Plato’s Eros ... pictures the infinite variety of human experience.” (M 56.) Ihre Forderung nach Realismus in der Ethik (analog zur Realismusforderung ihrer Literaturtheorie) ist eng mit dieser These verbunden, denn sie zielt vor allem darauf, dass das theoretische Handwerkszeug, das eine Theorie (der Ethik oder der Literatur) zur Verfügung stellt, dazu geeignet sein muss, ein Verstehen der Wirklichkeit in ihrer ganzen Vielfalt und Komplexität zu unterstützen. Und zu dieser Wirklichkeit, die es zu verstehen gilt, gehört in der Ethik und Literatur vor allem die unendliche Vielfalt menschlicher Persönlichkeiten, eine Vielfalt, die nach Auffassung Murdochs besser zu beschreiben ist, wenn man vom Begriff des Eros anstatt vom Begriff der reinen Vernunft ausgeht: “We, as individuals, live in different worlds, we see (visual metaphor) different things, not just in general but down to last details.” (M 474.) Murdoch sieht eine entscheidende Aufgabe der Moralphilosophie darin, eine weniger romantische und dafür realistischere moralpsychologische Terminologie zu finden, weil sie nur so vor den Klauen des Empirismus zu bewahren ist: “... moral philosophy needs a new and, to my mind, more realistic, less romantic, terminology if it is to rescue thought about human destiny from a scientifically minded empiricism which is not equipped to deal with the real problems.” (EM 358, *On 'God' and 'Good'*.)

“If at this point we (I) part company with Kant, it is in the interest of a more realistic and flexible account of moral progress, as a purification and reorientation of desire. That spontaneity of imagination which Kant allows in empirical knowledge (in the ‘creation’ of an object), and also in artistic genius and sublime experience, has its place in morals too. The good (better) man is liberated from selfish fantasy, can see himself as others see him, imagine the needs of other people, love unselfishly, lucidly envisage and desire what is truly valuable. This is the ideal picture.”⁵³⁷

Dieses von Murdoch vorgeschlagene veränderte Gesamtbild des moralischen Lebens kann man differenzieren, indem man – wie bereits angedeutet – drei Bereiche (Epistemologie, Anthropologie, Handlungstheorie) unterscheidet, in denen sie – jeweils im Anschluss an Platon und in Abgrenzung zu Kant – andere Weichenstellungen vornimmt, wobei viele der dabei relevanten Leitbegriffe bereits erwähnt wurden. Problematisch an dieser Vorgehensweise ist allerdings, dass sich diese drei Bereiche bei Murdoch (und das ist eines der auffälligsten Merkmale ihrer Moralphilosophie, das sie zugleich reizvoll und verwirrend macht) gerade nicht säuberlich trennen lassen, sondern sehr stark miteinander verwoben sind.⁵³⁸ Weil diese Feststellung für ein rechtes Verständnis Murdochs so wichtig ist, möchte ich sie an einem Beispiel erläutern. Wenn Murdoch – wie bereits erwähnt – sagt, dass es bei Kant keine Stufen der Wirklichkeit und keinen positiv-einheitsstiftenden Begriff der Liebe⁵³⁹ gibt, dann könnte man ersteres als eine epistemologisch-ontologische und letzteres als eine anthropologische These bezeichnen. Und von dieser differenzierenden Redeweise werde ich im Folgenden in meinen Überlegungen auch Gebrauch machen. Streng genommen sind diese Bereiche bei Murdoch aber nicht voneinander zu trennen. Denn einerseits beschreibt sie mit dem Begriff des Eros eine spirituelle Energie, die menschliche Strebungen umfasst, die wir häufig unterschiedlichen Kategorien zuordnen und so voneinander trennen, nämlich: Begehren, Erkennen und Lieben.⁵⁴⁰ Deutlich wird das z.B. in einer Textpassage, in der sie den Eros als unablässiges Tätigsein einer spirituellen Energie beschreibt und – um auf die Vielgestaltigkeit dieser Grundenergie hinzuweisen – kommentarlos die drei Worte ‚desire, intellect, love‘ ergänzt: “I have taken ... the image (concept) of Eros from Plato. ‘Eros’ is the continuous operation of spiritual energy, desire, intellect, love, as it moves among and responds to particular objects of attention, the force of magnetism and attraction which joins us to the world, making it a better or worse world: good and bad desires with good and bad objects.”⁵⁴¹ Murdochs anthropologischer Grundbegriff reflektiert also die bereits erwähnte Verschränkung von Kognitivem und Konativem in ihrer Moralphilosophie. Andererseits ist die epistemologisch-ontologische

⁵³⁷ M 331.

⁵³⁸ In ihrer Rezension der englischen Ausgabe von Simone Weils Tagebüchern beschreibt sie eine Eigenart deren Philosophierens wie folgt: “She is determined to regard everything as potentially related to everything else, in an intense synthesising vision which will delight some readers, and madden others: especially for those who take it that the first lesson of philosophy, since Hume, is that nothing is related.” (EM 158, *Knowing the Void*.) Darin sieht sie – ganz allgemein – auch ein Kennzeichen platonischen Denkens, das – wie sie allerdings oft hinzufügt – deutlich vom Hegelianischen Typ der Synthese zu unterscheiden ist. Und es handelt sich dabei deshalb auch um eine gute Beschreibung eines Wesenszugs ihres eigenen Denkens.

⁵³⁹ In Bezug auf Kant kann man deshalb nicht mehr von der Liebe als einer einheitsstiftenden Kraft sprechen, weil er strikt zwischen pathologischer und praktischer Liebe unterscheidet, wobei die praktische Liebe rein noumenalen Ursprungs ist und deshalb keine Einheit der natürlichen menschlichen Strebungen gewährleistet. Platons Eros hingegen beschreibt zunächst einmal die unendliche Vielfalt menschlicher Erfahrungen, die als unterschiedliche Formen eines Strebens nach dem Guten gedeutet werden. Die Unterscheidung verschiedener *Qualitäten* dieses Strebens (höhere und niedrigere Formen des Eros) wird durch die epistemologische Unterscheidung verschiedener Erkenntnis- und Wirklichkeitsstufen eingeführt.

⁵⁴⁰ Die anthropologische Maxime, die von Kant zu Platon führt, lautet: “Morality is and ought to be connected with the whole of our being.” (M 495.)

⁵⁴¹ M 496.

These von der Stufung der Wirklichkeit keine Aussage über eine ‚rein kognitive‘ Wirklichkeit, weil Murdoch, wenn sie den Begriff des Eros zu ihrem anthropologischen Grundbegriff macht, der die kognitiven, affektiven und instinktiven Schichten des Menschen miteinander verbindet, auch die scharfe Trennung von theoretischer und praktischer Vernunft zurückweist. Auch hier beruft sie sich auf Platon: „Plato unites intellect and moral will ...“⁵⁴² In Platons Begriff des Eros, der menschliches Erkennen und Begehren miteinander verbindet (und zwar ohne die kantische Zweiteilung in praktischen und theoretischen Vernunftgebrauch und die damit verbundene Annahme einer rein vernünftigen Motivationsquelle, der Achtung für das Moralgesetz, die von allen anderen Strebungen strikt zu unterscheiden sind), sieht sie den Schlüssel zu einem angemesseneren (flexibleren, realistischeren) Bild der – nach Platon und Kant – unvermeidlichen⁵⁴³ und – so ist im Anschluss an Platon zu ergänzen – unablässigen⁵⁴⁴ moralischen Aktivität des Menschen: „Plato’s concept of a human energy which joins intellect and (good or bad) desire offers a more satisfactory account of our continuous and unavoidable moral activity.“⁵⁴⁵ Die Unterscheidung verschiedener Ebenen bzw. Stufen der Erkenntnis und – analog dazu – verschiedener Grade der Wirklichkeit ist also das Resultat eines *ab initio* ‚moralischen Bildes des menschlichen Geistes‘, in dem kognitive und evaluative Kategorien miteinander verschmelzen: „Plato pictures objects of thought at different levels of insight as possessing different degrees of reality. The contrast between *states of illusion (selfish habits or egoistic fantasy)* and *honest clarified truthful serious thinking* suggests a moral picture of the mind as in a continuous engagement with an independent reality.“⁵⁴⁶ Jede scharfe Trennung von Epistemologie, Anthropologie und Handlungstheorie, und darüber hinaus von vielen anderen Begriffen unterschiedlicher Herkunft⁵⁴⁷, hat im Kontext von Murdochs Denken etwas Künstliches. Und wenn ich trotz der damit verbundenen Unschärfe zwischen Epistemologie, Anthropologie und Handlungstheorie unterscheide, dann nur deshalb, weil mir diese Unterscheidung ein guter Ausgangspunkt zum Verständnis ihrer (nicht immer leicht verständlichen) Philosophie zu sein scheint. Letztlich handelt es sich dabei um drei verschiedene Aspekte eines Ganzen. Das darf bei aller Mühe um eine analytische Klärung ihres Denkens nicht vergessen werden.

Der eben erwähnte ‚moralische Begriff des menschlichen Geistes‘ (bzw. der menschlichen Vernunft) ist – mit der für ihn charakteristischen Verschränkung von kognitiven und

⁵⁴² M 298. Vgl. dazu auch: „The distinction between intellect and (moral) will is ... misleading ...“ (M 330.)

⁵⁴³ Murdoch beschreibt die Unvermeidbarkeit des Moralischen u.a. folgendermaßen: „... the unique and special and all-important knowledge of good and evil is learnt in every kind of human activity. The question of *truth*, which we are indeed *forced* to attend to in all our doings, appears here as an aspect of the *unavoidable* nature of morality.“ (M 418.)

⁵⁴⁴ Die Rede von einer unablässigen moralischen Aktivität ist nur sinnvoll, wenn man wie Murdoch annimmt, dass es ein kontinuierliches Streben in den Tiefenschichten des Menschen gibt, das im Bild des Eros zum Ausdruck kommt: „There is continual strife in the deep patterns of desire.“ (M 293.)

⁵⁴⁵ M 457.

⁵⁴⁶ M 398–399 (Hervorhebungen ergänzt).

⁵⁴⁷ Eine in dieser Hinsicht typische Aussage Murdochs ist z.B.: „... concepts of knowledge, truth, justice and moral passion are internally bound together. Knowledge informs the moral quality of the world, the selfish self-interestedly casual or callous man sees a different world from that which the careful scrupulous benevolent just man sees ...“ (M 177.) Oder: „Plato assumes the internal relation of value, truth, cognition. Virtue (as compassion, humility, courage) involves a desire for and achievement of truth instead of falsehood, reality instead of appearance. Goodness involves truth-seeking knowledge and *ipso facto* a discipline of desire.“ (M 39.) Diese grenzüberschreitende Verbindung von unterschiedlichen Disziplinen und deren Leitbegriffen ist ihrer Meinung nach auch ein wesentliches Kennzeichen von Platons Philosophieren: „Plato constantly mixes ethics, religion and theory of knowledge in a way which makes any summarised ‘real belief’ or ‘central doctrine’ too abstract ...“ (M 318.) Aus dieser Vernetzung unterschiedlicher Ideen wird bei ihr ein methodisches Prinzip: „One can only attempt to place ideas in various magnetic relationships to each other.“ (M 294.)

evaluativen Eigenschaften – m.E. der Schlüssel zum Verständnis der gesamten Moralphilosophie Murdochs. Das ist auch nicht erstaunlich, da Murdoch selbst erklärt: “Ethics and epistemology are always closely related, and if we want to understand our ethics we must look at our epistemology.”⁵⁴⁸ In ihrer Moralphilosophie gibt es – wie bei Platon – keine kantische ‚reine praktische Vernunft‘, also keinen von der phänomenalen Welt losgelösten Willen, der eine reine, ursprüngliche ‚Quelle‘ von moralischem Wert repräsentiert: “There is no unattached will as a prime source of value. There is only the working of the human spirit in the morass of existence in which it always at every moment finds itself immersed.”⁵⁴⁹ Stattdessen geht sie von dem *einen* menschlichen Geist aus, der zwar in verschiedenen Bereichen seines Tätigseins unterschiedliche Ziele verfolgt, aber in *allen* seinen Aktivitäten – wenn auch in unterschiedlicher Form und Intensität – von einer Verschmelzung von kognitiven und konativen Einflüssen geprägt ist. Infolgedessen wird das menschliche Leben in seiner ganzen Vielfalt unausweichlich in einem Kontinuum von Tatsachen und Werten gelebt, in dem es zwar ein mehr oder weniger an Wert und sittlicher Bedeutung, aber keinen absolut wertfreien Raum gibt, in den man sich zurückziehen könnte. Das dem entsprechende Bild des menschlichen Lebens beschreibt Murdoch als “a picture of the omnipresence of morality and evaluation in human life”⁵⁵⁰. Es ist das Resultat der spezifischen Dynamik des menschlichen Geistes, die sowohl auf Erkenntnis der Wirklichkeit zielt als auch nach dem Guten strebt, und zwar beides unentwegt, wenn auch zu verschiedenen Zeiten in unterschiedlicher Form und Intensität. Und natürlich orientiert sich Murdoch speziell in diesem Punkt an Platon: “Plato makes the assumption that value is everywhere, that the whole of life is movement on a moral scale, all knowledge is a moral quest, and *the mind sees reality and desires the good*, which is a transcendent source of spiritual power, to which we are related through the idea of truth.”⁵⁵¹ Die Verschränkung von Kognitivem und Konativem, von Kognition und Evaluation, hat ihren Ursprung in dem für den menschlichen Geist konstitutiven und durch die Idee der Wahrheit vermittelten Bezug auf ‚Wirklichkeit‘⁵⁵², wobei diese Wirklichkeit eine ‚zweifache‘ ist: zum einen die Wirklichkeit jenes Gegenstandes der Erkenntnis, dem im konkreten Einzelfall die Aufmerksamkeit gilt, und zum anderen die Wirklichkeit der transcendenten Idee des Guten, die zwar selbst nicht Gegenstand der Erkenntnis werden kann, in deren Licht aber jeder Einzelgegenstand ‚gesehen‘ wird. Was nach Auffassung Murdochs diese schwerwiegende ontologische Annahme nahe legt, wird uns im Folgenden noch beschäftigen. An dieser Stelle sei zunächst erwähnt, dass sich Murdoch mit diesem platonischen Modell gegen die in der modernen Moralphilosophie so einflussreiche strikte Unterscheidung und Trennung von Fakten und Werten⁵⁵³ wendet, also gegen jene These, die den gemeinsamen

⁵⁴⁸ EM 68 (*Metaphysics and Ethics*).

⁵⁴⁹ M 507.

⁵⁵⁰ M 39.

⁵⁵¹ M 56 (Hervorhebung ergänzt).

⁵⁵² Eigentlich müsste man den Begriff der Wirklichkeit immer in Anführungszeichen setzen, weil er im Kontext von Murdochs Denken nicht die empirische Wirklichkeit bezeichnet, sondern eine normative Zielvorstellung (“Reality ... as the object of truthful vision”, M 39), der wir uns in einem potentiell unendlichen Prozess anzunähern versuchen. Für diese ‚moralische Wirklichkeit‘ gilt, dass wir sie nur mittels andauernder Aufmerksamkeit (*attention*) und des Gebrauchs unserer Vorstellungskraft (*imagination*) erfassen können. (Zur Ambiguität des Wirklichkeitsbegriffs und den unterschiedlichen Facetten seiner Bedeutung bei Murdoch vgl. O’CONNOR 1996, 73ff.)

⁵⁵³ Murdochs Kritik an dieser einflussreichen Dichotomie wird noch eingehend erörtert werden. An dieser Stelle sei nur angemerkt, dass sie sich damit gegen eine simplifizierend-empiristische Konzeption der Wahrheit wendet, nach der es bei der Wahrheitssuche um eine Anhäufung von vermeintlich objektiven Fakten geht, die nur darauf warten, von uns entdeckt zu werden: “‘Truth’ is not just a collection of facts.” (M 405.) Murdoch meint, dass bereits der Begriff des Faktums ein komplexer, vieldeutiger Begriff ist und von einem moralischen Standpunkt (welches der menschliche Standpunkt schlechthin ist, von dem man zwar zu bestimmten Zwecken abstrahieren kann, ohne ihm dabei aber zu entkommen)

Ausgangspunkt empiristisch und rationalistisch gesinnter Moralphilosophien repräsentiert. Wenn sie sagt, dass Kants Philosophie das Ende von Platons Bild einer komplexen, vielschichtigen Wirklichkeit markiert, dann vor allem deshalb, weil von ihr diese Zweiteilung der Wirklichkeit in Fakten und Werte angestoßen wurde: "Much modern philosophy (existentialist and analytical) follows Kant here: since value has clearly no place in the empirical (scientific) world it must be given another kind of importance by being attached directly to the operation of the human will."⁵⁵⁴ Diesem Dualismus entspricht ein Wahrheitsbegriff, der allenfalls in einem winzigen Bereich der menschlichen Wirklichkeit Verwendung findet, nämlich in einigen Forschungszweigen der Naturwissenschaft, und selbst dort handelt es sich bei genauerem Hinsehen um eine (mitunter gefährliche) Abstraktion. Murdoch wendet sich gegen die Fakten-Werte-Dichotomie mit einem veränderten Wahrheitsbegriff:

"Truth is not just a collection of facts. Truthfulness, the search for truth, for a closer connection between thought and reality, demands and effects an exercise of virtues and a purification of desires. The ability, for instance, to think justly about what is evil, or to love another person unselfishly, involves a discipline of intellect and emotion. Thought, goodness and reality are thus seen to be connected."⁵⁵⁵

Dabei lässt sie sich leiten von der Intuition einer fundamentalen Verbindung von Epistemologie und Ethik, von Erkenntnis und Tugend, die sie auf Platon zurückführt: "Plato's philosophy expounds a fundamental connection between epistemology and ethics; truthful knowledge and virtue are bound together."⁵⁵⁶ Nach Murdochs Auffassung gibt es also kein gutes Leben ohne eine (allerdings nicht akademisch zu verstehende) kognitive Anstrengung und keine tiefgreifende Erkenntnis der Wirklichkeit ohne Tugendhaftigkeit. Wenn sie Kant zugunsten Platons entmachten will, dann vor allem deshalb, weil sie entschieden daran festhält, dass Tugend eine Form von Wissen ist und ‚gut‘ und ‚böse‘ mit Formen

Fakten durch einen menschlichen Akteur hervorgebracht werden, indem er sich durch die Idee der Wahrheit und Wahrhaftigkeit vermittelt auf die Welt bezieht, weswegen die sogenannten Fakten alle eine mehr oder weniger starke moralische ‚Färbung‘ haben: "The concept of 'fact' is complex. The moral point is that 'facts' are set up as such by human (that is moral) agents. Much of our life is taken up by truth-seeking, imagining, questioning. We relate to facts through truth and truthfulness, and come to recognise and discover that there are different modes and levels of insight and understanding. In many familiar ways various values pervade and colour what we take to be the reality of the world; wherein we constantly evaluate our own values and those of others, and judge and determine forms of consciousness and modes of being. To say all this is not to deny either science, empiricism or commonsense." (M 26.) Das bedeutet aber keine generelle Infragestellung einer Berufung auf ‚neutrale Fakten‘, wie sie in bestimmten Lebenszusammenhängen üblich ist: "Of course there are neutral scientific or scholarly or legal disciplines and procedures and states of mind, and these, often to be thought of as ideal limits, are essential and without them we would indeed 'perish and go to ruin'. But they represent one aspect only of the idea of truth, and occupy a smaller area than is sometimes suggested by those who conjure up a vast world of facts in contrast to a small specialised activity of evaluating." (M 182.) Eine Berufung auf – in einem gewissen Sinne – ‚neutrale‘ Fakten ist ein mitunter äußerst sinnvoller Akt der Abstraktion. In der wirklichen Welt, in der wir Menschen leben, sind Fakten und Werte aber untrennbar miteinander verwoben, weil sich das, was wir ‚Wert‘ nennen, bis auf den Grund unserer kognitiven Welt erstreckt: "It is certainly often worth saying: Look at the facts! This is a way, a way, of directing attention. But what we look at, and attempt to clarify and know, are matters in which value already inheres. In deciding what the initial data are we are working with values. Value goes right down to the bottom of the cognitive situation. Of course we can say, 'Let us establish the facts here', and such an exercise may bring moral enlightenment, but is unlikely to constitute the whole of the situation, even in cases where 'neutral facts' are easily discerned and agreed upon." (M 384.)

⁵⁵⁴ EM 195 (*The Darkness of Practical Reason*).

⁵⁵⁵ M 399.

⁵⁵⁶ M 398.

menschlichen Wissens verbunden sind.⁵⁵⁷ Denn das sittliche Leben besteht ihre Meinung nach in erster Linie darin, Illusionen und egoistische Phantasie zu überwinden, um die wirkliche Welt zu ‚sehen‘ und angemessen auf sie zu reagieren. Eine adäquate ‚Wahrnehmung‘ der Wirklichkeit führt fast unausweichlich zum richtigen Verhalten⁵⁵⁸: „... reality emerges as the object of truthful vision, and virtuous action as the product of such vision“⁵⁵⁹. Schlechtes Verhalten ist hingegen eng verbunden mit ihm verwandten Illusionen und Phantasievorstellungen: “Bad conduct has its cognate illusions and fantasies.”⁵⁶⁰ Und deshalb hat auch jede Form einer echten Wahrheitssuche, selbst dann, wenn sie wie z.B. im Falle der mathematischen Grundlagenforschung keinerlei (jedenfalls direkten) Bezug zu Fragen des guten Lebens hat, eine – wie Platon ganz richtig gesehen hat – ethische Qualität: “Plato continually pictures education as moral progress and indicates the kind of relation which exists between moral goodness and a desire for just and true understanding.”⁵⁶¹ Das ist vor allem deshalb der Fall, weil es in allen spezifisch menschlichen Aktivitäten immer auch um eine Disziplin und Reinigung von Wünschen geht: “All our best activities involve desires which are disciplined and purified in the process.”⁵⁶²

Fassen wir, bevor wir weiter ins Zentrum von Murdochs Denken vorstoßen, die vorausgegangenen Überlegungen zusammen. Murdoch fordert hinsichtlich der Erfahrung des Unbedingten, die Kant als Faktum der Vernunft bezeichnet, *eine Erweiterung und Vertiefung*⁵⁶³ *des anthropologischen Fundaments*, indem sie Intellekt und Wille durch den Begriff des Eros miteinander verbindet, dadurch das gesamte Spektrum menschlicher Erfahrung mit seinen intellektuellen, affektiven und instinktiven Komponenten für die Grundlegung der Ethik zurückgewinnt und schließlich die Reinigung von Intellekt *und* Gefühl⁵⁶⁴ zum Mittelpunkt des guten Lebens macht.

⁵⁵⁷ Vgl. dazu folgende Aussage: “Innumerable metaphors suggest that virtue is knowledge: as when we speak of insight, lucidity, clarity, enlightenment, vision.” (M 385.) Und im Hinblick auf Weil hält sie fest, was auch für ihre eigene Philosophie Gültigkeit hat: “Most obviously, perhaps the writer can be seen as a Platonist. She believes that Good is a transcendent reality, and that Good and Evil are connected with modes of human knowledge.” (EM 157–158, *Knowing the Void*.) Damit weist sie auf die Vorstellung hin, dass das sittliche Leben ganz wesentlich ein kognitiver Weg aus einer Welt der Illusionen in die wirkliche Welt ist (Murdoch nennt diesen Weg gerne ‚spiritual pilgrimage‘), ein Bild, das bei Kant keine Rolle mehr spielt: “Kant calls our material world ‘phenomenal’, an appearance, the work done by our faculties upon a hidden datum. But it is not an illusion which relates to a reality which we can or ought to be able to discover. Plato (and Platonists) would hold ordinary awareness to be a state of illusion, but would allow a gradual change of consciousness whereby the veil of appearance was penetrated by moral-intellectual cognition.” (M 222.)

⁵⁵⁸ Vgl. KENNY 1971.

⁵⁵⁹ M 39.

⁵⁶⁰ M 385.

⁵⁶¹ M 177.

⁵⁶² M 398.

⁵⁶³ Ich spreche sowohl hinsichtlich der anthropologischen als dann auch im Folgenden hinsichtlich der epistemologischen Grundlage der Ethik Murdochs von einer – im Vergleich mit Kant – Erweiterung und Vertiefung. Die Einführung der erotischen Grundenergie als anthropologischen Grundbegriff bedeutet eine Erweiterung dieser Grundlage, weil sie einen viel größeren Phänomenbereich einbezieht, und ihre Vertiefung, weil sie auf eine den intellektuellen, affektiven und instinktiven Bewegungen zugrunde liegende, tiefere Schicht im Menschen hinweist. Und die – ebenfalls durch den Begriff des Eros eingeführte – Verbindung von Intellekt und Wille stellt eine Erweiterung des epistemologischen Fundaments der Ethik dar, weil sie theoretische und praktische Vernunft eng miteinander verbindet, und seine Vertiefung, weil sie die wichtige Unterscheidung von Graden und Stufen der Erkenntnis und der Wirklichkeit wieder für die Ethik fruchtbar macht. Aber diese beiden Bereiche sind – wie gesagt – streng genommen nicht voneinander zu trennen. Man könnte deshalb auch einfach von einem veränderten anthropologisch-epistemologischen Fundament sprechen.

⁵⁶⁴ Vgl. dazu folgende Aussage: “A difference between Kant and Plato is that Plato insists that approach to the central Idea (pure goodness, the Form of the Good) comes through a difficult disciplined purification of intellect and passion, wherein passion (Eros) becomes a spiritual force. Whereas Kant regards

“... Kant in his role as modern scientific man, attributes to our rationality a noumenal, not a phenomenal, role, whereas Plato unites intellect and moral will; and, as moral philosophers, Kant sees the active principle as cool reason, Plato as rational virtuous passion (Eros).”⁵⁶⁵ – “Plato’s Eros as *pharmakeus* (alchemist, magician), an energy potentially good or bad, pictures the infinite variety of human experience.”⁵⁶⁶ – “What moves us – our motives, our desires, our reasoning – emerges from a constantly changing complex; moral change is the change of that complex, for better or worse. Herein intellectual experiences, states of reflective viewing of the world, are continually moving in relation to more affective or instinctive levels of thought and feeling.”⁵⁶⁷

In enger Verbindung damit fordert sie *eine Erweiterung und Vertiefung des epistemologischen Fundaments der Ethik*, die es erlaubt, das gute Leben als ein – allerdings nur durch eine damit einhergehende Disziplin des Begehrens vorankommendes – Streben nach Wissen, Wahrheit und Weisheit zu verstehen, als einen Prozess des Entdeckens also, bei dem es darum geht, in einem stufenweisen Aufstieg illusionäre Erscheinungen und Ich-zentrierte Phantasievorstellungen zu überwinden und sich auf diese Weise der ‚Wirklichkeit‘ anzunähern, deren Begriff wesentlich durch interne Beziehungen zwischen Wert, Wahrheit und Kognition⁵⁶⁸ charakterisiert ist, was eine Folge der Verschmelzung von Fakten und Werten ist, die aus dem moralischen Bild vom menschlichen Geist resultiert: “Thought ‘aims’ at reality, but with varying degrees of success. An object of thought must be something real, serious thinking is moral truthful thinking, goodness is connected with reality, the supremely good is the supremely real.”⁵⁶⁹ Wie Kant geht also auch Murdoch davon aus, dass es im Menschen eine fundamentale Ausrichtung auf ein schlechthin Gutes gibt. Sie verbindet den unbedingten Anspruch und den damit verbundenen Orientierungssinn (Wirklichkeitssinn) aber – im Unterschied zu Kant – nicht mit einem bestimmten Vermögen im Menschen (bei Kant: die reine praktische Vernunft), um ihn aus der phänomenalen Erfahrung herauszulösen und durch die Verbindung mit einer ‚reinen‘ Wertquelle *im Menschlichen*⁵⁷⁰ seine unumstößliche Gültigkeit zu sichern, sondern belässt ihn *in seiner ursprünglichen Verflechtung in die Vielfalt und außerordentliche Verschiedenheit der menschlichen Erfahrung*, die sich vor allem in der Fülle menschlicher Wahrnehmungsmodi widerspiegelt. Und das verlangt eine andere Beschreibung des unbedingten Anspruchs als die von Kant vorgeschlagene. Um der Vielfalt der menschlichen Erfahrung gerecht zu werden, wählt Murdoch das Bild einer seelischen Energie (Eros), die das gesamte Spektrum menschlicher Erfahrung umfasst. Im Unterschied zur Freudschen Konzeption einer solchen Energie bewegt sich der platonische Eros, auf den sie dabei zurückgreift, aber immer im Raum zwischen Gut und Böse, weil auf ihn unablässig eine magnetische Anziehung durch

‘feelings’ as dangerous to morality, sharply divides (noumenal) reason from (phenomenal) emotion, and stresses that dutiful action is something of which every man is immediately capable.” (M 11.)

⁵⁶⁵ M 298.

⁵⁶⁶ M 56.

⁵⁶⁷ M 300.

⁵⁶⁸ Vgl. z.B. M 39.

⁵⁶⁹ M 398.

⁵⁷⁰ Auch in Murdochs platonischer Konzeption gibt es eine ‚reine Wertquelle‘. So schreibt sie z.B.: “Kant and Plato are alike in their intense certainty of the reality of a pure moral source.” (M 442.) Und an anderer Stelle sagt sie: “Both Plato and Kant affirm the absolute reality of a pure good, but Kant finds it in moral rationality distinct from intellectual rationality and Plato pictures it as a transcendent source incarnate at various levels in our cognitive and emotional experience.” (M 57.) Und wieder an anderer Stelle heißt es: “Good as absolute, above courage and generosity and all the plural virtues, is to be seen as unshadowed and separate, a pure source, the principle which creatively relates the virtues to each other in our moral lives.” (M 507.) Murdoch ‚lokalisiert‘ den Ursprung von moralischem Wert aber nicht in irgendeinem menschlichen Vermögen (reine Vernunft), sondern verbindet ihn mit der transzendenten Idee des Guten selbst, die nach Platon ‚jenseits der Wesenheit‘ ist. Nicht die Transzendenz des Guten ist also das Merkmal, das ihre Konzeption von der Kants unterscheidet, sondern die kantische These, dass dieser Anspruch des Guten nur durch ‚reine Vernunft‘ vermittelt wird.

das Gute ausgeht. Dabei bleibt Murdoch dem kantischen Vernunftfaktum aber insofern treu, als auch sie die Transzendenz des Guten betont⁵⁷¹ und seine Anziehung als unvermeidlich bezeichnet. Aber sie beschreibt – wiederum im Unterschied zu Kant – dieses transzendente Gute als ein – dem Bild des Eros als einer seelischen Energie entsprechendes – ‚Energiezentrum‘, das eine Anziehung sowohl auf die kognitiven als auch auf die konativen Schichten des Menschen ausübt und deshalb sowohl aktives Prinzip unseres Erkennens als auch Gegenstand und Inspiration der Liebe ist, wodurch Lieben und Erkennen sich zu einem gemeinsamen Streben⁵⁷² verbinden:

“There is an orientation toward goodness in the fundamental texture of human nature. We, as individuals, live in different worlds, we see different things, not just in general but down to last details. The Good is distant and apart, and yet it is a source of energy, it is an active principle of truthful cognition and moral understanding in the soul, the inspiration and love-object of Eros. It is not a logical universal, or a Person, it is *sui generis*. It is a ‘reality principle’ whereby we find our way about the world. Plato’s philosophy offers a *metaphysical picture* of that essential presence, together with (throughout the dialogues) many and various instances and examples of our relations to it.”⁵⁷³

Der wesentliche Unterschied dieser Konzeption der Wirklichkeit des ethischen Werts zur kantischen besteht also darin, dass sie sie einerseits in ihrer reinsten Form in einer transzendenten Idee des Guten konzentriert und sie andererseits in die Vielfalt menschlicher Erfahrung durch Wahrheitsuche, Erkenntnis und die Aktivität des gereinigten-spirituellen Eros verteilt sieht, ohne sie dabei an eine bestimmte Instanz im Menschen zu binden: “Kant’s motives may ... be said to be to justify and delineate science and empirical knowledge, and to segregate and purify morality by connecting it with freedom and reason. ... Plato gathers value together in its purest form in the Idea (Form) of the Good, and also sees it as distributed into human variety through the working of truthfulness, knowledge and purified spiritual desire (love, Eros).”⁵⁷⁴ Cora Diamond hat also sicher recht, wenn sie über Murdochs Hauptwerk *Metaphysics as a Guide to Morals* schreibt: “Her argument in the book as a whole is that the character of a person’s consciousness includes how the attention which he directs towards reality can creatively shape his moral understanding of the situations in which he finds himself.”⁵⁷⁵ Der handlungstheoretische Grundbegriff in Murdochs Ethik ist der Begriff der Aufmerksamkeit (*attention*⁵⁷⁶), der eine enge Verbindung mit dem Begriff einer aktiv-kreativen Vorstellungskraft (*imagination*) eingeht. Aber diese beiden handlungstheoretischen Begriffe sind bei ihr in ein ‚Kraftfeld‘ eingebettet, das durch die

⁵⁷¹ Darauf komme ich im Folgenden noch zurück. Einerseits will Murdoch den unbedingten Anspruch in seiner Verflechtung in die menschliche Phänomenwelt belassen. Andererseits betont aber auch sie die absolute Transzendenz des Guten. Ist das ein Widerspruch? Jedenfalls ist das eine wesentliche Eigenart ihres und – wie sie meint – Platons metaphysischen Bildes vom Guten und seinen Formen, dass sie zugleich als immanent und transzendent vorgestellt werden: “The double nature of the Forms, being both immanent and transcendent, makes difficulties ... for them in their logical role ..., but in their moral role presents a comprehensible image, and indeed, as a concept of ‘the divine’, a familiar one. What is ideal is active in the imperfect live, and yet is also, and necessarily, separate from it. This separateness is connected with the possibility of freedom and spiritual movement and change in the life of the individual. This continuous activity is *experienced* and lives and thrives, for good and ill, in the richly textured matrix of our moment-to-moment consciousness.” (M 224.)

⁵⁷² Als Motto für Murdochs Moralphilosophie könnte die Aussage dienen, die sie an einer Stelle in Klammern ergänzt: “Love is truth, truth is love.” (M 293.)

⁵⁷³ M 474.

⁵⁷⁴ M 50.

⁵⁷⁵ DIAMOND 1996, 109.

⁵⁷⁶ In diesem Punkt ist Simone Weils Philosophie die Quelle der Inspiration: “Simone Weil said that morality was a matter of attention, not of will. We need a new vocabulary of attention.” (M 293.)

beiden ‚Pole‘ von Murdochs metaphysischem Gesamtbild der menschlichen Wirklichkeit konstituiert wird: der eine ‚Pol‘ dieses Kraftfelds wird durch den Begriff der spirituellen Energie des Eros markiert und der andere durch den mit ihm komplementären Begriff der transzendenten Idee des Guten. Die Aufmerksamkeit, mit der wir uns bestimmten Gegenständen bzw. Personen in unserer Umgebung zuwenden, damit ihre Wirklichkeit auf schöpferische Weise unser moralisches Verstehen prägt und so unserem natürlichen Egoismus einen Widerstand bietet, der zu einer Reinigung und Umorientierung unseres Energiepotenzials führt, ist der aktive Impuls des Handelnden, durch den eine Kraft (der Eros) in ihm eine Ausrichtung erfährt, welche die Möglichkeiten seiner Willenskraft bei weitem übersteigt.

“Moral change comes from an attention to the world whose natural result is a decrease in egoism through an increased sense of the reality of, primarily of course other people, but also of other things.”⁵⁷⁷ – “My moral energy is a function of how I understand, see, the world.”⁵⁷⁸ – “Unselfish attention breaks the barrier of egoism.”⁵⁷⁹ – “Faced with difficult problems or terrible decisions we may feel the need, not so much of a sudden straining of unpractised will-power, but a calm vision, a relaxed understanding, something that comes from a deep level.”⁵⁸⁰ – “... the authority of the Good seems to us something necessary because the realism (ability to perceive reality) required for goodness is a kind of intellectual ability to perceive what is true, which is automatically at the same time a suppression of self. The necessity of the good is then an aspect of the kind of necessity involved in any technique for exhibiting fact.”⁵⁸¹

In Murdochs Bild des guten Lebens wendet sich der Handelnde entschieden einer Wirklichkeit jenseits seiner eigenen Interessen und Wünsche zu und wartet geduldig darauf, dass dadurch eine Dynamik in ihm angestoßen wird, die wir gewöhnlich als ‚Liebe zum Guten‘ bezeichnen. Obwohl diese Liebe mittels der Aufmerksamkeit immer die ‚Wirklichkeit‘ eines konkreten Gegenübers sucht, findet sie darin niemals eine dauerhafte Erfüllung, weil sie (und das ist ein unauslöschliches Merkmal dieser Liebe, das ihr selbst dann noch eigen ist, wenn sie sich hinsichtlich der Qualität ihres Gegenstandes, also hinsichtlich seiner Gutheit, täuscht) über ihren konkreten Gegenstand hinaus immerzu auf die ‚Wirklichkeit‘ der einzigartigen Idee des Guten ausgerichtet ist: auf ein Absolutum, ein *ens realissimum*, ein Bild der Vollkommenheit⁵⁸², das zwar jenseits ihres kognitiven Fassungsvermögens liegt, sie aber wirksam daran hindert, in irgendeinem konkreten Einzelding eine endgültige Erfüllung ihrer Sehnsucht zu finden und langfristig dabei zu verharren. Diese spekulativ anmutende Annahme einer transzendenten Idee des Guten bzw. der Vollkom-

⁵⁷⁷ M 52.

⁵⁷⁸ M 293.

⁵⁷⁹ M 302.

⁵⁸⁰ M 301.

⁵⁸¹ EM 353 (*On ‘God’ and ‘Good’*).

⁵⁸² Natürlich beruft sich Murdoch in diesem Punkt auf Platon: “Plato gives to Good a unique position, above being, real but not contingently existing, *Ens Realissimum*.” (M 342–343.) Dieses Gute, das wir als Idee der Vollkommenheit erfahren, ist die im höchsten Sinne wirkliche Wirklichkeit, auf die sich Moral, Religion und Kunst – auf je eigene Weise – beziehen: “We *know* of perfection as we look upon what is imperfect. ... The human scene is one of moral failure combined with the remarkable continued return to an idea of goodness as unique and absolute. ... we press language to express the ubiquitous importance of the concept of morality, when it is seriously and strictly considered. This fundamental importance, this kind of (*realissimum*) reality, is what religion in all sorts of ways, with help from art, *reveals* and *celebrates*.” (M 427.) Etiketten sind zwar in der Philosophie wenig hilfreich, aber wenn man Murdochs Moralphilosophie einordnen will, dann wohl am Besten als eine Form von Perfektionismus. Diese Konzeption steht und fällt mit der Gültigkeit und ethischen Relevanz der folgenden These: “The proof of the necessity or unique status of good runs through our grasp of an idea of perfection which comes to us in innumerable situations, where we are trying to do something well or are conscious of failure.” (M 430.)

menheit als uneinholbare Tiefendimension aller menschlichen Erfahrung drängt sich uns aufgrund ganz konkreter Phänomene in unserer Erfahrungswelt auf, vor allem infolge der unzähligen Denkbewegungen, mit denen wir einmal Erreichtes immer wieder auf Größeres und Vollkommeneres hin zu transzendieren versuchen.

“‘Eros’ is the continuous operation of spiritual energy, desire, intellect, love, as it moves among and responds to particular objects of attention, the force of magnetism and attraction which joins us to the world, making it a better or worse world: good and bad desires with good and bad objects. It gives sense to the idea of loving good, something absolute and unique, a magnetic focus, made evident in our experience through innumerable movements of cognition.”⁵⁸³ – “... we are continually shown the reality of what is better and the illusory nature of what is worse. We learn of perfection and imperfection through our ability to understand what we see as an image or shadow of something better which we cannot yet see. The idea of Good, perceived in our confused reality also transcends it, Good is not a particular, it is not a thing among others.”⁵⁸⁴ – “The idea of perfection haunts all our activities and we are well aware of how we try to blot it out.”⁵⁸⁵ – “The proof of the necessity or unique status of good runs through our grasp of an idea of perfection which comes to us in innumerable situations, where we are trying to do something well or are conscious of failure. ... What is perfect must exist, that is, what we think of as goodness and perfection, the ‘object’ of our best thoughts, must be something real, not as contingent accidental reality but as something fundamental, essential and necessary. What is experienced as most real in our lives is connected with a value which points further on. Our consciousness of failure is a source of knowledge. We are constantly in process of recognising the falseness of our ‘goods’, and the unimportance of what we deem important. Great art teaches a sense of reality, so does ordinary living and loving. We find out in the most minute details of our lives that the good is the real.”⁵⁸⁶ – “We live in an ‘intermediate’ world. Good as absolute, above courage and generosity and all the plural virtues, is to be seen as unshadowed and separate, a pure source, the principle which creatively relates the virtues to each other in our moral lives. In the iconoclastic pilgrimage, through the progressive destruction of false images, we experience the *distance* which separates us from perfection and are led to place our idea of it in a figurative sense outside the turmoil of existing being. The concept is thus ‘forced upon us’. The transcendental proof of it is from all the world, all of our *extremely various* experience.”⁵⁸⁷ – “We recognise and identify goodness and *degrees* of good, and are thus able to have the idea of a greatest conceivable good.”⁵⁸⁸

Es gibt also – wie wir gesehen haben – ein ganze Reihe an Schlüsselbegriffen, die einen günstigen Ausgangspunkt darstellen, um Murdochs Moralphilosophie zu entfalten. Folgende Aussage über die Sprache der Moral beschreibt auch treffend ihre moralphilosophische Methode, die dadurch charakterisiert ist, dass ‚die moralische Landschaft‘ ausgehend von verschiedenen Punkten (Begriffen) immer wieder neu erschlossen wird: “If we study one moral concept we soon see it as an aspect of another.”⁵⁸⁹ Sie selbst weist einigen dieser Grundbegriffe eine ganz zentrale Bedeutung zu. So schreibt sie ziemlich am Ende ihres Hauptwerkes: “A large part of what I have been concerned with comes under the heading of Eros.”⁵⁹⁰ Allgemein verständlicher hat sie dasselbe in einem Interview formuliert, bei dem sie sagte: “What I am concerned about really is love ...”⁵⁹¹ Diese Liebe ist allerdings im Sinne der Liebe zum Guten zu verstehen, die sich an einem Ideal orientiert. Sie geht mit

583 M 496.

584 M 405.

585 M 428.

586 M 430.

587 M 507.

588 M 394.

589 M 323.

590 M 494.

591 EM xxiv, Fußnote 1.

einer strengen Selbstdisziplin einher, ohne die wir die Wirklichkeit des Anderen nicht angemessen ‚wahrnehmen‘ können und die Murdoch deshalb – mit einem weiteren Schlüsselbegriff – als ‚unselfing‘ bezeichnet. Eng mit diesem platonisch-christlichen Begriff der Liebe ist auch der Begriff des Individuums verbunden, der die Wirklichkeit bezeichnet, auf den sie sich richtet: „Love is the perception of individuals. Love is the extremely difficult realisation that something other than oneself is real.“⁵⁹² Und deshalb gehört auch dieser Begriff ins Zentrum ihrer Moralphilosophie: „... the central concept of morality is ‘the individual’ thought of as knowable by love, thought of in the light of the command, ‘Be ye therefore perfect’ ...“⁵⁹³ Da die Liebe eines Menschen (auch die erloschene) – wie bereits durch Murdochs Definition des Begriffs der Liebe deutlich wurde – vor allem in seinem Wahrnehmungsmodus ihren Ausdruck findet, bezeichnet auch das Wort ‚Sehen‘ in seiner ganzen Vieldeutigkeit die Wesensmitte des guten Lebens: „... the selfish self-interestedly casual or callous man sees a different world from that which the careful scrupulous benevolent just man sees; and the largely explicable ambiguity of the word ‘see’ here conveys the essence of the concept of the moral.“⁵⁹⁴ In dieses visuelle Wortfeld gehört auch der zentrale handlungstheoretische Begriff der Aufmerksamkeit, der – analog zum Liebesbegriff – durch seinen Bezug auf die Wirklichkeit von Individuen definiert ist: „I have used the word ‘attention’, which I borrow from Simone Weil, to express the idea of a just and loving gaze directed upon an individual reality. I believe this to be the characteristic and proper mark of the active moral agent.“⁵⁹⁵ Und schließlich könnte man noch den – mit den bereits genannten ebenfalls eng verwandten – Begriff des moralischen Wandels im Sinne einer Reinigung des Bewusstseins als für das Moralverständnis Murdochs zentral bezeichnen: „I would regard the (daily, hourly, minutely) attempted purification of consciousness as the central and fundamental ‘arena’ of morality, but the nature of the world must be thought of as essentially ‘in’ this place too.“⁵⁹⁶ Aber für alle diese Begriffe, die mit dem anthropologischen Begriff des Eros verwandt sind und auf seine ontologischen, epistemologischen und handlungstheoretischen Implikationen hinweisen, gilt die Einschränkung, die Murdoch im Anschluss an Platon für den Eros geltend macht: „... Eros is not the Good, he is not even a god, he is a spirit which moves toward good.“⁵⁹⁷ Wie bereits der Titel ihres einflussreichen Frühwerks *The Sovereignty of Good* andeutet, kreist ihr Denken unablässig um Platons Idee des Guten, die sowohl eine Trennung von Fakten und Werten als auch eine Trennung von Metaphysik und Ethik ausschließt. Und diese Idee mit ihren vielen ‚Gesichtern‘⁵⁹⁸, die sie auch als ‚Form des Guten‘ oder als ‚Idee der Vollkommenheit‘ bezeichnet, repräsentiert aus ontologischer Sicht die alleinige Mitte ihres Denkens. Im Unterschied zur modernen Konzeption der Ethik im Sinne der Kantianer⁵⁹⁹ ist das Gute, auf das diese

⁵⁹² EM 215 (*The Sublime and the Good*).

⁵⁹³ EM 323 (*The Idea of Perfection*).

⁵⁹⁴ M 177.

⁵⁹⁵ EM 327 (*The Idea of Perfection*).

⁵⁹⁶ M 293.

⁵⁹⁷ M 428.

⁵⁹⁸ Murdoch bezeichnet die Idee des Guten wiederholt als eine ‚transcendent multiform reality‘ (vgl. z.B. M 301), weil sich die Idee der Vollkommenheit aus einer Vielzahl von z.T. sehr unterschiedlichen Ideen zusammensetzt, die – in positiver oder negativer Form – in den sekundären Moralbegriffen (Grausamkeit, Keuschheit, Eitelkeit, Neid, Sensibilität, Loyalität etc.) zum Ausdruck kommen: „The virtues, the other moral Forms, are aspects of this central idea, increasingly understood as interconnected parts of it.“ (M 399.) Und sie misst diesen Begriffen bekanntlich eine größere Bedeutung für das moralische Leben und für die normative Ethik zu als den primären Moralbegriffen (gut, richtig ...), von denen sich die Kantianer weitgehend leiten lassen. Die Aufgabe einer normativen Ethik besteht nach ihrer Auffassung vor allem darin zu zeigen, wie diese Begriffe miteinander verbunden sind und sich gegenseitig beeinflussen, wobei es dabei wohl nicht darum gehen kann, so etwas wie eine strenge wissenschaftliche Systematik zu entwickeln.

⁵⁹⁹ In diesem Punkt unterscheiden sich Kant und die Kantianer deutlich, worauf auch Murdoch hinweist.

Idee verweist, keine ‚Etikette‘, die der Mensch aufgrund einer Bestimmung seines Willens in Übereinstimmung mit bestimmten Moralprinzipien seinen Entscheidungen und Präferenzen ‚zuteilt‘⁶⁰⁰, sondern eine Wirklichkeit, die wohl am Besten in zwei auf Platon zurückgehenden Metaphern zum Ausdruck kommt: Das Gute ist das *Licht* (Bild der Sonne), in dem menschliches Leben gelebt und Entscheidungen getroffen werden, ein Licht, das eine neue Sicht der Wirklichkeit erschließt; und es ist ein *Magnet*, der uns kraftvoll anzieht, selbst dann, wenn wir es nicht wollen. Beide Bilder weisen u.a. auf die unvermeidliche und unverfügbare Präsenz des Guten im menschlichen Leben hin. Sie umschreiben verschiedene Aspekte eines Energiezentrums, das einen unwiderstehlichen Einfluss auf den Eros ausübt:

“Plato’s *image* (metaphor) for the Form of the Good is another separate spherical object, the sun: an ideal unity, a transcendent source of light. Good is above being, non-personal, non-contingent, not a particular thing among other things. Plato illumines it with stories which are deliberately cast as explanatory myths and must not be mistaken for anything else. Plato’s ‘sun’ is separate and perfect, yet also immanent in the world as the life-giving magnetic genesis of all our struggles for truth and virtue.”⁶⁰¹ – “Good is unique, it is ‘above being’, it fosters our sense of reality as the sun fosters life on earth.”⁶⁰² – “He [Plato] essentially accompanies the image of energy (magnetic attraction) by that of light and vision. The sun gives warmth and vital force, and also the light by which to see.”⁶⁰³

Dieser Begriff der Transzendenz in Form von Platons Idee des Guten ist die innerste Mitte von Murdochs Denken, auf die sie unermüdlich hinweist: “One thing needful is a refreshed conception of transcendence.”⁶⁰⁴ Deshalb ist es einleuchtend, dass sie immer wieder andere Begriffe ins Zentrum ihrer Reflexion rückt. Denn diese Idee, um die ihr Denken kreist, ist eine Art ‚Fluchtpunkt‘⁶⁰⁵, der im Bild des guten Lebens immer nur indirekt präsent ist,

⁶⁰⁰ Noch George Edward Moore hat in wesentlichen Punkten eine platonische Konzeption des Guten vertreten, die das Gute nicht als eine Funktion des menschlichen Willens versteht, sondern als eine Wesenseigenschaft der Welt, die ein Gegenstand unserer Erkenntnis ist. Und Murdoch stimmt ihm in fast allem, was er über das Gute sagt, zu: “Moore believed that good was a supersensible reality, that it was a mysterious quality, unrepresentable and indefinable, that it was an object of knowledge and (implicitly) that to be able to see it was in some sense to have it. He thought of the good upon the analogy of the beautiful ... We know how severely and in what respects Moore was corrected by his successors. Moore was quite right (it was said) to separate the question ‘What does ‘good’ mean?’ from the question ‘What things are good?’ though he was wrong to answer the second question as well as the first. He was right to say that good was indefinable, but wrong to say that it was the name of a quality. Good is indefinable because judgements of value depend upon the will and choice of the individual. Moore was wrong (his critics continue) to use the quasi-aesthetic imagery of vision in conceiving the good. ... Good must be thought of, not as part of the world, but as a movable label affixed to the world; for only so can the agent be pictured as responsible and free. ... Goodness is not an object of insight or knowledge, it is a function of the will. Thus runs the correction of Moore; and let me say in anticipation that on almost every point I agree with Moore and not with his critics.” (EM 301, *The Idea of Perfection*.)

⁶⁰¹ M 37–38.

⁶⁰² M 399.

⁶⁰³ M 24.

⁶⁰⁴ M 469. Vgl. dazu auch folgende Aussage: “I attach, as I have been arguing, great importance to the concept of a transcendent good as an idea (properly interpreted) essential to both morality and religion.” (M 511.)

⁶⁰⁵ Es gibt keine direkte, empirische Erfahrung des Guten. Aber die für die Idee des Guten charakteristische Unsichtbarkeit, undefinierbarkeit und ‚Leere‘ spiegelt sich in der menschlichen Erfahrung – und hier ist wieder eine deutliche Gemeinsamkeit mit Kant – der Unabhängigkeit ihres Anspruchs von allen (natürlichen) menschlichen Zwecken. Das gute Leben ist in einem spezifisch moralischen Sinne zweckfrei und rigoros: “The Good has nothing to do with purpose, indeed it excludes the idea of purpose. ‘All is vanity’ is the beginning and the end of ethics. The only genuine way to be good is to be good ‘for nothing’ in the midst of a scene where every ‘natural’ thing, including one’s own mind, is subject to

nämlich – um bei dem Bild der Sonne zu bleiben – durch den Widerschein ihrer Wärme und ihres Lichts in der Liebe, die von ihrer Vision magnetisch angezogen wird: “Love is the general name of the quality of attachment and it is capable of infinite degradation and is the source of our greatest errors; but when it is even partially refined it is the energy and passion of the soul in its search for Good and joins us to the world through Good. Its existence is the unmistakable sign that we are spiritual creatures, attracted by excellence and made for the Good. It is a reflection of the warmth and light of the sun.”⁶⁰⁶ So oft sie auf diese Mitte ihres Denkens hinweist, so oft erinnert sie im Anschluss an Platon auch an die absolute Transzendenz⁶⁰⁷ dieser geheimnisvollen, dunklen und nicht definierbaren Idee:

“Good has often been said to be indefinable for reasons connected with freedom. Good is an empty space into which human choice may move. I want ... to suggest that the indefinability of the good should be conceived of rather differently. On the kind of view which I have been offering it seems that we do really know a certain amount about Good and about the way in which it is connected with our condition. The ordinary person does not, unless corrupted by philosophy, believe that he creates values by his choices. He thinks that some things really are better than others and that he is capable of getting it wrong. We are not usually in doubt about the direction in which Good lies. Equally we recognise the real existence of evil: cynicism, cruelty, indifference to suffering. However, the concept of Good still remains obscure and mysterious. We see the world in the light of the Good, but what is the Good itself? The source of vision is not in the ordinary sense seen. Plato says of it, ‘It is that which every soul pursues and for the sake of which it does all that it does, with some intuition of its nature, and yet also baffled’ (*Republic*, 505). And he also says that Good is the source of knowledge and truth, and yet is something which surpasses them in splendour (*Republic*, 508–9).”⁶⁰⁸

Die Moralphilosophie Murdochs ist also genau das, was der Titel ihres Hauptwerkes anzeigt: eine Metaphysik, die uns durch die Moral („die moralische Landschaft“) führt. Es handelt sich dabei aber um eine platonische Metaphysik, in der die Kategorie des Bildes leitend ist. Folgende Aussage Murdochs, die sie im Anschluss an Überlegungen zum Verhältnis von Eros, Aufmerksamkeit und Idee des Guten macht, ist in dieser Hinsicht symptomatisch: “This is metaphysics, which sets up a picture which it then offers an appeal to us all to see if we cannot find just this in our deepest experience.”⁶⁰⁹ Metaphysik, Religion und Kunst sind in dieser Konzeption durch die Kategorie des Bildes miteinander verbunden, mit deren Hilfe sie die einzigartige Idee des Guten zu vermitteln versuchen. Aber im Unterschied zur Kunst laufen Metaphysik und Religion dabei Gefahr, das Bild nicht als Bild zu erkennen und deshalb den Blick auf das Eigentliche zu verstellen.⁶¹⁰ Bilder sind keine „Rastplätze“, sondern Hinweise auf eine „höhere“ Wahrheit.⁶¹¹

Aus der These, dass das Gute nur durch ein Bild zu vermitteln ist, folgt aber nicht (und diese Ergänzung ist nötig, um die Moralphilosophie Murdochs gegen ein nahe liegendes ästhetizistisches Missverständnis in Schutz zu nehmen), dass es sich dabei nur um eine idyllische metaphysische Vorstellung handelt: “Good represents the reality of which God is

change, that is, to necessity. That ‘for nothing’ is indeed the experienced correlate of the invisibility or non-representable blankness of the idea of Good itself.” (EM 358, *On ‘God’ and ‘Good’*.)

⁶⁰⁶ EM 384 (*The Sovereignty of Good Over Other Concepts*). Vgl. damit Kant, dessen Position Murdoch m.E. korrekt wiedergibt, wenn sie schreibt: “His psychology ... excludes any sort of purified love-energy, a notion which he would have regarded as a dangerous disguise of heteronomous egoism. One may regret or deplore the way in which Kant’s dualism seems to deny to human passion any access to the spiritual. Here the general appeal to experience would scarcely be on his side.” (M 440.)

⁶⁰⁷ Im Dialog *Politeia* (509B) sagt er, dass sie ‚jenseits der Wesenheit‘ ist.

⁶⁰⁸ EM 380 (*The Sovereignty of Good Over Other Concepts*).

⁶⁰⁹ M 507.

⁶¹⁰ Vgl. RICKEN 1997, 470; vgl. auch RICKEN 1995b.

⁶¹¹ Vgl. GORDON 1995, 8–9.

the dream. It purifies the desire which seeks it. This is not just a picturesque metaphysical notion.”⁶¹² Die außerordentliche Strenge von Murdochs Vision des guten Lebens, die immer wieder vehement falsche Tröstungen als Illusionen zurückweist, wird z.B. deutlich, wenn sie die Kehrseite der Liebe zum Guten als ein (allerdings von sadomasochistischen Elementen gereinigtes!) Leiden (bzw. als ‚Tod‘) beschreibt. Liebe und Leiden (bzw. ‚Tod‘) sind verschiedene Aspekte jener ‚Liebe zum Guten‘, die in allen ihren Formen eine Art ‚spiritueller Gehorsam‘ ist:

“Morality, as virtue, involves a particular acceptance of the human condition and the suffering therein, combined with a concomitant checking of selfish desires. Our desires, our life-energy of Eros, can be purified through our attention to God, or some magnetic Good unescapably active in our lives. An appreciation or image of necessity of law of nature can exhibit the futility of selfish purposes. This insight could lead to haughty stoicism or detached passivity. ... Simone Weil connects necessity with a spiritual obedience prompting purification and love. She stays with the reality (the truthful experience) of suffering, affliction, malheur, seeing this as a kind of absolute condition capable of spiritual use. Obedience is the freedom wherein the good man spontaneously helps and serves others. Suffering remains but accompanied by a kind of passion, a high Eros, or purified joy, which is the vision of good itself which comes about when, or brings it about that, selfish desires, and the distress involved in their frustration, are removed. We can then see the world, nature and its laws, in the light of the good, and experience a purified suffering which is a *unique* form of rapture. In obedience we can see the whole cosmos in this light and take an inspired joy in *its* obedience, rather as we can then experience (the one thing might image the other) a purified (not self-satisfied) ‘sublime’ emotion when watching a stormy sea.”⁶¹³

Durch seine magnetische Kraft reinigt das Gute das Begehren, das seiner Anziehung folgt, und gibt ihm eine neue Richtung: “Good exerts a magnetism which runs through the whole contingent world, and the response to that magnetism is love.”⁶¹⁴ Deswegen kann man die Konzeption der Moral, die Murdoch vorschlägt, auch als eine – gänzlich unesoterische und von jeder Bindung an ein Glaubensbekenntnis oder eine Religionsgemeinschaft freie – praktische Form von Mystik⁶¹⁵ verstehen, deren Quelle die Liebe zum Guten ist. Der Mystiker im Sinne Murdochs ist aber nicht jemand, der in einer ‚Hinterwelt‘ lebt. Er ist vielmehr derjenige, der die Wirklichkeit des ‚hier-und-jetzt‘ in seiner ganzen Fülle auszus schöpfen versucht. Wie man sich diesen Versuch, einer tiefgreifenden Vergegenwärtigung der Wirklichkeit vorzustellen hat, erzählt Murdoch in unzähligen Geschichten in ihren Romanen. So mündet z.B. in *The Unicorn* die plötzliche (aber noch sehr oberflächliche) Einsicht des Existenzialisten Edingham Cooper in das Geheimnis und den Sinn des menschlichen Lebens in die Direktive: “... to look and to look until one exists no more”⁶¹⁶. Und er fügt erläuternd hinzu: “... with the death of the self the world becomes quite auto-

⁶¹² M 496.

⁶¹³ M 109.

⁶¹⁴ M 343.

⁶¹⁵ Vgl. dazu folgende Aussage: “There are good modes of attention and good objects of attention. ... Faced with difficult problems or terrible decisions we may feel the need, not so much of a sudden straining of unpractised will-power, but of a calm vision, a relaxed understanding, something that comes from a deep level. This darkness must be stirred and fed, as the deep mind of the artist is fed intuitively by his experience. There is a ‘moral unconscious’. This is how morality leads naturally into mysticism and has a natural bond with religion. (By religion I mean a religious attitude and form of life, not a literalistic adherence to a particular dogma.)” (M 301.) Von ‚praktischer Mystik‘ kann man – streng genommen – erst dann sprechen, wenn die Notwendigkeit bzw. die Gewissheit der Vision des Guten in ganz konkreten Einzeldingen unmittelbar präsent ist, indem sie z.B. in den Bedürfnissen anderer wahrgenommen wird: “At the highest level this is practical mysticism, where the certainty and the absolute appears incarnate and immediate in the needs of others.” (M 430.)

⁶¹⁶ MURDOCH 1963, 198.

matically the object of a perfect love”⁶¹⁷. Das ist vielleicht eine der kürzesten Beschreibungen dessen, was Murdoch unter ‚praktischer Mystik‘ versteht.

Schließen möchte ich diesen Abschnitt, in dem ich versucht habe, ein Gesamtbild der Ethik Murdochs in Abgrenzung zu der Kants zu skizzieren, mit ein paar Bemerkungen zu ihrem Menschenbild und ihrem Moralbegriff. Ganz offenkundig geht es Murdoch mit ihrer Konzeption der Moralphilosophie um mehr als ein paar unterschiedliche Akzentsetzungen technischer Natur. Wenn man ihren Entwurf mit dem Kants vergleicht, der die moderne Moralphilosophie so nachhaltig geprägt hat, stellt man fest, dass ihm ein ganz anderes Menschenbild zugrunde liegt. Ganz deutlich wird das, wenn Murdoch im Anschluss an eine Diskussion der in ihrem philosophischen Umfeld vorherrschenden Handlungstheorie, die auf den Willen des Handelnden und seinen Bezug zu einer – was ihre moralisch relevanten Merkmale anbelangt – angeblich leicht verständlichen empirischen Welt abhebt, die Forderung ausspricht: „... we have to accept a darker, less fully conscious, less steadily rational image of the dynamics of the human personality.”⁶¹⁸ Im Unterschied zum empiristisch-behavioristisch geprägten Bild des Menschen kennzeichnet sie ihres als ‚Natural Law Picture‘. Auf was es ihr bei dieser Kategorisierung ankommt, wird deutlich, wenn sie es der konkurrierenden Konzeption kontrastierend gegenüberstellt:

“On the Liberal view we picture the individual as able to attain by reflection to complete consciousness of his situation. He is entirely free to choose and responsible for his choice. His morality is exhibited in his choice, whereby he shows which things he regards as valuable. The most systematic exposition of modern Liberal morality is existentialism. Contrast the Natural Law picture. Here the individual is seen as moving tentatively vis-à-vis a reality which transcends him. To discover what is morally good is to discover that reality, and to become good is to integrate himself with it. He is ruled by laws which he can only partly understand. He is not fully conscious of what he is. His freedom is not an open freedom of choice in a clear situation; it lies rather in an increasing knowledge of his own real being, and in the conduct which naturally springs from such knowledge.”⁶¹⁹

Wenn es so etwas wie eine anthropologische Grundintuition gibt, die für so ziemlich alles, was Murdoch geschrieben hat, die Leitidee ist und die auch maßgeblich ihren Begriff der Moralphilosophie prägt, dann kommt sie in folgender Aussage zum Ausdruck: “Man is a creature who makes pictures of himself and then comes to resemble the picture. This is the process which moral philosophy must attempt to describe and analyse.”⁶²⁰ Demgemäß verdichtet sich ihr Haupteinwand gegen rivalisierende Theorien in folgender formaler Aussage, die sich gegen Hampshires Menschenbild richtet, das in vielen Punkten den Hauptstrom der modernen Ethik repräsentiert: “I do not think people *ought* to picture themselves in this way.”⁶²¹ Inhaltlich kritisiert sie vor allem den fehlenden Sinn für das Geheimnisvolle im menschlichen Leben.⁶²² Sie meint, dass dieser Mangel Grund genug ist (und ver-

⁶¹⁷ MURDOCH 1963, 198.

⁶¹⁸ EM 334 (*The Idea of Perfection*). Vgl. dazu auch folgende Textpassage gleich am Anfang von *Against Dryness*: “We live in a scientific and anti-metaphysical age in which the dogmas, images, and precepts of religion have lost much of their power. We have not recovered from two wars and the experience of Hitler. We are also the heirs of the Enlightenment, Romanticism, and the Liberal tradition. These are elements of our dilemma: whose chief feature, in my view, is that we have been left with far too shallow and flimsy an idea of human personality.” (EM 287.)

⁶¹⁹ EM 70 (*Metaphysics and Ethics*).

⁶²⁰ EM 75 (*Metaphysics and Ethics*).

⁶²¹ EM 306 (*The Idea of Perfection*).

⁶²² Diese Kritik formuliert sie bereits in ihrem ersten Buch, ihrer Monographie über Sartre (*Sartre: Romantic Rationalist*): “Sartre as Cartesian solipsist seems especially to exhibit a lack of any lively sense of the mystery and contingent variousness of individuals, even of the individuality of his subject whom he presents with such dramatic simplicity. By now the metaphysician has said his final farewell to the

mutlich auch der wichtigste Grund), um das, was Schriftsteller, Künstler oder Philosophen über den Menschen sagen, als unwahr zu qualifizieren. So schrieb sie bereits 1950 in einer Auseinandersetzung mit der existentialistischen Romanform, die viele Parallelen zur ihrer Auseinandersetzung mit existentialistischen Moralkonzeptionen hat: "This fact alone, that there is no mystery, would falsify their claim to be true pictures of the situation of man."⁶²³ Kennzeichnend für ihr eigenes Menschenbild und die daraus resultierende Moralauffassung ist die Überzeugung, dass sich ganz entscheidende Prozesse im Menschen jenseits dessen ereignen, was wir – jedenfalls zum Zeitpunkt, da sie sich ereignen – klar und deutlich verstehen können und dass das ‚Schauen‘ – als das der geheimnisvollen Rätselhaftigkeit menschlichen Lebens angemessene Verhalten – im guten Leben deshalb wichtiger ist als transparente Denkprozesse, in denen sich ein klares Verstehen abzeichnet: "Where virtue is concerned we often apprehend more than we clearly understand and we grow by looking."⁶²⁴ Anthropologisch gewendet heißt das: "To be a human being is to know more than one can prove, to conceive of a reality which goes 'beyond the facts' in these familiar and natural ways."⁶²⁵ Und diese Verlagerung des anthropologischen Schwerpunkts führt dann auch unweigerlich zu einem anderen Bild der Welt. Durch die veränderte Einstellung und das veränderte Erleben des moralischen Subjekts gewinnt die Welt an spiritueller Lebendigkeit und spirituellem Gehalt: "... the whole world as spiritually alive and significant"⁶²⁶. Deshalb ist es nicht erstaunlich, dass auch der Moralbegriff Murdochs ganz anders ausfällt als der kantische, für den das Handeln nach allgemeinen Prinzipien der Vernunft kennzeichnend ist. Ich greife zwei charakteristische Textpassagen heraus:

"Life is a spiritual pilgrimage inspired by the disturbing magnetism of *truth*, involving *ipso facto* a purification of energy and desire in the light of a vision of what is *good*. The good and just life is thus a process of clarification, a movement toward selfless lucidity, guided by ideas of perfection which are objects of *love*."⁶²⁷ – "Morality, as the ability or attempt to be good, rests upon deep areas of sensibility and creative imagination, upon removal from one state of mind to another, upon shift of attachment, upon love and respect for the contingent details of the world."⁶²⁸

Ob es eine echte Verständigung und eine Einigung zwischen Vertretern einer Moralkonzeption gibt, die wie Murdoch davon ausgehen, dass es sich beim moralischen Leben um etwas handelt, was bei genauem Hinsehen äußerst komplex und vielgestaltig ist, und Repräsentanten einer Konzeption, deren methodisches Leitprinzip das der Einfachheit und Einheitlichkeit ist, daran äußert Murdoch am Ende von *Vision and Choice in Morality* Zweifel und bringt sie mit einem Unterschied im Menschenbild in Verbindung, der die tiefste Wurzel dieser Divergenz moralphilosophischer Entwürfe zu sein scheint: "There is perhaps in the end no peace between those who think that morality is complex and various, and those who think it is simple and unitary, or between those who think that other people are usually hard to understand and those who think they are usually easy to understand. All one can do is try to lay one's cards on the table."⁶²⁹ Die verschiedenartigen Menschenbilder artikulieren sich in gänzlich unversöhnlichen Epistemologien: "There is surely an important and

messy accidental world of the novel, so full of encounters and moral conflicts and love." (RR 20–21.) Und diese Kritik wendet sie später in wichtigen Aufsätzen gegen die ganze Tradition des romantischen Individualismus. In ihrer Metaphysikkonzeption spielt das Kontingente und Zufällige eine wichtige Rolle.

⁶²³ EM 115 (*The Existentialist Hero*).

⁶²⁴ EM 324 (*The Idea of Perfection*).

⁶²⁵ EM 199 (*The Darkness of Practical Reason*).

⁶²⁶ M 307.

⁶²⁷ M 14.

⁶²⁸ M 337.

⁶²⁹ EM 98 (*Vision and Choice in Morality*).

philosophically interesting difference between the man who believes that moral values are modes of empirically describable activity which he endorses and commends and the man who believes that moral values are visions, inspirations or powers which emanate from a transcendent source concerning which he is called on to make discoveries and may at present know little.”⁶³⁰

⁶³⁰ EM 96 (*Vision and Choice in Morality*).

2.2 Autonome Vernunft oder moralische Sehkraft? Wo trennen sich die Wege von Kant und Murdoch?

Der Hinweis auf die außerordentliche Komplexität und Vielfalt des moralischen Lebens⁶³¹ in Verbindung mit einem Plädoyer für ein insgesamt ‚dunkleres‘ Menschenbild als das etwa der neokantischen⁶³² Moralphilosophie und eine Epistemologie, die dieser ‚Dunkelheit‘ gerecht wird⁶³³, ist m.E. eines der wichtigsten Anliegen der Moralphilosophie Murdochs. Und deshalb überrascht es zunächst einmal nicht, dass in ihren frühen Schriften zur Ethik jener Bereich der Moral ziemlich unbeachtet bleibt, dessen Kennzeichen eine Form von Objektivität ist, die mit Elementen der Diskursivität, der intersubjektiven Transparenz und der Allgemeingültigkeit einhergeht.⁶³⁴ Hier scheint Murdoch der Moral des erotischen Strebens nach Vollkommenheit und des damit verbundenen kontinuierlichen spirituellen Wandels eindeutig den Vorrang gegenüber einer Moral der Prinzipien und Pflichten einzuräumen. Aber in ihrem Hauptwerk *Metaphysics as a Guide to Morals* nimmt sie diesbezüglich eine deutliche Akzentverschiebung vor. Hier finden sich nun auch eindringliche Hinweise auf die Notwendigkeit und die Bedeutung von Prinzipien in Form von Axiomen und Pflichten⁶³⁵, an denen sich unser moralisches Handeln orientieren muss. Moralische Verpflichtung und ‚spirituelle Pilgerreise‘, wie Murdoch das unablässige Streben nach größerer Vollkommenheit durch eine Klärung unserer Sicht der Wirklichkeit auch gerne nennt, werden jetzt als zwei, wenngleich nicht gänzlich voneinander getrennte, so doch in hohem Maße eigenständige und irreduzible Phänomene des sittlichen Lebens gekennzeichnet⁶³⁶ und insofern besser gegeneinander ‚ausbalanciert‘⁶³⁷, als beiden ein Bereich des

⁶³¹ Vgl. dazu auch folgende methodologische Bemerkung Murdochs: “A calm reflective realism about morals suggests a large complex picture which is outlined and underlined in a normative manner and cannot otherwise be adequately presented.” (M 494–495.)

⁶³² Auch das Menschenbild der Ethik Kants ist bemerkenswert ‚dunkel‘, weil es davon ausgeht, dass dem Menschen die tiefsten Beweggründe für sein Handeln aus prinzipiellen Gründen verborgen bleiben. So schreibt er z.B.: „... 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.“ (MS VI: 392; vgl. auch GMS IV: 407.) Die außerordentliche moralphilosophische Bedeutung, die Kant dieser These beimisst, unterscheidet ihn von Kantianern wie Hare oder Hampshire. (Das ist ein Unterschied, den Murdoch deutlich gesehen hat: Vgl. z.B. ANTONACCIO 2000, 104.) Und deshalb spreche ich hier vom Menschenbild der neokantischen Moralphilosophie.

⁶³³ Nicht umsonst trägt ein wichtiger Aufsatz Murdochs, der sich mit der neokantischen Moralphilosophie auseinandersetzt, den Titel *The Darkness of Practical Reason* (EM 193–202).

⁶³⁴ Trotz meiner Kritik an diesem Defizit möchte ich keineswegs behaupten, dass diese Form der Objektivität die einzige ist. Eine objektive Gültigkeit kommt auch dem Urteil des *phronimos* (vgl. EN VI) zu, obgleich deren Kriterien andere sind.

⁶³⁵ In Abgrenzung zum Pflichtbegriff bestimmt Murdoch den Begriff des Axioms folgendermaßen: “The developed concept of ‘axioms’ belongs to fairly recent history and is important both in itself and as a clarification of thinking about politics. It is a matter of history when and why something comes to be axiomatic. This is not to say that axioms are merely relative. This is practical morals right up against it. Axioms are designed to be strict and sweeping, ignoring national, racial, etc., barriers. They are connected with justice and with rights, and are essentially of great generality. (Life, liberty and the pursuit of happiness.) They are not to be confused with Kantian statements of duty which may also be very general in form; axioms belong in the Hobbesian rough-and-tumble of the field of ‘political morality’, which of course has its connections with ‘private morality’, but is properly to be distinguished.” (M 493.)

⁶³⁶ Auf Murdochs Verhältnisbestimmung von ‚Pilgerreise‘ und ‚moralischer Verpflichtung‘, die einerseits eine deutliche Trennung der beiden Bereiche des sittlichen Lebens fordert, aber eine vollständige

menschlichen Lebens zugewiesen wird, in dem es das vorrangige ist. Und wenn man von ihrem Hauptwerk zurückschaut und nach dem Grund für die erwähnte Einseitigkeit in den frühen Schriften fragt, bietet sich die Erklärung an, dass sie damit einen Gegenentwurf lancieren wollte, der sich deutlich von einer ‚eindimensionalen‘ Moralkonzeption des neokantisch-existentialistischen Typs abhebt, die das sittliche Leben auf das Befolgen von Regeln und entsprechende Willensakte verkürzt. Solche Gegenentwürfe bergen aber, so notwendig sie mitunter sind, bekanntlich die Gefahr in sich, aus einer Einseitigkeit in die entgegengesetzte zu führen. Für die Spätphilosophie Murdochs gilt jedenfalls die – sich gegen derartige Einseitigkeiten richtende – Warnung Putnams, wonach die ausschließliche Orientierung an *einem* Bild des sittlichen Lebens Gefahren in sich birgt⁶³⁸, sicher nicht mehr. Vielmehr findet sich in ihrem Hauptwerk ein sehr differenziertes und komplexes Gesamtbild der Moralität⁶³⁹, das anhand verschiedener Leitbegriffe (Eros, Pflicht, Axiom) versucht, das sittliche Leben in seiner ganzen Vielfalt und Heterogenität zu skizzieren, indem es das ‚Kraft- und Spannungsfeld‘ beschreibt, das durch das Zusammenspiel der damit gekennzeichneten Formen der sittlichen Existenz entsteht.⁶⁴⁰ Ob es *ausreichend* differenziert ist, um tatsächlich allen wichtigen Dimensionen des sittlichen Werts gerecht zu werden, ist eine andere Frage. Und als Antwort darauf möchte ich am Ende dieses Abschnitts aus kantisch-aristotelischer Perspektive eine Revision vorschlagen. Bei dem nun folgenden Vergleich von Murdoch und Kant werde ich mich von den Begriffen ‚Deontologie‘, ‚Teleologie‘, ‚Primat des Richtigen‘ und ‚Primat des Guten‘ leiten lassen, die bereits bei der Exposition des epistemologischen Fundaments der kantischen Moralphilosophie eine wichtige Rolle gespielt haben. Zwar bin ich mir bewusst, dass der Gebrauch dieser ‚Etiquetten‘ nicht unproblematisch ist, weil er bei der Darstellung der einen Moraltheorie durch-

Zweiteilung vermeidet, indem sie einen Zwischenbereich mit einer wichtigen Brückenfunktion aufbaut, komme ich im Folgenden noch ausführlich zu sprechen.

⁶³⁷ Ich spreche hier vom ‚gegenseinander Ausbalancieren‘, um die Bedeutung der folgenden Aussage Antonaccios, die auf *Metaphysics as a Guide to Morals* Bezug nimmt, deutlicher hervorzukehren: „... in her latest work, it is clear that Murdoch wants to balance the two aspects of morality more evenly.“ (ANTONACCIO 1996, 131.) Wenn hier vom ‚gleichmäßigeren Ausbalancieren‘ die Rede ist, dann bezieht sich diese Metapher nur auf das Verhältnis der beiden *Aspekte* bzw. *Bereiche* der Ethik (‚Pflicht‘ und ‚Pilgerreise‘) zueinander. Es soll damit, so jedenfalls muss Antonaccio m.E. verstanden werden, nicht gesagt werden, dass es einen Konflikt zwischen *einzelnen* Pflichten und dem spirituellen Wandel geben kann, der gegebenenfalls durch Ausbalancieren zu lösen ist. Wenn die Rede von Pflichten nämlich mehr also eine bloße *façon de parler* sein soll, muss gelten: Wo bestimmte Pflichten greifen, kommt höchstens noch eine Pflichtenabwägung (bzw. Güterabwägung) mit anderen, nachweislich gleichrangigen Pflichten (bzw. Gütern) in Frage, obgleich für die Entscheidung darüber, ob und – wenn ja – welche Pflichten greifen, mitunter ein *iudicium ultimo-practicum* nötig ist. Die Rede vom gleichmäßigeren Ausbalancieren betrifft also nur das Verhältnis zweier Bereiche der Ethik zueinander. Keinen Gebrauch sollte man von ihr in jenem Bereich der Ethik machen, in dem es um das Verhältnis bestimmter Pflichten zueinander geht. Hier spricht man besser von Regeln und ihren Ausnahmen, wobei die zulässigen Ausnahmen deutlich einzugrenzen sind, um den Eindruck zu vermeiden, dass alles nur eine Sache der ‚Balance‘ sei. (Vgl. PUTNAM 1990, 195.) Da das Phänomen des spirituellen Wandels also in einen ganz anderen *Wertbereich* gehört, kann es auch nicht mit einzelnen Pflichten in Konflikt geraten.

⁶³⁸ „... there are dangers in becoming wedded to just one picture of our moral life ...“ (PUTNAM 1990, 196.)

⁶³⁹ Murdoch versucht ein Gesamtbild der Ethik zu skizzieren. Dieses Vorhaben darf aber nicht als Versuch verstanden werden, eine umfassende systematische Lösung für alle ethischen Fragen anzubieten: “My moral energy is a function of how I understand, see, the world. There is continual strife in the deep patterns of desire. There are many ways in which people become better, all kinds of inspirations and illuminations, points of clarity and rays of grace. What is objective here, what is subjective? Concepts, truth, reason, love, may seem to us sometimes as ‘our own’, sometimes as external judges. I do not think philosophy can establish any closely knit system here. As Kant and Schopenhauer point out, a complete ‘solution’ is precluded by our finite nature. The word ‘dialectic’ which may suggest such system, should thus be used with care or avoided.” (M 293–294.)

⁶⁴⁰ Vgl. M 492. Murdoch nennt eine weitere, vierte Dimension dieses ethischen Kraftfelds, die sie im Anschluss an Simone Weil *Void* nennt. (Vgl. Kapitel 18 von *Metaphysics as a Guide to Morals*.)

aus hilfreich sein mag, bei der einer anderen aber nicht. Bei dem nun anstehenden Vergleich sind sie aber m.E. deshalb von Nutzen, weil sie dabei helfen, einige Punkte aufzuspüren und zu markieren, an denen Kant und Murdoch bezüglich ihrer Gesamtkonzeption der Ethik übereinstimmen oder divergieren.

Sowohl die Ethik Kants als auch die Murdochs gehen von einem Anspruch aus, der mit Notwendigkeit ergeht und Gehorsam verlangt. Demzufolge ist die Moralität kein empirisches Phänomen unter anderen, sondern ein Faktum *sui generis*. Metaethisch würde ich deshalb beide Konzeptionen als deontologisch klassifizieren, weil sich die Eigenart des Sittlichen in ihnen nicht in der Forderung nach Maximierung eines außermoralisch Guten⁶⁴¹ erschöpft, sondern dem moralischen Handeln⁶⁴² ein genuin *intrinsischer*, d.h. aus keinem außermoralischen Gut ableitbarer Charakter zugesprochen wird. Folgende Aussage über den Zweckbegriff scheint mir ein deutliches Indiz dafür zu sein, dass auch Murdochs Position als deontologisch einzustufen ist:

“The Good has nothing to do with purpose, indeed it excludes the idea of purpose. ‘All is vanity’ is the beginning and the end of ethics. The only genuine way to be good is to be good ‘for nothing’ in the midst of a scene where every ‘natural’ thing, including one’s own mind, is subject to change, that is, to necessity. That ‘for nothing’ is indeed the experienced correlate of the invisibility or non-representable blankness of the idea of Good itself.”⁶⁴³

Ogleich Murdoch also – wie ich im letzten Abschnitt dargelegt habe – den für die Ethik relevanten Phänomenbereich im Vergleich mit Kant, der mit den Begriffen ‚Pflicht‘ und ‚Neigung‘ operiert, um den vernünftig-autonomen Charakter moralischen Handelns hervorzuheben, viel weiter fasst, indem sie ihn mit den Worten ‚Liebe zum Guten‘⁶⁴⁴ umschreibt, behauptet auch sie, dass es sich bei dem übergeordneten, Moral-konstituierenden Anspruch zweiter Ordnung um einen kategorischen, nicht um einen hypothetischen handelt:

“Morality is not one empirical phenomenon among others. Morality and demythologised religion are concerned with what is absolute, with unconditional structure, with what cannot be ‘thought away’ out of human life, what Plato expressed in the concept of the Form of the Good, and Kant in the Categorical Imperative. What is in question here is something unique, of which the traditional idea of God was an image or metaphor and to which it has certainly been an effective pointer.”⁶⁴⁵ – “... our general awareness of good, or goodness, is with us unreflectively all the time, as a sense of God’s presence, or at least existence, used to be to all sorts of believers. The proof concerns the unique nature of moral perfection, as contrasted with the relative means-to-an-end (hypothetical) ‘perfection’ of existing things. We easily distinguish moral from functional uses of ‘good’, in Kantian terms we recognize categorical imperatives.”⁶⁴⁶

⁶⁴¹ Ich hatte bereits darauf hingewiesen, dass das, was man sich unter dem Guten vorstellt, sehr unterschiedlich ausfallen kann: Glück, Vollkommenheit, Konformität mit der Ordnung der Natur, Verwirklichung des Willens Gottes etc.

⁶⁴² Der Begriff des moralischen Handelns wird von Kant und Murdoch z.T. unterschiedlich bestimmt. Bei Kant gehören zum moralischen Handeln nicht nur Entscheidungsakte (eine Engführung des Handlungsbegriffs, die Murdoch den Neokantianern vorwirft), sondern auch die Reflexionen über die Maximen unseres Handelns. Bei Murdoch beginnt moralisches Handeln bereits bei der Klärung unserer Sicht der Wirklichkeit am Leitfaden ästhetisch-moralischer Begriffe: “... the continuous detailed conceptual pictorial activity whereby (for better or worse) we make and remake the ‘world’ *within which* our desires and reflections move, and out of which our actions arise ...” (M 324.)

⁶⁴³ EM 358 (*On ‘God’ and ‘Good’*). Vgl. dazu auch die Aussage: “Morality ... is right up against the world ...” (M 324.)

⁶⁴⁴ Vgl. z.B. M 496.

⁶⁴⁵ M 412.

⁶⁴⁶ M 509.

Wenn Murdoch also im Unterschied zu Kant einen gewissen, noch genauer zu bestimmenden Primat des Guten fordert, dann ist damit jedenfalls nicht gemeint (was eine oberflächliche Lektüre ihrer Texte vielleicht nahe legt, die sich von Murdochs Gebrauch ästhetischer Kategorien täuschen lässt⁶⁴⁷), dass ihre Moralphilosophie beim unbestimmten menschlichen Streben nach einem guten und erfüllten Leben im weiten subjektiven Sinne ansetzt und den moralischen Anspruch einfach als Aufforderung zur Kultivierung dieses Wertebereichs versteht. Sowohl Kant als auch Murdoch sind unter metaethischer Rücksicht Deontologen.

In Verbindung mit der Ethik Kants habe ich außerdem von einem – zunächst ebenfalls metaethisch zu verstehenden – Primat des Richtigen im Sinne der epistemischen Priorität eines apriorisch-formalen Moralgesetzes gesprochen, das den Willen vorgängig zu jeder Ausrichtung auf Ziele bestimmt, weswegen die kantische Ethik (metaethisch, nicht handlungstheoretisch⁶⁴⁸) durch einen Vorrang der Norm gegenüber dem Ziel geprägt ist, der dann auch im Bereich der normativen Ethik Gültigkeit hat. Gilt das auch für die Moralphilosophie Murdochs? Bei der Beantwortung dieser Frage scheiden sich m.E. die Geister von Kant und Murdoch. Da Murdoch selbst die Frage in dieser Form aber nicht stellt, ist sie nicht mit einem einfachen ‚ja‘ oder ‚nein‘ zu beantworten. Vielmehr verlangt ihre Beantwortung eine sorgfältige Interpretation der relevanten Texte, der ich mich jetzt zuwenden werde. Dabei will ich zunächst einmal versuchen, die wenigen Bemerkungen, die Murdoch – weit verstreut über ihr Gesamtwerk – hierzu macht, so zu ordnen, dass ihre Position in dieser Frage so kohärent und stark wie möglich wird. Da sie aber an einigen neuralgischen Punkten m.E. nicht den nötigen Grad an Klarheit erreicht, der für eine Bewertung erforderlich ist, werde ich zu diesem Zweck auch auf explikative Begriffe zurückgreifen, von denen Murdoch selbst keinen Gebrauch macht.⁶⁴⁹

Ich hatte bereits darauf hingewiesen, dass Murdoch den unbedingten Anspruch mit anderen Bildern beschreibt als Kant⁶⁵⁰, also nicht mit dem Bild eines dem Willen inhärenten Moralgesetzes. Sie steht dem Begriff des vernünftigen Willens (vor allem dann, wenn er wie z.B. im Existentialismus der ihm von Kant gegebenen metaphysischen Bestimmung entkleidet wird⁶⁵¹) wegen der mit ihm verbundenen Gefahr einer Reduktion des sittlichen Lebens auf vereinzelte Regel-geleitete Willensakte in Entscheidungssituationen äußerst skeptisch gegenüber. Stattdessen betont sie – wie wir gesehen haben –, dass es in weiten Teilen⁶⁵² des sittlichen Lebens um ein Verstehen und Erkennen geht, also um eine Anstren-

⁶⁴⁷ Die Moral orientiert sich nach Auffassung Murdochs an metaphysischen Leitvorstellungen ästhetischer Natur.

⁶⁴⁸ Kants Moralphilosophie ist unter metaethischer Rücksicht deontologisch, d.h. der moralische Status einer Handlung bemisst sich ihr zufolge an ihrer intrinsischen Natur, nicht an ihren Folgen. Aber unter handlungstheoretischer Rücksicht ist Kants Moralphilosophie teleologisch. (Vgl. SULLIVAN 1989: 308, Endnote 6.)

⁶⁴⁹ Den einzigen – mir bekannten – Versuch einer interpretativen Klärung von Murdochs Position in dieser Frage hat bislang Maria Antonaccio unternommen. (Vgl. ANTONACCIO 2000, 153ff.) Ihre äußerst anregende Deutung hat aber m.E. dieselbe Schwäche wie die Primärtexte, auf die sie sich bezieht: Sie vermeidet es an ganz entscheidenden systematischen Punkten, harte Fragen zum epistemologischen Fundament der normativ-verpflichtenden Elemente der Ethik zu stellen.

⁶⁵⁰ Ein für die Konzeption Murdochs ganz zentrales Bild kommt in der folgenden Aussage zum Ausdruck: "The truth-seeking mind is magnetised by an independent transcendent multimodal reality." (M 301.)

⁶⁵¹ Vgl. M 494.

⁶⁵² Das kognitiv-konative Streben des Eros ist nach Meinung Murdochs nicht nur – wie wir noch sehen werden – im sittlichen Leben in einem bestimmten Sinne epistemisch grundlegender als alle Prinzipien, sondern repräsentiert auch den größten Bereich dessen, was wir uns unter dem moralischen Leben vorstellen: "What I have called Eros pictures probably a greater part of what we think of as 'the moral life'; that is most of our moral problems involve an orientation of our energy and our appetites." (M 497.) Und dementsprechend fällt ihr Bild der Moral aus. Am Ende von *Metaphysics as a Guide to Morals*

gung kognitiver Natur, die allerdings unlösbar mit den konativen Schichten des Menschen verbunden ist. Ungeachtet dessen erkennt aber auch Murdoch bereits in ihren frühen Schriften ganz selbstverständlich einen Bereich des sittlichen Lebens an, in dem von der individuellen Substanz eines Menschen, die in anderen Lebensbereichen unter keinen Umständen vernachlässigt werden darf, weil sie dort für das sittliche Handeln maßgeblich ist, weitgehend abstrahiert wird und nur ein ‚jedermann‘ angesprochen wird, der ohne tief-schürfende Reflexionen seine Pflicht tut. Das wird besonders in einem Abschnitt deutlich, in dem sie sich gegen das oberflächliche Missverständnis verteidigt, dass es ihr um eine Moral der reinen Innerlichkeit geht, in der Handeln und tatkräftiges Engagement in der öffentlich-politischen Sphäre bedeutungslos oder zumindest sekundär sind:

“I have several times indicated that the image which I am offering should be thought of as a general metaphysical background to morals and not as a formula which can be illuminatingly introduced into any and every moral act. There exists, so far as I know, no formula of the latter kind. We are not always the individual in pursuit of the individual, we are not always responding to the magnetic pull of the idea of perfection. Often, for instance when we pay our bills or perform other small everyday acts, we are just ‘anybody’ doing what is proper or making simple choices for ordinary public reasons; and this is the situation which some philosophers have chosen exclusively to analyse. Furthermore, I am well aware of the *moral* dangers of the idea of morality as something which engages the whole person and which may lead to specialised and esoteric vision and language. Give and take between the private and the public levels of morality is often of advantage to both and indeed is normally unavoidable. ... I would not be understood, either, as suggesting that insight or pureness of heart are more important than action: the thing which philosophers feared Moore for implying. Overt actions are perfectly obviously important in themselves, and important too because they are the indispensable pivot and spur of the inner scene. The inner, in *this* sense, cannot do without the outer.”⁶⁵³

Wichtig in diesem Abschnitt ist zum einen der Hinweis Murdochs, dass das platonische Bild, mit dem sie das kontinuierliche erotische Streben nach dem Guten beschreibt, kein Prinzip propagiert, mit dem sich formelhaft das Ganze des sittlichen Lebens fassen lässt. Zwar bezieht sich das, was sie mit diesem Bild (bzw. diesen Bildern) beschreibt, tatsächlich auf das Ganze des sittlichen Lebens, aber nur in dem Sinne, dass es einen allgemeinen metaphysischen *Hintergrund* dazu konstituiert.⁶⁵⁴ Im Vordergrund des Bildes, davon geht Murdoch bereits in ihren frühen Schriften ganz selbstverständlich aus, mögen ganz andere Begriffe (Regel, Prinzip, Pflicht, Wille, Entscheidung etc.) eine wichtige Rolle spielen. Zum anderen ist die Unterscheidung zu beachten zwischen innen und außen, zwischen Privatem und Öffentlichem, zwischen dem Kognitiv-Reflexiven und dem Axiomatischen, zwischen dem Partikulären und dem Allgemeinen, zwischen dem (‚tiefen‘, ‚dichten‘⁶⁵⁵) Persönlichen und dem Abstrakten, die sich in dieser Textpassage abzeichnet. Das sind begriffliche Gegensätze, die sich wie ein roter Faden durch ihr Hauptwerk ziehen und auf eine deutliche (aber nicht vollständige) Trennung von privater und politischer Moral⁶⁵⁶ in ihrer Konzeption der Ethik hinweisen. Anthropologisch manifestiert sich diese Zweiteilung in der differenzierenden Rede von einerseits ‚der Person als moralisch-spirituellen Indivi-

schreibt sie rückblickend: “A large part of what I have been concerned with comes under the heading of Eros. ‘All things are full of gods.’ (Plato quoting Thales, Laws 899B.)” (M 494.)

⁶⁵³ EM 334 (*The Idea of Perfection*).

⁶⁵⁴ Genau das macht Putnam auch für die Maximenethik Kants geltend, wenn er behauptet: “The central purpose of Kant’s ethical writing ... is not to issue detailed rules at all but to give us a normative picture of the activity of arriving at such rules.” (PUTNAM 1990, 196.)

⁶⁵⁵ Vgl. dazu folgende Aussage: “These mutual coherences of the values we feel sure of, and the things we desire, develop (for good or ill) the thickening density of our lives.” (M 295.)

⁶⁵⁶ Vgl. M 367.

duum‘ und andererseits ‚der Person als Bürger und politischem Individuum‘⁶⁵⁷, wobei erstere im Privaten-Inneren ihres Bewusstseins ‚zu Hause ist‘⁶⁵⁸, an jenem ‚Ort‘ also, welcher der Ursprung einer tiefgründigen, weiten, vielfältigen und mitunter sehr individuellen Wertewelt ist, während letztere eine politische Fiktion⁶⁵⁹ darstellt, die von vielem absieht, was die individuelle Persönlichkeit eines Menschen ausmacht, aber gerade dadurch ihre außerordentliche ethische Bedeutung erlangt, weil der Begriff der politischen Person so auf einen kleinen, von Mensch zu Mensch höchstens geringfügig variierenden und deshalb unflexiblen ‚Bereich‘ der menschlichen Gesamtpersönlichkeit eingeschränkt ist, dass er (weil er allen Menschen gemeinsam ist) nicht mehr durch weitere Abstraktionen von Partikulär-Individuellem reduziert werden kann und deshalb die Unantastbarkeit bestimmter Rechte verbürgt, die fest in diesem Bereich verankert sind:

“Everyday moral decisions normally involve consideration of details; political and social reflections tend to avoid these (*de minimis non curat lex*) but are sometimes felicitously forced to notice them. As we move from generalities toward the accidental and particular we introduce muddle but also variety and space.”⁶⁶⁰ – “Religion and morality, and at certain periods art, have been thought of as having to do with an achieved inwardness, a private personal soul. But parts of human life go on in fashions which, as it might seem unavoidably, neglect the concept of the *moral* individual. For instance in politics we may banish or curtail this concept in the interests of arguing that it is not the duty of the state to make us good. That is *our* business. We distinguish the (moral) ego which retires into privacy from the (political) individual who is irreducible and has inalienable rights.”⁶⁶¹

Murdoch fehlt es m.E. in keiner Periode ihres Schaffens an dem Bewusstsein, dass die Ethik nicht ohne normative Leitvorstellungen mit einem gewissen Grad an Allgemeingültigkeit auskommt, wie sie in der Rede von unveräußerlichen Rechten, Gütern, Axiomen und (teilweise auch⁶⁶²) Pflichten zum Ausdruck kommt. Aber in systematischer Weise hat sie das Verhältnis der von ihr besonders propagierten, weil völlig vernachlässigten Ethik des erotischen Strebens zu einer Ethik der moralischen Verpflichtung erst in ihrem Hauptwerk *Metaphysics as a Guide to Morals* entfaltet, für dessen Konzeption die folgende Aussage Murdochs symptomatisch ist:

“Schopenhauer and Wittgenstein reject the Kantian concept of duty. But a realistic view of morality cannot dispense with the idea; duty is for most people the most obvious form of moral experience: Kant’s starting point. One might say that morality divides between moral obligation and

⁶⁵⁷ Vgl. M 357.

⁶⁵⁸ Ich bin mit William Schweiker und Maria Antonaccio (vgl. ANTONACCIO 2000, 157) der Meinung, dass Murdochs Hauptwerk – trotz der verwirrend vielen Exkurse – eine klare Grundstruktur hat, die uns viel über ihre Konzeption der Moralphilosophie verrät. Das erste Drittel des Buches befasst sich mit der Kunst und den ästhetischen Leitvorstellungen der *Metaphysik* (Kapitel 1–5), das zweite mit der Idee des ‚Selbst‘ und des Bewusstseins (Kapitel 6–12) und das letzte mit der Religion und der Idee des Guten (Kapitel 13–18). Und es ist kein Zufall, dass die Kapitel über das Bewusstsein (Kapitel 6–8) das Zentrum repräsentieren. Entgegen dem breiten Strom einer anti-cartesischen Moralphilosophie sieht sie im Bewusstsein den grundlegenden Modus des moralischen Seins, greift bei der Begründung dieser These aber nicht auf Descartes, sondern auf Platon zurück.

⁶⁵⁹ Vgl. dazu folgende Aussage: “Liberal political thought posits a certain fundamental distinction between the person as citizen and the person as moral-spiritual individual. We are not as real, whole, persons identical with this fictitious citizen, nor are we essentially divided between the two roles.” (M 357.)

⁶⁶⁰ M 349.

⁶⁶¹ M 350.

⁶⁶² Murdoch unterscheidet deutlich zwischen Axiomen und Pflichten, wobei Pflichten – und in diesem Fall haben sie eine gewisse Ähnlichkeit mit Axiomen, denen diese Form allerdings wesentlich zukommt – eine sehr generelle Form haben können, aber mitunter auch ein hohes Maß an Spezifität besitzen. Auf diese wichtige Distinktion komme ich im Folgenden noch ausführlich zu sprechen.

spiritual change. The good life becomes increasingly selfless through an increased awareness of, sensibility to, the world beyond the self. But meanwhile requirements and claims, which we still recognise abstractly and as it were externally, demand to be met.”⁶⁶³

In ihrem *opus magnum* finden sich zahlreiche Hinweise darauf, dass der Begriff der Pflicht in der Ethik unentbehrlich ist. Er steht für eine sittliche Forderung in Form einer moralischen Regel mit einem gewissen Grad an Allgemeinheit, die – so Murdochs Phänomenologie des Pflichtbegriffs – als eine fremde, von außen kommende, aufgrund ihrer Autorität vom gewöhnlichen Strom des Bewusstseins unabhängige Wirklichkeit erfahren wird⁶⁶⁴, welche den natürlichen Egoismus zügelt, indem sie unseren Neigungen entgegenwirkt⁶⁶⁵, u.a. auch dadurch, dass sie jeden (Aus-)Weg in eine (Pseudo-)Erklärung abschneidet⁶⁶⁶. Obgleich der Pflichtbegriff keineswegs das Ganze des sittlichen Lebens repräsentiert – wie Murdoch immer wieder betont –, sondern nur einen Teil einer viel weiteren ‚moralischen Landschaft‘, ist er für die Ethik unentbehrlich, weil er einen eigenständigen Phänomenbereich kenntlich macht, dem insbesondere wegen der unnachgiebigen Art, mit der er sich der Auflösung in angenehmere und komplexere Formen der moralischen Erfahrung widersetzt, eine große Bedeutung zukommt. Folgende Textpassagen machen das unmissverständlich deutlich:

“... the concept of duty, though not constituting the whole of morals, cannot be dispensed with.”⁶⁶⁷ – “Duty and justice must not be eclipsed. The cause of the liberation of women has depended largely upon these concepts; sometimes compassion only arrives later.”⁶⁶⁸ – “After all, it may be said, the idea of plain stark duty, so contemptuously rejected by Schopenhauer, and following him by Wittgenstein, as a mere theological survival, is also a widely recognized and surely rightly prized part of the everyday moral life. Certainly the idea of duty must not be analysed or ‘reduced’ away, though it must also be seen in a wider landscape. It would be misleading to suggest that morality could be reduced to a list, perhaps a short list, of duties. The concept of duty is *sui generis*, its separateness is an aspect of its efficacy. It is not the whole of morals, but is an essential rigidly enduring part. ... Duty is not to be absorbed into, or dissolved in, the vast complexities of moral feeling and sensibility. Love may carry us on, natural generosity, instinctive compassion, as Schopenhauer thought. But the concept of duty as moral rules of a certain degree of generality should stay in place. ... The concept [of duty] is *indispensable*, though it cannot stand alone ...”⁶⁶⁹

Es gibt allerdings eine gewisse Ambivalenz in der Art und Weise, wie Murdoch das Verhältnis des als unverzichtbar bezeichneten Pflichtbegriffs zum Streben nach Vollkommenheit durch einen kontinuierlichen spirituellen Wandel beschreibt. In manchen Textpassagen lässt sie die beiden Phänomene, aus denen sich ihrer Meinung nach das moralische Leben zusammensetzt (‚spiritueller Wandel‘ und ‚moralische Verpflichtung‘) einfach unverbunden nebeneinander stehen, etwa indem sie betont, dass wir keine Wahl im Sinne eines ‚Entweder-Oder‘ zwischen ihnen zu treffen haben, weil beide ein integraler Bestandteil des sittlichen Lebens sind, oder indem sie den unterschiedlichen Charakter der beiden kontrastiert:

⁶⁶³ M 53.

⁶⁶⁴ Vgl. M 294.

⁶⁶⁵ Vgl. M 302.

⁶⁶⁶ Vgl. M 386.

⁶⁶⁷ M 292.

⁶⁶⁸ M 300.

⁶⁶⁹ M 301–303.

“We do not ... have to choose between ‘attention’ and ‘duty’, we live with both.”⁶⁷⁰ – “There are ‘moral judgments’, which may in some ways resemble judgments in law courts, or which take place at stated times and initiate clearly visible new courses of action or the embryos of new dispositions. But there are also ways and states in which value inheres in consciousness, morality colours an outlook, light penetrates a darkness. We have senses of direction and absolute checks.”⁶⁷¹ – “Duty can appear when moral instinct and habit fail, when we lack any clarifying mode of reflection, and seek a rule felt as external. Most often perhaps we become aware of duty when it collides head-on with inclination.”⁶⁷²

In anderen Textpassagen hingegen schlägt sie eine Brücke zwischen den beiden Phänomenen und macht auf diese Weise deutlich, dass sie trotz ihrer (relativen) Selbstständigkeit nicht unverbunden nebeneinander stehen (sollen):

“Certainly the idea of duty must not be analysed or ‘reduced’ away, though it must also be seen in a wider landscape.”⁶⁷³ – “The concept [of duty] is *indispensable*, though it cannot stand alone ...”⁶⁷⁴ – “An imperfect being often feels and recognises the moral demand as external, contrary to instinct and habit, contrary to usual modes of thought. The idea of duty serves here. If thought of without the enclosing background of general and changing quality of consciousness, or moral experience, of acquired moral fabric, it may seem stark, inexplicable except as arbitrary orders given by God, or be considered as mere historically determined social rules. It may be taken to suggest that morality is an occasional part-time activity of switching on the ethical faculty on separate occasions of moral choice. But to return to an earlier metaphor, we can only move properly in a world that we can see, and what must be sought for is vision.”⁶⁷⁵

Hier wird also eine gewisse Ambivalenz des Pflichtbegriffs deutlich, die aber von Murdoch durchaus beabsichtigt ist. Während sie nämlich in ihrem Gesamtbild der Ethik, das sich an den Leitbegriffen ‚Axiom‘, ‚Pflicht‘ und ‚Eros‘ orientiert und deutlich zwischen dem privaten und dem politischen Bereich bzw. Individuum unterscheidet, den Begriff des Axioms (fast) gänzlich dem politischen Bereich zuordnet und den Begriff des Eros dem privaten, hat der Pflichtbegriff eine Brückenfunktion⁶⁷⁶ zwischen diesen beiden Bereichen und erinnert an ihre bloß relative Eigenständigkeit, weil Pflichten – in Übereinstimmung mit dem gewöhnlichen Gebrauch dieses Begriffs in der Alltagssprache – sowohl eine sehr generelle als auch eine sehr spezifische Form haben können, je nachdem, wie tief sie in der Sphäre des Inneren-Privaten-Persönlichen verwurzelt sind und an den kognitiv-konativen Suchbewegungen des Eros partizipieren:

“Someone may say, so you want to distinguish rough general rules of morality, such as constitute important inspirations and barriers in politics and public life, from a private progressive spiritual-

⁶⁷⁰ M 219.

⁶⁷¹ M 238.

⁶⁷² M 302.

⁶⁷³ M 302.

⁶⁷⁴ M 303.

⁶⁷⁵ M 303.

⁶⁷⁶ Es ist m.E. sehr verwirrend, dass Murdoch an manchen Stellen ‚moralische Verpflichtung‘ und ‚spirituelle Pilgerreise‘ einander als Gegensatzpaar gegenüberstellt und in diesem Zusammenhang den Pflichtbegriff so gebraucht, als repräsentiere er den ganzen Phänomenbereich der moralischen Verpflichtung, während sie an anderen Stellen auf die *Trias* ‚Axiom, Pflicht, Eros‘ zurückgreift, um den Gesamtbereich der Moral zu umreißen, wobei die moralischen Axiome, bei denen es sich um sehr allgemeine und unflexible moralisch-politische Regeln handelt, dann ganz in den Bereich der moralischen Verpflichtung gehören, der Pflichtbegriff hingegen einen Zwischenbereich zwischen ‚moralischer Verpflichtung‘ und ‚spiritueller Pilgerreise‘ repräsentiert, weil es sich bei Pflichten um allgemeine Regeln handelt, die eine sehr generelle Form haben können, aber – inspiriert durch die individuelle Pilgerreise – auch eine sehr persönliche ‚Färbung‘ annehmen können.

ity, connected with a total change of consciousness? Yes, but the situation is more complicated, since (political) axioms must also be distinguished from imperatives of duty.⁶⁷⁷ – “Axioms are designed to be strict and sweeping, ignoring national, racial, etc., barriers. They are connected with justice and with rights, and are essentially of great generality. (Life, liberty and the pursuit of happiness.) They are not to be confused with Kantian statements of duty which may also be very general in form; axioms belong in the Hobbesian rough-and-tumble of the field of ‘political morality’, which of course has its connections with ‘private morality’, but is properly to be distinguished.”⁶⁷⁸ – “... we are making a place for problems faced by individuals which, as it were, ‘hang in space’ and are not easily assimilated into inwardness, into the continuous daily moral work of the soul fighting its way between appearance and reality and good and evil. In this context, the general idea of axiom can seem like the general idea of duty, but is importantly distinct. There are what we call ‘public duties’ and there are ordinary duties, related to personal conduct, such as truth-telling and benevolence; and there are very difficult duties where what is public or taken for granted is scrutinised in an unusual personal situation. The idea of duty extends into a personal sphere of potentially minute and not publicly explicable detail. Here, where it loses its automatic or semi-public character, it becomes a part of what seems more like personal moral desire or aspiration, of experience and consciousness and the continuous work of Eros. ‘Duty’ is like ‘axiom’ in that it can operate as a battle flag or as a barrier, but in its effective use the concept covers an extremely wide or various area. Whereas I want to relate ‘axiom’ more narrowly to a kind of political thinking which is, for political ends of convenience and for the moral ends which ‘hang around’ political decisions, better thought of as separate from personal morals and not assimilable into that sphere. The distinction is important, and of course debatable, for instance in relation to problems about law.”⁶⁷⁹ – “A difference between what I have called ... ‘axioms,’ and the ordinary idea of duty (as ‘rules’), is that duty merges into, is organically connected with, the hurly-burly of reason-feeling, rule-desire, whereas ‘axioms’ do not and are not. One could also say that duty recedes into the most private part of personal morality, whereas axioms are instruments of the public scene.”⁶⁸⁰ – “What I mean by axioms are isolated unsystematic moral insights which arise out of and refer to a general conception of human nature such as civilised societies have gradually generated. Axioms are outside the main moral spectrum, a different and unconnected colour. ... The term ‘axiom’ points to piecemeal moral insights or principles which are active in political contexts.”⁶⁸¹

Ganz entscheidend wichtig ist diese Unterscheidung zwischen Axiomen und Pflichten in unserem Zusammenhang, in dem es um die Frage geht, ob auch Murdoch einen Primat des Richtigen kennt, aus zwei Gründen. Zum einen erklärt sie, wie Murdoch die – ihr so wichtige – deutliche Trennung zwischen privater und politischer Moral aufrechterhalten kann, ohne eine unüberbrückbare Kluft zwischen diesen beiden Bereichen aufzureißen. Durch den Pflichtbegriff kommt es zu einem “give and take between an axiomatic and abstract level, and the deeper more densely cognitive personal level of my consciousness and my world”⁶⁸². Und zum anderen ist diese Distinktion der Hintergrund für ein angemessenes Verständnis jener (äußerst vagen) Aussagen Murdochs, die vermuten lassen, dass ihre Ethik für einen Primat des Guten plädiert, was im Kontext ihrer Konzeption der Ethik bedeuten würde, dass sie dem erotischen Streben in irgendeiner, noch zu klärenden Weise die Priorität gegenüber den Moralprinzipien zuerkennt. Dazu zähle ich vor allem die folgenden beiden:

677 M 367.

678 M 493.

679 M 356.

680 M 381.

681 M 366.

682 M 391.

“I would regard the (daily, hourly, minutely) attempted purification of consciousness as the central and fundamental ‘arena’ of morality, but the nature of the world must be thought of as essentially ‘in’ this place too.”⁶⁸³ – “I certainly want to suggest that the spiritual pilgrimage (transformation-renewal-salvation) is the centre and essence of morality, upon whose success and well-being the health of other kinds of moral reaction and thinking is likely to depend.”⁶⁸⁴

Die Beantwortung der Frage, ob – und wenn ja – in welchem Sinne Murdoch für einen Vorrang des Guten eintritt, hängt von der genauen Bedeutung dieser Aussagen ab, die den spirituellen Wandel, der mittels kognitiv-konativer Reinigungsprozesse auf ein tieferes Verständnis der Wirklichkeit zielt, als ‚zentrale und grundlegende Arena‘ des moralischen Lebens und als sein ‚Zentrum und Wesensgehalt‘ bezeichnen. Wie sind sie zu verstehen? Die zweite Aussage gibt uns einen wichtigen Hinweis durch den Zusatz, dass vom Erfolg des spirituellen Wandels mit großer Wahrscheinlichkeit die Qualität anderer Formen des moralischen Verhaltens und Denkens abhängt. Zentral und fundamental ist die ‚spirituelle Pilgerreise von den Erscheinungen zur Wirklichkeit‘ demnach also deshalb, weil durch ihr Gelingen bzw. Misslingen, das verschiedene Grade kennt, die Beschaffenheit anderer sittlicher Anstrengungen entscheidend beeinflusst wird. Und auf diesem Hintergrund sind dann auch die Aussagen zu verstehen, die – wie die folgende – die politischen Axiome nicht nur am Rand dieses Kernbereichs der Moral ansiedeln, sondern außerhalb dieser Sphäre, weil zwar die Qualität ihres Gebrauchs auch von ihr abhängt, ihr normativer Gehalt und ihre Autorität (sofern es sich wirklich um politische Axiome mit einem hohen Grad an Allgemeinheit und Inflexibilität handelt und nicht um Pflichten) aber ganz und gar von den kognitiv-konativen Transformationsprozessen in diesem Zentrum unabhängig sein soll: “Axioms are outside the main moral spectrum.”⁶⁸⁵ Diese periphere Lage der Axiome soll keinerlei negative Auswirkung auf ihre normative Kraft haben: “Even if axiomatic rulings are not the *deep* centre of morality they are its effective crystallisation.”⁶⁸⁶ Murdoch verankert sie außerhalb des Bereichs des unablässigen und vielfältigen erotischen Strebens nach dem Guten, nämlich im öffentlich-politischen Raum, um ihre Autorität dadurch zu stärken. Hier wird zum Zwecke eines größtmöglichen Schutzes bestimmter Rechte von vielem abstrahiert, was das Individuum als Ganzes und Wirkliches ausmacht, nämlich von dem, was von Mensch zu Mensch variiert. Und es braucht einen gesunden Realismus, der die Grenzen des Machbaren kennt, um in diesem Bereich, dessen Gestaltung sie im Anschluss an Hobbes als „a bad job to be made the best of“⁶⁸⁷ beschreibt, im ethischen Sinne erfolgreich zu sein: “Politics remains the art of the possible, it is engineering ...”⁶⁸⁸ Die Axiome, an denen wir uns dabei orientieren, “arise out of and refer to a general conception of human nature such as civilised societies have gradually generated”⁶⁸⁹. Sie sind zwar *epistemisch* mit dem spirituellen Wandel verbunden, weil die Qualität ihrer Anwendung von der ‚Sehfähigkeit‘ von Individuen *als moralisch-spirituellen Personen* abhängt: “A morality of axioms needs the intuitive control of a more widely reflective and general morality.”⁶⁹⁰ Die besten Axiome sind nutzlos, wenn derjenige, der sie anwendet, nicht ‚sieht‘, wann und wo und wie sie anzuwenden sind. Und der Umfang, in dem ihre Anwendung

683 M 293.

684 M 367.

685 M 365.

686 M 379.

687 M 367. Außerdem zitiert sie unmittelbar im Anschluss daran zustimmend eine Aussage aus den Tagebüchern Simone Weils: “The social domain is unreservedly that of the Prince of this World. We have but one duty in regard to the social element, which is to try to limit the evil contained therein.”

688 M 390.

689 M 365.

690 M 362.

auch noch einmal durch Regeln festlegbar ist, ist begrenzt. Aber *ihren normativen Gehalt und ihre Autorität* verankert Murdoch ganz bewusst nicht in diesem Personenbegriff, sondern in einem allgemeinen Begriff der menschlichen Natur, der gemäß ihrer Trennung von Privatem und Öffentlichem in der politischen Sphäre beheimatet ist.

Murdoch bezeichnet also den spirituellen Wandel des Bewusstseins m.E. deshalb als ‚zentral und fundamental‘, weil er mit der ihm eigenen platonischen Form von Vernünftigkeit, die im Gegensatz zu Kants reiner praktischer Vernunft fest in der phänomenalen Welt der Einzeldinge verwurzelt ist und über eine weitere und tiefere anthropologisch-epistemologische Grundlage verfügt, ihrer Meinung nach *das tiefste epistemische Fundament der Normativität im menschlichen Leben* darstellt. Ohne die sich am Wahrheitsbegriff entzündende unablässige kognitiv-konative Dynamik des menschlichen Bewusstseins auf ein Absolutum in Form eines transzendenten Guten hin, die – mehr oder weniger bewusst – alle Formen von geistiger Aktivität begleitet, gäbe es keine Wertewelt und folglich auch ihre abstrakte Form der Manifestation als Axiome im Öffentlich-Politischen nicht. Weil Axiome *epistemisch* an diesem Zentrum der Normativität partizipieren, *hinsichtlich ihres normativen Gehalts und ihrer autoritativen Geltung* aber von seiner Dynamik unabhängig sein sollen, weil diese Dynamik – in der Form, wie Murdoch sie konzipiert⁶⁹¹ – eine sehr individuelle Prägung hat⁶⁹², werden sie von Murdoch außerhalb des moralischen Hauptspektrums angesiedelt.

In der moralphilosophischen Konzeption Murdochs, welche die für die Ethik konstitutive Idee der unbedingten Wirklichkeit eines reinen Guten – und genau an diesem Punkt trennen sich m.E. die Wege von Kant und Murdoch – nicht wie Kant mit seiner These vom Faktum der Vernunft an die Vorstellung eines allgemeinen vernünftigen Willens bindet, der unmittelbar von einem Moralgesetz bestimmt ist, wodurch neben anderen Dualismen⁶⁹³ eine strikte Trennung von praktischer und theoretischer Vernunft grundgelegt wird, sondern sie im Anschluss an Platon als eine transzendente Quelle versteht, deren souveräne Autorität *auf verschiedenen Ebenen unserer kognitiven und emotionalen Erfahrung* wirksam ist⁶⁹⁴, wird der unbedingte Anspruch nicht primär⁶⁹⁵ *in Form eines Moralgesetzes* erfahren, das im Konflikt zwischen Vernunft und Neigung von uns eine *Entscheidung* darüber verlangt, nach welchen *Maximen* wir handeln wollen, sondern in erster Linie *in Form eines Wahrheitsanspruchs*, der mit einer Vielzahl von transzendenten Ideen der Vollkommenheit⁶⁹⁶ einhergeht, in deren Licht wir *Individuen* (einzelne Personen und Dinge⁶⁹⁷) kraft der kognitiv-konativen Unterscheidungsprozesse des Eros (in einem genuin moralischen Sinne) *wahrnehmen* sollen, sodass wir deren unabhängige und verschiedenartige Wirklichkeit mit zunehmendem Maß an Vollkommenheit dieser durch Aufmerksamkeit

⁶⁹¹ Ich werde im Folgenden die Position vertreten, dass dieses Modell keine zufrieden stellende epistemologische Erklärung für die normative Geltung von Axiomen und allgemeinen Pflichten gibt. Aber an dieser Stelle geht es mir zunächst einmal darum, die Position Murdochs so genau wie möglich zu rekonstruieren.

⁶⁹² Antonaccio bringt das epistemologische Fundament der Ethik Murdochs auf den Punkt, wenn sie schreibt: „... the individual is the paradigmatic locus of value in ethics.“ (ANTONACCIO 2000, 106.)

⁶⁹³ Vernunft vs. Gefühl bzw. Neigung; praktische vs. pathologische Liebe; vernünftig-autonom vs. sinnlich-heteronom; aktiv-reflexiv vs. passiv-rezeptiv; noumenal vs. phänomenal; Tugend vs. Glück; kognitiv vs. konativ; Vernunft vs. Sinnlichkeit; das Wohl und Weh vs. das Gute und Böse; Klugheit vs. Sittlichkeit; die spontan-apriorischen vs. die rezeptiv-aposteriorischen Prinzipien des Denkens und Handelns.

⁶⁹⁴ Vgl. M 57.

⁶⁹⁵ Dass der unbedingte Anspruch bei Murdoch *nicht primär* in dieser Form erfahren wird, schließt selbstverständlich nicht aus, dass er in bestimmten Bereichen so erfahren wird.

⁶⁹⁶ Vgl. z.B. M 497.

⁶⁹⁷ Vgl. z.B. EM 329 (*The Idea of Perfection*). Das menschliche Individuum wird von Murdoch folgendermaßen charakterisiert: „The individual is contingent, full of private stuff and accidental rubble, and must be accepted as such, not thought of as an embryonic rational agent, or in terms of some social theory.“ (M 368.)

gesteuerten Aktivität immer besser verstehen und lieben lernen, was sich u.a. auch dadurch zeigt, dass wir ihre Wirklichkeit mit Hilfe der sekundären Moralbegriffe immer differenzierter beschreiben können. So könnte z.B. ein in hohem Maße Tugendhafter mit einer feinen moralischen Wahrnehmung die viel zu einfache Sicht der Wirklichkeit eines anderen mit dem Hinweis korrigieren: "I wouldn't call that bravery, it's just an egoistic gamble."⁶⁹⁸ Diese ‚Wahrnehmung‘ von Individuell-Partikulärem (Dinge und Personen) im Lichte allgemeiner Ideen⁶⁹⁹ ist nach Auffassung Murdochs im moralischen Leben *epistemisch grundlegender* als allgemeine Gesetze (Axiome), die in der öffentlichen Sphäre beheimatet sind. Durch die epistemisch-zeitliche Priorität⁷⁰⁰ der Aktivität des Eros gegenüber jedem – jedenfalls expliziten – Rekurs auf Prinzipien bleibt das moralische Leben fest in der konkreten Welt des Partikulären und Kontingenten verwurzelt, anstatt in eine Welt der abstrakten rationalen Ordnung zu flüchten:

"The activity of Eros is orientation of desire. Reflecting in these ways we see 'salvation' or 'good' as connected with, or incarnated in, all sorts of particulars, and not just as 'an abstract idea'. 'Saving the phenomena' is happening all the time. We do not lose the particular, it teaches us love, we understand it, we see it ..."⁷⁰¹

Es würde den Rahmen dieser Studie sprengen, Spekulationen darüber anzustellen, was der entscheidende Anstoß für Murdoch war, der schon aufgrund ihrer Biographie⁷⁰² die Bedeutung von allgemein verbindlichen Moralvorstellungen – wie sie in Gerechtigkeitstheorien zum Ausdruck kommen – nicht entgangen sein kann, eine Moralkonzeption zu entwickeln, die eine echte Alternative zu dem in der zeitgenössischen Moralphilosophie so populären neokantischen Ansatz darstellt. War es die Lektüre Platons und/oder die Simone Weils, oder ein anderer Anstoß? Als sicher darf jedenfalls gelten, dass die Auseinandersetzung mit Sartre und dem Existentialismus gleich am Beginn ihrer philosophischen Laufbahn einen wichtigen Einfluss darauf hatte, dass der ‚Wahrnehmung‘ der kontingenten Verschieden-

⁶⁹⁸ M 323.

⁶⁹⁹ Murdoch bezeichnet sie – und das ist m.E. eine notwendige logische Konsequenz aus ihrer Konzeption der Ethik, in deren Zentrum das menschliche Individuum in seiner ganzen historisch bedingten und kontingenten Besonderheit steht (als solches ist es zugleich Subjekt und Objekt des Eros) – als ‚konkrete Universalien‘: "We do not simply, through being rational and knowing ordinary language, 'know' the meaning of all necessary moral words. We may have to learn the meaning; and since we are human historical individuals the movement of understanding is onward into increasing privacy, in the direction of the ideal limit, and not back towards a genesis in the rulings of an impersonal public language. None of what I am saying here is particularly new: similar things have been said by philosophers from Plato onward; and appear as commonplace of the Christian ethic, whose centre is an individual. To come nearer home in the Platonic tradition, the present dispute is reminiscent of the old arguments about abstract and concrete universals. My view might be put by saying: moral terms must be treated as concrete universals. And if someone at this point were to say, well, why stop at moral concepts, why not claim that all universals are concrete, I would reply, why not indeed? Why not consider red as an ideal endpoint, as a concept infinitely to be learned, as an individual object of love? A painter might say, 'You don't know what 'red' means.' This would be, by a counter-attack, to bring the idea of value, which has been driven by science and logic into a corner, back to cover the whole field of knowledge." (EM 322–323, *The Idea of Perfection*.)

⁷⁰⁰ Ich spreche hier von der *epistemisch-zeitlichen* Priorität der Aktivität des Eros gegenüber allgemeinen Prinzipien, weil es sich dabei meiner Meinung nach nicht um eine epistemische Priorität *im Sinne eines höheren Grades an Gewissheit und infolgedessen normativer Geltung* handeln kann, sondern lediglich um ein *zeitliches* Vorausgehen, dem allerdings eine große moralische Bedeutung zukommt. Ob Murdoch das auch so versteht, dessen bin ich mir nicht sicher. Dies scheint mir einer jener neuralgischen Punkte zu sein, die bei ihr ungeklärt bleiben. Aber darauf komme ich in der sich an die Interpretation Murdochs anschließenden Kritik noch ausführlich zu sprechen.

⁷⁰¹ M 497.

⁷⁰² Ich denke z.B. an ihre Arbeit in belgischen Flüchtlingslagern der *United Nations Rehabilitation and Relief Association* von 1944 bis 1946.

artigkeit von Individuen und des Ungeordnet-Zufälligen in der Welt in ihrer Konzeption der Ethik und auch in ihren Romanen eine so große Bedeutung beigemessen wird. Denn der Fokus ihrer Kritik an der existentialistischen Freiheitsidee in ihrem Buch *Sartre: Romantic Rationalist* ist Sartres Begriff des Kontingenten, dessen Bedeutung Murdoch aus *moralischen Gründen* anders verstanden haben will. Von Sartre übernimmt sie den Gedanken, dass die Wirklichkeit, in der wir leben, insofern kontingent ist, als die Individuen, aus denen sie sich zusammensetzt, ‚roh‘ (*brute*) und ‚namenlos‘ sind und sich unserem Verlangen nach Form und Ordnung widersetzen. Sie entziehen sich unseren Begriffsnetzen, in die wir sie durch Sprache und Wissenschaft einzuordnen versuchen, weil sie immer mehr und anders als alle unsere Beschreibungen sind.⁷⁰³ Im Unterschied zu Sartre sieht Murdoch in dem Wunsch nach Form und Bedeutung aber (sicher nicht in jedem Fall, aber doch in vielen Fällen) bereits einen Ausdruck unseres natürlichen Egoismus, weil die kontingente Verschiedenartigkeit des Seins auch als Manifestation *der unabhängigen Wirklichkeit anderer Menschen* verstanden werden muss (und – so gesehen – etwas äußerst Wertvolles ist) und der Rekurs auf Allgemeines, so unverzichtbar er ist⁷⁰⁴, deshalb immer auch eine Reduktion dieser Wirklichkeit impliziert. Der Wunsch nach Form und Bedeutung wird von Murdoch also moralpsychologisch als Manifestation des Wunsches nach Reduktion der unabhängigen Wirklichkeit anderer Menschen interpretiert. Und dass wir den Wert ihrer ‚Unverfügbarkeit‘ oft nicht sehen und anerkennen, zeigt sich manchmal auch in unserem Umgang mit der Vielfalt der dinglichen Welt, wenn wir nämlich ihre kontingente Wirklichkeit nicht mehr unbefangen anschauen und ‚sein-lassen‘ können, weil unsere ‚Wahrnehmung‘ derart getrübt ist, dass wir sie nur noch als Bedrohung (‚Chaos‘) empfinden. Die moralische Bedeutung, die der Kontingenz der Welt und der Einstellung des Menschen zu ihr in der Moralphilosophie Murdochs beigemessen wird, kann man gar nicht hoch genug einschätzen. Nicht zufällig endet ihre Studie von Sartres Werk mit der Feststellung: “His inability to write a great novel is a tragic symptom of a situation which afflicts us all. We know that the real lesson to be taught is that the human person is precious and unique; but we seem unable to set it forth except in terms of ideology and abstraction.”⁷⁰⁵ Eben das ist auch der Punkt, an dem sie sich in anthropologischer Hinsicht von Kant abwendet. Ihre Kritik an ihm lautet, dass das Subjekt seiner Moral nicht das menschliche Individuum als einzigartiges Wesen mit seiner kontingenten und historisch bedingten Besonderheit ist, sondern ein abstraktes Vernunftwesen, das einem allgemeinen Moralgesetz unterworfen ist, und dass der unbedingte Anspruch, von dem seine Moralkonzeption ausgeht, deshalb auch nicht fordert, dass wir den Menschen *als Ganzen* respektieren, mit seiner ganz spezifischen und z.T. exzentrischen Individualität, sondern nur den Menschen *in seiner Eigenschaft als vernunftbegabtes Wesen*:

“Kant does not tell us to respect the whole particular tangled-up historical individuals, but to respect the universal reason in their breasts. In so far as we are rational and moral we are all the

⁷⁰³ Vgl. RR 42.

⁷⁰⁴ Natürlich ist das menschliche Leben nicht ohne den Gebrauch von Allgemeinbegriffen denkbar. Das würde auch Murdoch nicht bestreiten, zumal sie den *kognitiven* Aspekt des sittlichen Lebens hervorhebt und die Liebe in Form der *Erkenntnis* von Individuen in sein Zentrum rückt. Ihr kommt es offenbar auf den Hinweis an, dass wir die Sprache häufig nicht zu diesem Zweck (‚liebendes Erkennen‘) verwenden, sondern durch einen *überstürzten* Übergang aus der ‚Wahrnehmung‘ in die Abstraktion, der von unserem natürlichen Egoismus gesteuert wird, eine Reduktion der Wirklichkeit vornehmen. Begriffe ohne Anschauung sind aber bekanntlich leer. Und deshalb kommt es im sittlichen Leben entscheidend darauf an, der Aufmerksamkeit und der moralischen Wahrnehmung Raum zu geben, damit auf dem Weg über die Vorstellungskraft das ganze Spektrum der moralisch relevanten begrifflichen Ressourcen ins Spiel kommt.

⁷⁰⁵ RR 148.

same.”⁷⁰⁶ – “Kant’s moral philosophy rests on the equation that virtue is freedom is reason. Virtue is not a knowledge of anything; it is rather an ability to impose rational order. We respect others, not as particular eccentric phenomenal individuals, but as co-equal bearers of universal reason ...”⁷⁰⁷

Die Schwäche von Kants Konzeption der Ethik sieht sie also u.a. darin, dass sie den Anderen nicht als einzigartiges Individuum, sondern nur als Vernunftwesen anerkennt. Die Grundlage der Achtung, die wir anderen entgegenbringen sollen, ist nicht ihre Individualität, sondern die allen Menschen gemeinsame Vernunftanlage.⁷⁰⁸

Viele religiös-spirituelle Themenfelder, die in anderen Ethikkonzeptionen keine, aber in der Murdochs eine prominente Rolle spielen, wie z.B. die Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Komischen und Tragischen im menschlichen Leben⁷⁰⁹, haben ihren Ursprung in der Bedeutung, die der Erfahrung von Kontingenz in ihrem Denken zukommt. Und das gilt nicht zuletzt auch für den System-kritischen Metaphysikbegriff, von dem sich ihre Moralphilosophie leiten lässt. In Abgrenzung zu den großen metaphysischen Gedankengebäuden wie z.B. das des frühen Wittgenstein in seinem *Tractatus logico-philosophicus* schreibt sie: “... there is another way which consists of constructing a huge hall of reflection full of light and space and fresh air, in which ideas and intuitions can be unsystematically nurtured.”⁷¹⁰ Murdochs Moralphilosophie kann als ein Versuch verstanden werden, eine Konzeption der Moral am Leitfaden einer ‚schwachen‘ Metaphysik zu entwickeln, die einen weiten, einheitsstiftenden Reflexionsrahmen entwirft, ohne das Individuum und seine (konkrete⁷¹¹) Freiheit in ein umfassendes (Hegelianisches) System hinein ‚aufzuheben‘. Und das wird dadurch gewährleistet, dass die Metaphysik sich ihrer ästhetischen Leitbegriffe bewusst bleibt und deshalb ihre Verwurzelung in der Welt des Kontingenten nicht verliert.

Die *epistemisch-zeitliche* Priorität der Innenperspektive gegenüber dem, was als ‚von außen auf uns zukommend‘ erfahren wird, der Liebe (des Eros) gegenüber der Pflicht, des Partikulären gegenüber dem Allgemein-Gesetzmäßigen, der moralischen Sehkraft gegenüber den Regel-geleiteten Entscheidungsakten dokumentiert sich u.a. auch in Murdochs Phänomenologie des Pflichtbegriffs. Sie greift zwar viele Elemente von Kants Bestimmung dieses Begriffs auf, aber in einem entscheidenden Punkt weicht sie von ihm ab: “The sharp call of an unwelcome duty seems to come from elsewhere, but it descends upon a countryside which already has its vegetation and its contours.”⁷¹² Auch hier in ihrer Beschreibung

⁷⁰⁶ EM 215 (*The Sublime and the Good*).

⁷⁰⁷ EM 262 (*The Sublime and the Beautiful Revisited*).

⁷⁰⁸ Murdoch hat sicher Recht, wenn sie behauptet, dass Kant (m.E. aus guten Gründen, auf die ich im Folgenden noch zu sprechen komme) in der allgemeinen Vernunftanlage (in der moralisch-vernünftigen Anlage zu einem guten Willen) die Grundlage für die *Achtung* sieht, die wir anderen Menschen entgegenbringen sollen. Und Gegenstand der Achtung kann, in der Weise wie Kant diesen Begriff versteht, auch nur die vernünftig-moralische Anlage sein. Aber der Mensch *mit seiner kontingenten Individualität* wird in seiner Moralphilosophie keineswegs missachtet. Dieser Aspekt des Menschen ist zwar nicht Gegenstand der Achtung, aber aus dem Anspruch des kategorischen Imperativs, der sich an den Menschen als Vernunftwesen wendet, geht nach Auffassung Kants *notwendig* eine Zielvorstellung hervor (das höchste Gut), dessen Beförderung geboten ist. Und wesentlicher Bestandteil von ihr ist die Forderung, zum Glück anderer Menschen beizutragen, das – wie ich zu zeigen versucht habe – von ihm gänzlich subjektiv verstanden wird. Auf diese Weise findet das, was von Mensch zu Mensch variiert, also die historisch-kontingente, natürliche Konstitution des Menschen, einen festen Platz in seiner Moralkonzeption.

⁷⁰⁹ Vgl. Kapitel 5 von *Metaphysics as a Guide to Morals*.

⁷¹⁰ M 422.

⁷¹¹ Was unter der konkreten im Unterschied zur abstrakten Freiheit zu verstehen ist, wird im Folgenden erläutert.

⁷¹² M 241.

der Erfahrung des kompromisslosen Anspruchs, der von einem Imperativ der Pflicht ausgeht (jenes Erfahrungstyps, der in der Moralphilosophie Kants einen so großen Raum einnimmt), legt sie auf den Hinweis Wert, dass dieser Erfahrung eine ausgedehnte ‚moralische Landschaft‘ mit ihrer Vegetation und ihren Konturen vorausgeht und zugrunde liegt. Auf diese ‚Landschaft‘, die sich durch das imaginative Zusammenspiel von innerer und äußerer Wahrnehmung vor unserem inneren Auge entfaltet, trifft der Ruf der Pflicht, nicht auf eine moralische *tabula rasa*! Auch beim Verstehen des Phänomens der Pflicht geht also die Wahrnehmungswelt, in der wir uns bewegen, dem allgemeineren und unpersönlicheren Anspruch zeitlich voraus:

“Response to duty demands an enlightened assessment of the relevant world; and to this ‘seen’ world the colours of morality and value are restored by the discerning look.”⁷¹³ – “We can only move properly in a world that we can see, and what must be sought for is vision.”⁷¹⁴ – “As moral agents we have to try to understand the world and thereby to construct ‘our world’.”⁷¹⁵ – “When we settle down to the ‘thoroughly rational’ about a situation, we have already, reflectively or unreflectively, imagined it in a certain way. Our deepest imaginings which structure the world in which ‘moral judgments’ occur are already evaluations. Perception itself is a mode of evaluation. Any account of morality must at least set up a problem here. ... We have to ‘talk’ and our talk will be largely ‘imaginative’ (we are all artists). *How* we see our situation is itself, already, a moral activity, and one which is, for better as well as worse, ‘made’ by linguistic process. ... The point is, to put it picturesquely, that the ‘transcendental barrier’ is a huge wide various band (it resembles a transformer such as the lungs in being rather like a sponge) largely penetrable by the creative activity of individuals (though of course we are culturally marked ‘children of our time’ etc.) and this creativity is the place where the concept of imagination must be placed and defined.”⁷¹⁶

Murdochs Plädoyer für einen Vorrang des Guten in Form der spirituellen Pilgerreise ist also zu verstehen als Hinweis auf die epistemisch-zeitliche Priorität des moralischen Sehens mit seinem durch die Aufmerksamkeit gesteuerten Fokus auf Individuell-Partikuläres vor dem Allgemeinen im Sinne des Gesetzmäßigen. Die spezifische Bedeutung, die allgemeine Moralprinzipien im Hinblick auf eine konkrete Situation haben, erfassen wir demnach immer im Kontext einer inneren ‚moralischen Landschaft‘, die durch die kontinuierliche Wahrheits-suchende Aktivität des menschlichen Bewusstseins bei der ‚Wahrnehmung‘ von Partikulärem aufgebaut wird.

Die Wege von Kant und Murdoch trennen sich also im Bereich der Epistemologie. In der Konzeption Murdochs findet moralisches Erkennen im Gegensatz zu der Kants, die durch eine Fakten-Werte-Dichotomie geprägt ist, in seiner ursprünglichsten und grundlegendsten Form im Kontext unseres moralisch stark ‚gefärbten‘ phänomenalen Bewusstseins statt, das einem moralischen Akteur nicht nur insofern eigen ist, als er ein moralisches Wesen ist, sondern insofern er ein moralisches Wesen mit *eigenen, ganz individuellen Formen der moralischen ‚Färbung‘* ist, die das ganze Spektrum seiner moralischen Anlagen (Instinkt-Gefühl-Intellekt) umfassen.⁷¹⁷ Kant hingegen setzt die transzendente Schwelle für die Wirklichkeit des moralischen Werts ‚höher‘ an, nämlich nicht bei der ‚Wahrnehmung‘⁷¹⁸,

713 M 261.

714 M 303.

715 M 385.

716 M 314–315.

717 Vgl. DIAMOND 1996, 104.

718 Es sollte inzwischen deutlich geworden sein, dass Murdoch einen sehr *gefüllten* Begriff der Wahrnehmung im Sinn hat, wenn sie mit Begriffen wie ‚Sehen‘, ‚Aufmerksamkeit‘, ‚Vorstellungskraft‘ etc. den handlungstheoretischen Schwerpunkt in den Bereich des Visuellen verlagert.

von der Murdoch behauptet, dass sie unausweichlich moralisch ‚gefärbt‘ ist⁷¹⁹, sondern bei der Reflexion über Maximen, und zwar deshalb – meint Murdoch –, weil er auf diese Weise die Reinheit des moralischen Werts sichern will, indem er ihn von den mitunter verworrenen und undurchsichtigen Zuständen des individuellen phänomenalen Bewusstseins fernhält:

“For Kant the transcendental barrier occurs at a higher (or deeper, either image would do) level.”⁷²⁰ – “... the purity of his doctrine must beware of the ‘inner life’.”⁷²¹

Murdoch hingegen setzt epistemologisch ‚tiefer‘ an, nämlich bei der menschlichen Wahrnehmungswelt, weil sie glaubt, dass bereits sie – mehr oder weniger bewusst – bis auf ihren Grund von Wertvorstellungen durchsetzt ist. In ihrer Konzeption der Ethik ist das ‚Sehen‘ deshalb der erste, grundlegendste und dominierende moralische Sinn: “Perception is both evaluation and inspiration, even at the level of ‘just seeing’. ... Vision is the dominant sense.”⁷²² Denn vor allem hier in der menschlichen ‚Wahrnehmung‘ finden die Prozesse statt, die den Verlauf unseres Lebens – zum Guten und zum Schlechten – entscheidend prägen: “We are all the time building up our value world and exercising, or failing to exercise, our sense of truth in the daily hourly minutely business of apprehending, or failing to apprehend, what is real and distinguishing it from illusion.”⁷²³ Murdoch kommt es also auf die Feststellung an, dass der unbedingte Anspruch der Moral nicht erst ins Spiel kommt, wenn wir uns auf die Ebene der mittleren Abstraktion begeben und nach dem Richtigen in Form von verallgemeinerungsfähigen Maximen fragen, sondern bereits dann, wenn es darum geht, die Welt des Konkreten-Individuellen-Partikulären, die uns bestimmte Pflichten nahe legt, durch den Gebrauch der sekundären Moralbegriffe wirklichkeitsgetreu ‚wahrzunehmen‘ und zu beschreiben: “... the idea of absolute, as truth and certainty, is contained in ordinary exercises of cognition, it is already inherent in the knowledge which suggests our duty, it is *in* our sense of truth; however feeble or ‘specialised’ our response to it may be.”⁷²⁴ Dass dieser die Welt des Partikulären betreffende Wahrheitsanspruch epistemisch grundlegender als alle Prinzipien ist und es sich dabei nicht nur um eine theoretische Feststellung handelt, sondern um eine Einsicht mit großem moralphilosophischem Gewicht, beleuchtet Murdoch u.a. mit dem Hinweis darauf, dass eine abstrakte moralische Regel wie ‚Du sollst nicht lügen!‘ nur dann eine sittliche Qualität gewinnt, wenn sie in Verbindung mit dem tief in der Welt unserer moralischen Wahrnehmung verwurzelten Wahrheits- bzw. Wirklichkeitssinn *gelernt* wird:

“How abstract is ‘abstract morality’ (rules) even in what might seem like clear cases? A child is not told ‘do not lie’ in a vacuum. He is living in a moral world, primarily that of his family, where all his antennae are active and he is likely to be learning language, self-control and morality all in one. If we consider *how much* a child learns before the age of six, we may also reflect upon how much of this consists of learning morals. Rules are instantly interpreted in relation to the understood life of the community and its spokesmen, and together with this comes the apprehended difference between appearance and reality. If we think of such cases, in childhood and beyond, we see how appropriate it is to speak of knowledge, of cognitive activity, rather than to use weaker words such as feeling or attitude. As moral agents we have to try to understand the world and

⁷¹⁹ Das gilt jedenfalls dann, wenn man von einigen Randgebieten menschlicher Erkenntnis absieht, in denen davon zu bestimmten Zwecken abstrahiert wird.

⁷²⁰ M 269.

⁷²¹ M 448

⁷²² M 329.

⁷²³ M 304.

⁷²⁴ M 304.

thereby to construct 'our world'. ... The idea of truth, not always easily evaded, is active in the training of desire and tends to deepen and strengthen our conception of virtue; ... The child ... who is led by his observations to conclude that 'Do not lie' is part of an espionage system directed against himself, since the prohibition obviously means nothing to his elders, is being misled concerning the crucial position of truth in human life. We learn language in contexts where our vocabulary is increased and (ideally) refined in the everyday processes of living and learning. We learn moral concepts. Not only 'true' and 'good', but the *vast numbers of secondary* more specialised moral terms, are for us instruments of discrimination and mentors of desire. I mean words like 'generous', 'gentle', 'reckless', 'envious', 'honest', and so on. These are concepts which in turn throw light on other concepts as when we distinguish sympathetic curiosity from impertinent curiosity and a tender smile from a mocking smile. This is the very texture of being and consciousness woven and working from moment to moment in language. 'Do not lie' is clear, general and universal, an understanding and exercise of truthfulness is the required task."⁷²⁵

Das Verstehen des Sinns und der Sinnhaftigkeit einer abstrakten Regel der Art ‚Du sollst nicht lügen!‘ ist also davon abhängig, ob sie von jemandem gelernt wird, dem bereits *die positive Bedeutung der Idee der Wahrhaftigkeit* für das menschliche Leben in Verbindung mit der ‚Wahrnehmung‘ von Partikulärem in seiner Lebenswelt bereits aufgeleuchtet ist. Regeln stellen weder den Ausgangs- noch den Zielpunkt der moralischen Entwicklung eines Individuums dar, sondern haben – im Idealfall – eine vorübergehende ‚äußere‘ Orientierungsfunktion, deren Bedeutung allerdings nicht unterschätzt werden darf. Sie können nur in einem geeigneten Umfeld erfolgreich gelernt werden, verlieren dann aber mit zunehmender Tugendhaftigkeit auch wieder an Bedeutung, weil sie auf diesem Wege immer stärker internalisiert werden und schließlich nicht mehr in Form von Regeln, sondern in Form von moralischen Werten eine feste charakterliche Prägung darstellen, welche die Grundlage für eine veränderte Sicht der Welt ist, die ihrerseits wieder eine Rückwirkung auf das Begehren des Menschen hat:

"If a rule goes deep enough, is surrounded by enough felt or reflective moral or spiritual 'tissue', it is not really a rule, for this service is perfect freedom ... The internalisation of a rule from the nursery onward is accompanied by the growth of a world. The progressive result for an individual of not lying is that he lives in a particular sort of scene, his patterns of cognition and sensibility are different from those (most of us) who are less careful in this respect. ... The person who regularly refrains from joining in spiteful gossip may be said to 'make it a rule' not to; or we may discern in him an instinctive fastidious dislike of, a shrinking from, such conduct. (It is at the least 'bad form'.) Certainly such a person lives 'in a different world' and sees other people with a difference. The seen world, strengthening the more virtuous desires, reinforces the rule, scarcely now properly called a rule. ... we learn 'external rules' as a child and then internalise them as values."⁷²⁶ – "A totally good being would not experience the call of duty, might be said to lack or not need the concept, since all acts and decisions would emerge from virtuous insight and its orderly process. God has no duties. An imperfect being often feels and recognises the moral demand as external, contrary to instinct and habit, contrary to usual modes of thought. The idea of duty serves here."⁷²⁷

Ausgangs- und Zielpunkt des sittlichen Lebens ist die ‚Wahrnehmung einer moralischen Landschaft‘. Sie ist eine *conditio sine qua non* für das erfolgreiche Lernen von weiterführenden moralischen Regeln und deren Gebrauch soll im Idealfall auch wieder dahin zurückführen, indem er die ‚Wahrnehmung der moralischen Qualitäten dieser Landschaft‘ steigert und auf diese Weise beim Betrachter die tugendhafteren Antriebe stärkt.

⁷²⁵ M 384–386.

⁷²⁶ M 380–381.

⁷²⁷ M 303.

Auch Kant ist die ethische Relevanz der menschlichen Erfahrung im Umgang mit der Welt des Konkreten-Individuellen nicht entgangen. Immerhin spricht er davon, dass es ‚gereifte Urteilskraft‘ bzw. ‚Menschenkenntnis‘ braucht, um moralische Prinzipien sinnvoll anzuwenden. Aber zur Erhellung dieses moralphilosophisch so wichtigen Faktums hat er nur wenig beigetragen, weil ganz andere Fragen im Mittelpunkt seines Interesses standen. Außerdem ist seine Ethik von einer strikten Fakten-Werte-Dichotomie geprägt, welche die Welt des phänomenalen Bewusstseins zunächst einmal jeglicher *moralischer* Qualität⁷²⁸ beraubt, um dann auf dem (Um-)Weg über die *reine* praktische Vernunft, die auf der Ebene allgemeiner Maximen operiert, gewissermaßen ‚aus der Distanz‘ wieder ein moralisches Licht auf einzelne Punkte in dieser Erfahrungswelt zu werfen. Kants Handlungstheorie setzt auf einer Ebene der mittleren Abstraktion an, auf der die Welt des kontingenten Partikulären nur noch insoweit präsent ist – wie Murdoch m.E. richtig feststellt –, als sie in Maximen Eingang gefunden hat:

“Kant does say that the impetus to the sense of duty is not an (ordinary) experience and not part of our multifarious (causally determined) phenomenal awareness.”⁷²⁹ – “Kant’s phenomenal world is devoid of value (like the factual world of the *Tractatus*); the command of duty enters from beyond. Moral agency consists in the switch to the activity of the moral (rational and real) will, somehow effective in the causally regulated phenomenal world. Kant distinguishes between the love that is (merely) felt and the love that is practised. Strictly, for him, there is no such thing as ‘moral experience’, or moral consciousness as a ‘morally coloured’ awareness. But can we really imagine morality without an intimate relation with consciousness as perceptions, feelings, streams of reflection?”⁷³⁰ – “Kant brings value back to the world through conceptions of truth and justice incarnate in particular situations through the operation of practical reason (the recognition of duties).”⁷³¹ – “The contingent particularity of the world is hallowed [by Kant], one might say, by becoming incarnate in moral maxims, in moral *laws*, in principles of action. Insights interact with rules. We then see a (problematic) part of the world clearly form a moral point of view.”⁷³²

Vernachlässigt hat Kant die Art und Weise, wie wir häufig (wenn wir es nicht mit in kognitiver Hinsicht ‚einfachen‘ Pflichterfahrungen zu tun haben, die Kant so gerne anführt) die moralische Qualität von Phänomenen in der Welt des Partikulären erst einmal mit Hilfe eines weiten Spektrums an sekundären Moralbegriffen erfassen müssen, um auf der Grundlage dieser ‚Wahrnehmungen‘ dann gegebenenfalls irgendwelche Pflichten zu veranschlagen:

“... in the realm of moral conduct he [Kant] was not concerned with detailed secondary moral concepts, the *middle-range mediating moral vocabulary* which carries so much of our ever-changing being. States of mind and qualities of consciousness would be regarded as pathological phenomena, not any part of practical reason. Kant thus ‘loses’ (as Schopenhauer would agree) a whole fundamental area of human existence. In the *Grundlegung* he ‘translates’ the sovereign demand of Reason into moral concepts of great generality, such as truthfulness, benevolence, justice and teleological concern for humanity. This light of Reason shows us these great generali-

⁷²⁸ Murdochs Kant-Interpretation ist an einigen Stellen zu undifferenziert. Etwa wenn sie behauptet, dass die phänomenale Welt bei Kant ganz wertfrei ist. Diamond korrigiert diese Interpretation und hält zugleich fest, welcher Aspekt von Murdochs Kant-Kritik wichtig ist: “Murdoch ascribes to Kant the view that the phenomenal world is ‘devoid of value.’ This is not entirely accurate; there are values which are not *unconditionally* valuable and which lie within the world. But that is a relatively minor point; what is significant is that, as Murdoch reads Kant, our nature as moral beings is not actively engaged in our judgments about what is the case.” (DIAMOND 1996, 103–104.)

⁷²⁹ M 167.

⁷³⁰ M 222.

⁷³¹ M 50.

⁷³² M 268–269.

ties and the empirical facts to which they are relevant. No assistance is (on Kant's view) required from intermediate variously named value-qualities (such as vanity, envy, sentimentality, gentleness, loyalty and so on) which might be thought of as hanging around as moral quasi-facts at the empirical level. (Our instinctive and so necessary moral modes of speech.) One might say in general that puritans make stronger, more confident, less detailed moral judgments. ('Don't lie' means don't lie.) To resort to detail is to obscure the issue and make excuses. 'Character' is unreal. For Kant the transcendental barrier occurs at a higher level."⁷³³

Der kantische Primat des Richtigen *im Sinne des Vorrangs allgemeiner Normen gegenüber subjektiv-individuellen Wertvorstellungen* wird von Murdoch damit aber nicht, jedenfalls nicht explizit⁷³⁴, infrage gestellt, weil er im politisch-öffentlichen Raum, obgleich in anderer Form als bei Kant, auch bei ihrer Gültigkeit behält: "Liberal political thinking cannot dispense with the inflexibility of axiomatic morality and the particular kind of exploration and persuasive language which it generates."⁷³⁵ In diesem Bereich tritt auch sie nachdrücklich für unveräußerliche Persönlichkeitsrechte ein, die durch rigide generelle Regeln (Axiome) geschützt werden müssen, deren Einhaltung verpflichtend ist. Darüber hinaus gibt es in ihrer Moralkonzeption auch noch die mehr oder weniger generellen Pflichten, die mehr oder weniger flexibel sind, je nachdem wie stark sie in der Sphäre des Inneren-Privaten-Persönlichen verwurzelt sind und an der reflexiven Aktivität des Bewusstseins teilhaben: "The claim to a human right is *designed* to remain in place whatever the situation, and this is not the case with (most understandings of) 'Do not lie'."⁷³⁶ Unabhängig vom Maß ihrer Flexibilität sind aber auch sie als Gegenwicht zu den subjektiven Neigungen konzipiert und bestätigen somit den Primat der Norm.

Dieser Vorrang der Norm, der im öffentlichen Bereich der Moral greift, in dem hinsichtlich des Inhalts und der Autorität bestimmter Axiome von der Innenwelt individueller moralischer Akteure abstrahiert wird, die für eine moralisch ‚dichte‘, sehr persönlich ‚gefärbte‘ Sicht der Wirklichkeit konstitutiv ist, darf aber nicht im Sinne einer *generellen epistemischen Priorität des Allgemeinen in Form von Normen vor dem Partikulären* beim Erkennen des sittlich Guten verstanden werden. Worauf es Murdoch offenbar ankommt, ist – die vielleicht trivial klingende, aber ethisch sehr gewichtige – Feststellung der epistemisch-zeitlichen Priorität der – durch die moralische Pilgerreise gesteigerten – ‚Sehkraft‘ mit ihrem – durch die Aufmerksamkeit gesteuerten – Fokus auf Partikuläres gegenüber den moralischen Prinzipien. Zwar spielt auch beim moralischen Sehen Allgemeines in Form von Ideen eine Rolle, aber die sind in unserem phänomenalen Bewusstsein bei der ‚Wahrnehmung‘ von Partikulärem aktiv.

Auch das kantische Modell des moralischen Handelns ist kein deduktiv-nomologisches, weil es von den subjektiven Handlungsprinzipien ausgeht, die dem Menschen durch seine Neigungen nahe gelegt werden. Aber der entscheidende Unterschied zu dem Murdochs besteht darin, dass in der Konzeption Kants die transzendente Schwelle für die Erkenntnis von moralischem Wert ‚höher‘ angesetzt ist, nämlich bei der reflexiven Prüfung von Maximen auf ihre Verallgemeinerungsfähigkeit. Der moralische Akteur bewegt sich bei Kant also epistemisch von Anfang an auf einer Ebene der mittleren Allgemeinheit bzw. Abstraktion. Denn Maximen sind subjektive Handlungsprinzipien mit einem bestimmten

⁷³³ M 268–269.

⁷³⁴ Ob er im Kontext ihrer Moralkonzeption epistemologisch gerechtfertigt ist, das ist eine ganz andere Frage, auf die ich im Folgenden zurückkomme.

⁷³⁵ M 386.

⁷³⁶ M 386.

Grad an Allgemeinheit.⁷³⁷ Die Entscheidung darüber, wie die aus verallgemeinerbaren Maximen hervorgehenden Moralprinzipien in konkreten Situationen anzuwenden sind, überlässt Kant der Urteilskraft. Während moralischer Wert bei Murdoch also *im* ‚wahrgenommenen‘ Einzelnen erfasst wird, weswegen sie – im Anschluss an Platon – behauptet, dass die verschiedenen ‚Formen‘ der Idee des Guten sowohl transzendent als auch immanent sind⁷³⁸, gehört er bei Kant einer anderen Ordnung als das ‚Wahrgenommene‘ an. Und diese absolute Transzendenz des moralischen Werts bezüglich der Welt des phänomenalen Bewusstseins wird durch den Ansatz der ethischen Reflexion bei Maximen (beim Allgemeinen) aufrechterhalten. Hier dokumentiert sich – einmal mehr – die durchweg dualistische Grundstruktur seiner Moralkonzeption, die eine Verbindung zwischen Allgemeinem und Partikulärem, Objektivem und Subjektivem, Vernunft und ‚Wahrnehmung‘, aus epistemologischen Gründen (Kants Lehre von den zwei Standpunkte) nicht zulässt.

Murdoch – so hatte ich gesagt – unterscheidet deutlich zwischen der Moralphilosophie Kants und derjenigen der Neokantianern. Aber was ihre scharfe Unterscheidung zwischen aktiven und passiven sittlichen Verhaltensweisen und das ihr zugrunde liegende Verständnis von Freiheit im Sinne eines Prinzipien-geleiteten Reflektierens, Entscheidens und Handelns anbelangt, stehen die Kantianer ganz in der Tradition des Königsberger Philosophen.⁷³⁹ Und deshalb trifft Murdochs Kritik an Hampshire in diesem Punkt auch Kant:

“I have been arguing that Hampshire’s sharp distinctions of active and passive, reason and will, break down because a constructive activity of imagination and attention ‘introduces’ value into the world which we confront. We have partly willed our world when we come to look at it; and we must admit moral responsibility for this ‘fabricated’ world, however difficult it may be to control the process of fabrication. *On such a view it will be impossible to separate ‘pure freedom’ as a value untouched by secondary values.* That reality goes beyond ‘mere fact’ and that to reach it we need strength and refinement of the imagination is not an obscure metaphysical doctrine. Consider any case of knowing another person really well or appreciating a great work of art. And if many of our important beliefs are and have to be products of a willed attention, then realism about the world is seen to require qualities of character (virtues) other than a professedly neutral and simple activity for detached thought. Political freedom may, and indeed should, be defined in terms which exclude questions of realism or meritorious choice. But as Hume wisely remarked, ‘something may be true in politics which is false in fact’. Moral freedom, if it is to be defined at all, cannot, it seems to me, be defined without a reference to virtue. A mediocre man who achieves what he intends is not the ideal of a free man. To be free is something like this: to exist sanely without fear and to perceive what is real. I would be prepared to imply that one who perceives what is real will also act rightly. If the magnetic field is right our movements within it will tend to be right.”⁷⁴⁰

Die hier vorgenommene Unterscheidung zweier Freiheitsbegriffe in Analogie zu der erwähnten Unterscheidung zweier Personenbegriffe – eines moralisch-spirituellen und eines

⁷³⁷ Vgl. HÖFFE 1979, Kap. 3. Maximen beziehen sich auf eine Vielzahl verschiedenartiger Situationen, auf einen ganzen Lebensbereich, für den sie ein normatives Leitprinzip aufstellen. Sie sind Ausdruck einer allgemeinen Willenshaltung und abstrahieren deshalb von den besonderen Umständen.

⁷³⁸ Vgl. z.B. M 224. Diese Doppelnatur der Formen wirft zwar nach Auffassung Murdochs Probleme hinsichtlich ihrer logischen Funktion auf. Als Bild ihrer sittliche Funktion sei diese Annahme aber unproblematisch.

⁷³⁹ Im Abschnitt 1.8 hatten wir festgestellt, dass sich für Kant das sittliche Bewusstsein erst in der aktiv-reflexiven Anstrengung der praktischen Vernunft dokumentiert und nicht wie etwa bei Platon und Aristoteles auch in unreflektiert-spontaner Weise als Affekt. Murdoch verlagert den handlungstheoretischen Schwerpunkt in den Bereich des ‚Visuellen‘. Die moralische Wahrnehmung, von der sie spricht, ist aber ein sehr komplexes Phänomen, weil sie durch das Zusammenspiel unterschiedlicher Vermögen zustande kommt: Aufmerksamkeit und Imagination, äußere und innere Sehkraft, Aktivität und Passivität.

⁷⁴⁰ EM 201 (*The Darkness of Practical Reason*).

öffentlich-politischen – ist m.E. das ‚Herzstück‘ der Moralphilosophie Murdochs. Damit erkennt sie die Bedeutung der abstrakt-vernünftigen Freiheitsidee an, die von den Charakterqualitäten und dem davon abhängigen Potenzial an moralischer Vorstellungskraft einzelner Akteure abstrahiert, indem sie ihr einen festen Platz im öffentlichen Bereich des sittlichen Handelns zuweist. In dieser Sphäre des sittlichen Lebens kommt es entscheidend darauf an, dass ‚jedermann‘ das Richtige tut. Allerdings würde Murdoch in solchem Handeln nach Prinzipien selbst in jenem Bereich der politischen Sphäre, der in hohem Maße abstrakt und unpersönlich ist, nicht den Gipfelpunkt des moralischen Lebens sehen, sondern ergänzen, dass der Tugendhafte auch hier das als richtig Erkannte so verinnerlicht, dass er es schließlich instinktiv und aus Gewohnheit tut: Er tut das Richtige dann nicht mehr nur als gehorsamer Bürger, sondern weil es – in Form von Werten, nicht mehr in Form von (als ‚von außen auf uns zukommend erfahrenen‘) Pflichten – zu einem integralen Bestandteil seiner Vorstellung vom guten Leben geworden ist, die so tief in seiner Existenz als moralisch-spiritueller Individuum verwurzelt ist, dass sie seine ‚Wahrnehmung der Wirklichkeit‘ prägt: “It is often the case that we obey the law, not only as law-abiding citizens, but also as whole-hearted approving moral agents.”⁷⁴¹ Zwar fordert auch Murdoch, dass menschliches Handeln im politischen Bereich an einer Idee des Richtigen Maß zu nehmen hat, aber das muß sich ihrer Meinung nach nicht – wie bei Kant – in einem aktiv-reflexiven Handeln nach Prinzipien dokumentieren.⁷⁴² Während Kant wenig Verständnis für die Möglichkeit eines moralischen Handelns erkennen lässt, das sich nicht über die handlungsleitenden Maximen bewusst zu werden versucht, rechnet Murdoch vor allem im Falle des in hohem Maße Tugendhaften (aber in abgeschwächter Weise auch schon bei dem, der auf dem Weg dahin ist) damit, dass die normativen Leitvorstellungen derart von ihm internalisiert wurden, dass sie in einer spontan-unreflektiert-intuitiven Weise bereits in seine moralische Wahrnehmung der Wirklichkeit einfließen und auf diese Weise handlungsleitend sind.

Die Gültigkeit der – eng mit dem Begriff des Richtigen im Sinne des Gebotenen – verbundenen abstrakten Freiheitsidee will Murdoch auf den öffentlich-politischen Bereich beschränken, in dem der moralische Akteur nur in einer reduziert-abstrakten Weise in Betracht gezogen wird, damit die Unveräußerlichkeit fundamentaler Rechte gewährleistet bleibt. Im dichten, moralisch-spirituellen Bereich des sittlichen Lebens, der ihrer Meinung nach das tiefste epistemische Fundament aller Normativität darstellt, ist die Freiheit des Menschen hingegen eine sehr komplexe Wirklichkeit, die von einer Fähigkeit abhängig ist, die Murdoch im Anschluss an Theodor W. Adorno als ‚furchtlose Passivität‘ (die *passive*

⁷⁴¹ M 357.

⁷⁴² Wie im Abschnitt 1.7 gezeigt wurde, kommt es Kant dabei auf die Feststellung an, dass das Handeln aus Pflicht einen *intrinsic* Wert hat, weil es von subjektiven Wünschen und Leidenschaften unabhängig ist. Sittlich gut ist demnach, was durch Vorstellungen der Vernunft und folglich aus Gründen, die für jedes vernünftige Wesen *als solchem* gültig sind, den Willen bestimmt. Die Unterscheidung zwischen sittlicher und außersittlicher Motivation ist natürlich auch in der platonischen Moralkonzeption Murdochs unerlässlich, wird aber hier, obwohl sie im Einzelfall vielleicht evident ist, epistemologisch noch undurchsichtiger als in der kantischen Konzeption mit ihren scharfen Dualismen: “My moral energy is a function of how I understand, see, the world. There is continual strife in the deep patterns of desire. There are many ways in which people become better, all kinds of inspirations and illuminations, points of clarity and rays of grace. What is objective here, what is subjective? Concepts, truth, reason, love, may seem to us sometimes as ‘our own’, sometimes as external judges. I do not think philosophy can establish any closely knit system here.” (M 293.) Da Kant von der Annahme ausgeht, dass alle Neigungen subjektiv sind, genügt der Hinweis, dass nur denjenigen Handlungen im praktischen Sinne Objektivität zukommt, die in Übereinstimmung mit dem Moralgesetz sind. Das ist zumindest *begrifflich* ein klares Kriterium. Aber auch er betont, es sei „schlechterdings unmöglich, durch Erfahrung einen einzigen Fall mit völliger Gewißheit auszumachen, da die Maxime einer sonst plichtmäßigen Handlung lediglich auf moralischen Gründen und auf der Vorstellung seiner Pflicht beruht habe.“ (GMS IV: 407.)

Seite der Liebe) beschreibt⁷⁴³, und deshalb eine Unterscheidung verschiedener Grade erforderlich macht. Denn hier im epistemischen Hauptfeld der Moralität gilt, dass derjenige, der die Wirklichkeit des Individuellen kraft dieses Vermögens adäquat wahrzunehmen und mit Hilfe der sekundären Moralbegriffe auch entsprechend zu beschreiben vermag, mit großer Wahrscheinlichkeit auch das Richtige tut, weil er auf diese Weise ein inneres Kraftfeld (‚ein magnetisches Feld‘) aufbaut, das der ideale Kontext für sein Entscheiden und Handeln auch im öffentlichen Bereich ist, welches Murdoch mit der Metapher der ‚äußeren Bewegung‘ beschreibt. Nur im politischen Bereich ist die Freiheit also, und zwar in ihrer abstrakten Form, als Bedingung der Möglichkeit der Moralität zu verstehen, weil es hier, wenn keine zusätzliche Form der Motivation verfügbar ist, gegebenenfalls darauf ankommt, das Richtige einfach deshalb zu tun, weil es das Richtige im Sinne des Gebotenen ist. Im tiefgründigeren, personalen Bereich hingegen ist der Freiheitsbegriff eng mit der moralischen Pilgerreise verflochten, die mittels Aufmerksamkeit, Imagination und dem dazugehörigen kognitiv-konativen Kampf auf ein adäquateres Verständnis der Wirklichkeit zielt, und bleibt folglich von den sekundären Moralbegriffen und den Charakterqualitäten eines moralischen Akteurs nicht unberührt:

“Do we really have to choose between an image of total freedom and an image of total determinism? Can we not give a more balanced and illuminated account of the matter? I suggest we can if we simply introduce into the picture the idea of *attention*, or looking ... I can only choose within a world I can *see*, in the moral sense of ‘see’ which implies that clear vision is a result of moral imagination and moral effort. There is also of course ‘distorted vision’, and the word ‘reality’ here inevitably appears as a normative word. When M is just and loving she sees D as she really is. One is often compelled almost automatically by what one *can* see. If we ignore the prior work of attention and notice only the emptiness of the moment of choice we are likely to identify freedom with the outward movement since there is nothing else to identify it with. But if we consider what the work of attention is like, how continuously it goes on, and how imperceptibly it builds up structures of value around us, we shall not be surprised that at crucial moments of choice most of the business of choosing is already over. This does not imply that we are not free, certainly not. But it implies that the exercise of our freedom is a small piecemeal business which goes on all the time and not a grandiose leaping about unimpeded at important moments. The moral life, on this view, is something that goes on continually, not something that is switched off in between the occurrence of explicit moral choices. What happens in between such choices is indeed what is crucial. I would like on the whole to use the word ‘attention’ as a good word and use some more general term like ‘looking’ as the neutral word. Of course psychic energy flows, and more readily flows, into building up convincingly coherent but false pictures of the world, complete with systematic vocabulary (M seeing D as pert-common-juvenile, etc.) Attention is the effort to counteract such states of illusion. On this view we are certainly in a sense less free than we are pictured as being on the other view, in that the latter presents a condition of perfect freedom as being either our unavoidable fate (the Surrealists) or our conceivably attainable goal (the Kantians). Freedom for Hampshire is a matter of having crystal-clear intentions. But on the view which I suggest, which connects morality with attention to individuals, human individuals or individual realities of other kinds, the struggle and the progress is something more obscure, more historically conditioned, and usually less clearly conscious. Freedom, itself a moral concept and not just a prerequisite of morality, cannot here be separated from the idea of knowledge. That of which it is knowledge, that ‘reality’ which we are so naturally led to think of as revealed by ‘just attention’, can of course, given the variety of human personality and situation, only be thought of as ‘one’, as a single object for all men, in some very remote and ideal sense. ... I have suggested that we have to accept a darker, less fully conscious, less steadily rational image of the dynamics of the human personality. With this dark entity behind us we may sometimes decide to act abstractly by rule, to ignore vision and the compulsive energy derived from it; and we may find that as a result both energy and vision

⁷⁴³ Vgl. M 379. Simone Weil nennt die Aufmerksamkeit einen ‚*effort négatif*‘.

are unexpectedly given. To decide when to attempt such leaps is one of the most difficult moral problems. But if we do leap ahead of what we know, we still have to try to catch up. Will cannot run very far ahead of knowledge, and attention is our daily bread.”⁷⁴⁴

Mit ihrer Kritik an einer Moralphilosophie, die das ganze sittliche Leben undifferenziert auf einen abstrakten Freiheitsbegriff zurückführt, wendet sich Murdoch gegen das, was sie eine „inflated monistic view of moral will“⁷⁴⁵ nennt. Anstelle des vernünftigen Willens tritt bei ihr das phänomenale Bewusstsein und die darin verwurzelte Forderung nach spirituellem Wandel ins *epistemische Zentrum* der Moral, das im Hinblick auf das Ganze auch *ein beständiger Hintergrund* des moralischen Lebens in allen seine Formen ist. Diese Konzeption schließt nicht aus, dass dem Willen im Sinne der Willenskraft eine wichtige Aufgabe im moralischen Leben zukommt. Aber wenn wir in der Moralphilosophie vom Willen sprechen, dann sollten wir uns, wenn es nicht um das vergleichsweise einfache öffentliche Handeln nach allgemein verbindlichen Regeln geht, darunter ein Vermögen vorstellen, das so in die weitere ‚moralische Landschaft‘ des menschliche Bewusstseins eingebettet ist wie ein Stein in das Bett eines Flusses, von dessen Wasser (der Bewusstseinsstrom) er fortwährend umspült wird. Ich greife hier bewusst auf eine Metapher zurück, die Murdoch in einem ihrer Romane gebraucht, weil ich mit ihr der Meinung bin, dass insbesondere in diesen für die Moralphilosophie entscheidenden epistemologisch-anthropologischen Grundlagenfragen wie der nach dem Verhältnis von Wille und Bewusstsein der Gebrauch von Metaphern nicht nur ein schmückendes, unphilosophisches Beiwerk ist, sondern diese Sprachform auch für den Philosophen häufig die einzig mögliche Form eines vernünftigen Verstehens erschließt, weshalb er gut beraten ist, wenn er mit den entsprechenden Ressourcen der literarischen Sprache vertraut ist. So scheint mir z.B. der folgende Textauszug aus Murdochs Roman *The Black Prince* weit mehr über dieses Verhältnis auszusagen als vieles, was sich in philosophischen Traktaten dazu findet:

“Most artists, through sheer idleness, weariness, inability to attend, drift again and again and again from the one stage straight into the other, in spite of good resolutions and the hope with which each new work begins. This is of course a moral problem, since all art is the struggle to be, in a particular sort of way, virtuous. There is an analogous transition in the everyday proceedings of the moral agent. We ignore what we are doing until it is too late to alter it. We never allow ourselves quite to focus upon moments of decision; and these are often in fact hard to find even if we are searching for them. We allow the vague pleasure-seeking annoyance-avoiding tide of our being to hurry us onward until the moment when we announce that we can no other. There is thus an eternal discrepancy between the self-knowledge which we gain by observing ourselves objectively and the self-awareness which we have of ourselves subjectively: a discrepancy which probably makes it impossible for us ever to arrive at the truth. Our self-knowledge is too abstract, our self-awareness too intimate and swoony and dazed. Perhaps some kind of integrity of the imagination, a sort of moral genius, could verify the scene, producing minute sensibility and control of the moment as a function of some much larger consciousness. Can there be a *natural*, as it were Shakespearean felicity in the moral life? Or are Eastern sages right to set as a task to their disciples the gradual total destruction of the dreaming ego? In fact the problem remains unclarified because no philosopher and hardly any novelist has ever managed to explain what the weird stuff, human consciousness, is really made of. Body, external objects, darty memories, warm fantasies, other minds, guilt, fear, hesitation, lies, glees, doles, breathtaking pains, a thousand things which words can only fumble at, coexist, many fused together in a single unit of consciousness. How human responsibility is possible at all could well puzzle an extra-galactic student of this weird method of proceeding

⁷⁴⁴ EM 328–335 (*The Idea of Perfection*).

⁷⁴⁵ M 348. Kant – so hatten wir im Abschnitt 1.8 festgestellt – definiert die Bedeutung des sittlichen Prädikats ‚gut‘ durch seine Beziehung auf den vom Vernunftgesetz bestimmten Willen.

through time. How can such a thing be tinkered with and improved, how can one change the quality of consciousness? Around 'will' it flows like water round a stone. Could constant prayer avail? Such prayer would have to be the continuous insertion into each of these multifarious units of one recurring pellet of anti-egoistic concern. (This has, of course, nothing to do with 'God'.) There is so much grit on the bottom of the container, almost all our natural preoccupations are low ones, and in most cases the rag-bag of consciousness is only unified by the experience of great art or of intense love."⁷⁴⁶

Auf diesem Hintergrund wird dann auch Murdochs These verständlich, dass die Kunst (und vor allem die Literatur in der von ihr verstandenen Weise) zwar nicht die einzige, aber die größte Quelle der Wahrheit ist⁷⁴⁷, die dem Menschen zur Verfügung steht. Dass es sich dabei um eine ernst zu nehmende *philosophische* Behauptung und nicht nur um eine sentimentale Phrase handelt, wird deutlich, wenn man bedenkt, dass die verschiedenen Sprachen der Kunst besser dafür geeignet sind, die Tiefen der individuellen menschlichen Seele auszuloten, als die abstrakten Wissenschaftssprachen, an denen sich größtenteils auch die Philosophie orientiert. Und eben das ist der ‚Ort‘, an dem der Mensch trotz aller Probleme, die mit seiner philosophischen Rekonstruktion verbunden sind⁷⁴⁸, – gerade auch in seinem moralischen Streben – ‚zu Hause ist‘. Aber diese Überlegung zur Bedeutung der Kunst bei der Erkenntnis von Wahrheit soll an dieser Stelle nicht weiterverfolgt werden.

Es ist noch wichtig zu ergänzen, dass das, was Murdoch mit dem Bild der spirituellen Pilgerreise beschreibt, nicht auf den kleinen interpersonalen Lebensbereich beschränkt bleibt. Das ist ein vielleicht nahe liegendes Missverständnis, weil sie das moralische Verstehen und Beschreiben der Wirklichkeit der moralisch-spirituellen Person – im Unterschied zur Person als Bürger und politischem Individuum – zuschreibt. Aber wie Murdoch immer wieder betont, vor allem indem sie durch den Pflichtbegriff eine vollständige Trennung dieser Bereiche vermeidet, ist die Grenze zwischen diesen beiden Formen der sittlichen Existenz fließend und wir sind in einem gewissen Maß immer auch als moralisch-spirituelle Individuen im politischen Bereich präsent, z.B. dadurch, dass wir Axiome internalisieren oder verschiedene Pflichten durch ihre Verfeinerung immer besser auf die Wirklichkeit abstimmen. Deshalb messe ich dem folgenden Kommentar Putnams zu den frühen Aufsätzen Murdochs große Bedeutung für das rechte Verständnis ihrer Moralphilosophie bei:

“When I first read *The Sovereignty of Good* I thought that Murdoch gave a perceptive description of the sphere of private morality (which is, of course, the sphere with which a novelist has to deal), but that she too much ignored the public sphere, the sphere in which issues of social justice arise and must be worked out. But more recently I have come to think that a similar entanglement of the factual and the ethical applies to this sphere as well. It is all well and good to describe hypothetical cases in which two people ‘agree on the facts and disagree about values,’ but in the world in which I grew up such cases are unreal. When and where did a Nazi and an anti-Nazi, a communist and a social democrat, a fundamentalist and a liberal, or even a Republican and a Democrat, agree on the

⁷⁴⁶ MURDOCH 1973, 189–190.

⁷⁴⁷ Vgl. EM xvi (*Foreword by George Steiner*). Der Roman *The Black Prince* endet mit den Worten: “Art is not cosy and it is not mocked. Art tells the only truth that ultimately matters. It is the light by which human things can be mended. And after art there is, let me assure you all, nothing.” (MURDOCH 1973, 416.) Das sind die Worte einer der vielen Gestalten in ihren Romanen. Und man darf sie nicht ohne weiteres als philosophische These Murdochs behandeln, weil sie trotz der engen Verbindung, die sie zwischen Kunst und Philosophie hergestellt hat, immer deutlich zwischen ihrer Vorgehensweise als Romanschriftstellerin und der als Philosophin unterschieden hat. Aber in bestimmten Aussagen in ihren Romanen spiegelt sich ihr eigenes Weltbild. Und die oben zitierte würde ich zu ihnen rechnen.

⁷⁴⁸ Vgl. Kapitel 9 (*Wittgenstein and the Inner Life*) von *Metaphysics as a Guide to Morals*.

facts? Even when it comes to one specific policy question, say, what to do about the decline of American education, or about unemployment, or about drugs, every argument I have ever heard has exemplified the entanglement of the ethical and the factual. There is a weird discrepancy between the way philosophers who subscribe to a sharp fact/value distinction *make* ethical arguments sound and the way ethical arguments *actually* sound. (Stanley Cavell once remarked that Stevenson writes like someone who has *forgotten* what ethical discussion is like.)⁷⁴⁹

Das, was Murdoch als spirituelle Pilgerreise bezeichnet, ist also auch im politischen Bereich *epistemisch* primär und grundlegend. Wir sind auch in dieser Sphäre als moralisch-spirituelle Personen präsent, wenngleich nicht mit demselben Grad an personaler Tiefe und Dichte wie im kleineren interpersonalen Umfeld. Denn auch der in diesem Bereich unerlässliche Rekurs auf moralische Prinzipien ist von dem Bild (d.i. der ästhetische Leitbegriff der platonischen Metaphysik) abhängig, das wir uns von seiner Wirklichkeit machen. In einer viel nüchterneren Weise als Murdoch weist deshalb auch Putnam auf den epistemischen Vorrang des ‚Sehens‘ gegenüber den Prinzipien in allen Bereichen des moralischen Lebens hin:

„Je feiner und scharfsinniger unser moralisches Vokabular wird, umso besser sind wir in der Lage, überlegte Entscheidungen zu treffen. Wir haben Quellen für die Entwicklung unseres Vokabulars in der Literatur. Ich will nicht sagen, dass Prinzipien in der Moral irrelevant sind. Aber ein wesentliches Problem besteht in der Anwendung von Prinzipien.“⁷⁵⁰

Auch wenn Murdochs Gesamtbild der Moral in vielen Punkten äußerst skizzenhaft bleibt, was in dem thematischen Kontext, in dem es entworfen wird (*Metaphysics as a Guide to Morals*), wohl auch nicht anders zu erwarten ist, so ist es doch als solches sehr inspirierend. Für überzeugend halte ich vor allem die Art und Weise, wie sie das anthropologisch-epistemologische Fundament der kantischen Ethik im Rückgriff auf platonisches Gedankengut erweitert und vertieft und damit das gravierende Defizit dieser Konzeption beseitigt, das ich im ersten Kapitel moniert habe. Ebenfalls einleuchtend – und eine notwendige Folge davon – ist auch das im Ganzen komplexere Bild der moralischen Motivation, das mit der Unterscheidung zweier Freiheitsbegriffe zwar die Möglichkeit und die Bedeutung eines politischen Handelns aus abstrakt-vernünftigen, Regel-geleiteten Erwägungen („das Richtige tun, weil es das Richtige *im Sinne des Gebotenen* ist“) einbezieht, aber darüber hinaus auch viel ‚dunklere‘ Formen der sittlichen Motivation anerkennt, die noch undurchsichtiger und rätselhafter sind, als es das kantische Handeln aus Pflicht bereits ist, weil sie sich auch begrifflich nicht mehr fein säuberlich in subjektive und objektive Komponenten zergliedern lassen. Eine Güterlehre, deren Fehlen ich in der Auseinandersetzung mit Kant bereits beanstandet habe, ist auch bei Murdoch nur in Ansätzen erkennbar. Sie wäre zu entwickeln, indem man von den außermoralischen Gütern ausgeht, nach denen der Mensch aufgrund seiner *inclinationes naturales* strebt, die aber erst dadurch einen sittlichen Status erlangen, dass sie durch praktische Vernunft in rechter Weise geordnet werden. Aber bei Murdoch gibt es immerhin den Hinweis auf das naturrechtliche Fundament der von ihr veranschlagten politischen Axiome.⁷⁵¹ Diese in hohem Maße abstrakten und allgemeinen moralischen Regeln markieren sozusagen den einen, nämlich den öffentlich-politischen ‚Pol‘ des sittlichen Lebens. Den entgegengesetzten ‚Pol‘ kennzeichnet Murdoch durch den Begriff des Eros mit seinem Fokus auf partikulär-individuelle Wirklichkeiten und seiner

⁷⁴⁹ PUTNAM 1990, 166–167.

⁷⁵⁰ PUTNAM 2000.

⁷⁵¹ Die Idee des Naturrechts beschreibt sie als “a sort of human and humane standard which accompanies the detail of ordinary (positive) law and provides a critique of the uses of political power” (M 360). Vgl. hierzu auch ANTONACCIO 2000, 160.

Verwurzelung im Persönlich-Privaten. Und dazwischen erstreckt sich eine weite ‚moralische Landschaft‘ mit verschiedenen Stufen der Abstraktion und Allgemeinheit⁷⁵², in der die mehr oder weniger persönlich oder auch öffentlich geprägte Pflicht der vorherrschende Modus der sittlichen Existenz ist. Durch dieses Kraft- und Spannungsfeld zwischen den beiden Polen der sittlichen Existenz mit ihren unterschiedlichen Personen- bzw. Freiheitsbegriffen wird aus Kants ‚Schwarz-Weiß-Bild‘ der Moral mit seinem scharfen Dualismus ‚praktische Vernunft versus Neigungen‘ eine bunte ‚moralische Landschaft‘, in welcher der Schwerpunkt – so verstehe ich Murdoch – in epistemologischer Hinsicht bei der spirituellen Pilgerreise des Eros und in normativer Hinsicht bei den Axiomen liegen soll, wobei wichtige Anliegen Kants in diesem Bild in modifizierter Weise gewahrt bleiben.

An dieser Stelle möchte ich nun mit meiner kantisch-aristotelisch inspirierten Kritik an dem von Murdoch vorgeschlagenen Modell ansetzen, wobei es nahe liegend ist, mit der einfachen Frage zu beginnen, ob das Bild, das sie von der Moralphilosophie Kants zeichnet, zutreffend ist. Obwohl ihre Schriften – wie ich bereits erwähnt habe – sie im Ganzen als gute Kennerin seiner praktischen Philosophie ausweisen, ist ihre (oben zitierte) Behauptung, dass der Mensch in der Ethik Kants nicht als Ganzer, sondern nur als Vernunftwesen Anerkennung und Wertschätzung findet, m.E. irreführend. Wenn Kant, und zwar sowohl im Hinblick auf den Menschen als Subjekt der Moralität (der Mensch, der den unbedingten Anspruch und die Achtung in sich erfährt) als auch im Hinblick auf den Menschen als Objekt derselben (der Mensch, der Gegenstand der Achtung ist und als Zweck-an-sich-selbst zu behandeln ist) deutlich zwischen dem Vernunft- und dem Sinnenwesen Mensch unterscheidet, dann nimmt er damit nicht (wie ich im Kant-Kapitel dargelegt habe⁷⁵³) auf verschiedene *Teile*, sondern auf unterschiedliche *Aspekte* des Menschen Bezug. Die ihr zugrunde liegende Unterscheidung zwischen Vernunft und Sinnlichkeit ist nicht im Sinne eines Substanzdualismus *ontologisch* zu verstehen, sondern weist auf zwei unterschiedliche *Aspekte* des Menschen hin: Der Mensch ist sowohl Vernunft- als auch Sinnenwesen und folglich ein bloß endliches Vernunftwesen. Es handelt sich dabei also um eine epistemologische These. Und wenn die Ethik Kants als Grund für die Achtung des Anderen als Objekt der Moralität seine vernünftig-moralische Anlage (seine Anlage zu einem guten Willen) nennt⁷⁵⁴, dann folgt daraus nicht, dass wir nur einen Teil des Menschen respektieren sollen. Dass es auch in der Ethik Kants um den *ganzen* Menschen – inklusive seiner historisch bedingten und kontingenten natürlichen Anlagen – geht, zeigt in eindrücklicher Weise seine (von Murdoch ignorierte) Lehre vom höchsten Gut als dem Endzweck des Menschen, die eine ideale Zielvorstellung beschreibt, deren Beförderung wegen ihrer *notwendigen* Verbindung mit dem Moralgesetz⁷⁵⁵ geboten ist, weil sie das menschliche Glückstreben, das als basaler menschlicher Urinstinkt unmöglich aus ethischen Reflexionen ausgeklammert werden kann, *in seiner ganz subjektiven (von Mensch zu Mensch variierenden) Dimension*⁷⁵⁶ in das sittliche Leben einbezieht, aber nicht in der unqualifizierten Weise wie das etwa im (frühen) Utilitarismus eines Jeremy Bentham der Fall

⁷⁵² Um dieser – von Murdoch zu Recht hervorgehobenen – Weite der ‚moralischen Landschaft‘ zwischen dem Eros und den Axiomen der Gerechtigkeit mehr *Profil* zu geben, müsste man m.E. bis auf Aristoteles zurückgehen und die Vielfalt seines Freundschafts- und Gerechtigkeitsbegriffs wieder entdecken: Vgl. RICKEN 2000.

⁷⁵³ Vgl. Abschnitt 1.6.

⁷⁵⁴ Kant spricht häufig von ‚Achtung‘ in Verbindung mit dem Moralgesetz. Ich halte die ergänzende Rede Murdochs von der Achtung gegenüber dem Anderen, von der auch Kant gelegentlich Gebrauch macht (vgl. z.B. MS VI: 469), für sehr wichtig, weil andernfalls der Eindruck entstünde, den vielleicht eine oberflächliche Lektüre der praktischen Philosophie Kants hinterlässt, dass das sittliche Leben ein Leben *um des Moralgesetzes willen* sei.

⁷⁵⁵ Vgl. z.B. KpV V: 122.

⁷⁵⁶ Vgl. hierzu meine Analysen zum Glücksbegriff Kants im Abschnitt 1.7.

ist, sondern in strikter Unterordnung unter die Forderung des kategorischen Imperativs. Richtig an Murdochs Kritik, dass der Mensch nur als Vernunftwesen Wertschätzung findet⁷⁵⁷, ist also nur, dass Kant (und zwar m.E. aus guten *epistemologischen* Gründen, auf die ich im Folgenden zu sprechen komme) in seiner Grundlegung der Ethik von der – als Aspekt, nicht als Teil des Menschseins zu verstehenden – allgemeinen Vernunftnatur des Menschen *ausgeht*, weil sie in Verbindung mit der praktisch zu verstehenden Freiheitsidee die Grundlage für eine universale Ordnung der Wirklichkeit nach moralischen Gesetzen darstellt. Aber damit ist nur *eine* Komponente der kantischen Moralkonzeption beschrieben, die allerdings unter normativer Rücksicht Grundlage aller anderen sittlichen Anstrengungen ist. Sowohl Murdoch als auch Kant geht es um eine Wertschätzung des ganzen Menschen inklusive seiner kontingent-zufälligen Individualität, zu der – wie Murdoch zu Recht hervorhebt – auch ‚verworrene‘ (d.h. anderen als unvernünftig erscheinende) Eigenschaften gehören. Sie unterscheiden sich lediglich dadurch, dass Kant großen Wert auf die Feststellung legt, dass es sich dabei um eine Forderung *aus der vernünftig-moralischen Perspektive* handelt, während Murdoch darin einen unnötigen ‚Umweg‘ über die Abstraktion sieht. Ganz deutlich wird das, wenn sie die Frage nach dem ontologischen Grund für die Wertschätzung menschlicher Lebewesen mit der tautologischen Aussage zurückweist: “Human beings are valuable, not because they are created by God or because they are rational beings or good citizens, but because they are human beings.”⁷⁵⁸

Ich weise auf diese Ungenauigkeit in der Kant-Interpretation Murdochs deshalb so nachdrücklich hin, weil ihre eigene Moralphilosophie m.E. genau an diesem Punkt unbefriedigend bleibt. Ihre Kritik an einer Ethik, die auf Kants Begriff der praktischen Liebe beschränkt bleibt, halte ich – wie bereits erwähnt – für richtig und wichtig. Ebenfalls unzulänglich ist aber eine Konzeption der Ethik, die sich wie die Murdochs (weil sie – wie ich im Folgenden behaupten werde – auf das *Ideal des Tugendhaften* fixiert ist) überwiegend am Begriff der moralischen Wahrnehmung orientiert und auf die Frage nach den verpflichtenden Elementen des sittlichen Lebens – verbunden mit einer äußerst pessimistischen Einschätzung des politischen Bereichs menschlichen Lebens – antwortet, dass die moralischen Axiome außerhalb des Hauptspektrums der Moral (in das offenbar nur das kognitiv-konative Streben des Eros gehört) anzusiedeln sind, auch wenn das mit der guten Absicht geschieht, die Autorität dieses Bereichs der Moral auf diese Weise sichern zu wollen. Die Schwäche von Murdochs Moralphilosophie – auch noch in ihrem Spätwerk – ist m.E., dass all das, was bei Kant zu den Rechtspflichten (im Unterschied zu den Tugendpflichten) gehört⁷⁵⁹, die nur einen kleinen, aber harten (normativ-einschränkenden) Kernbereich unseres Moralbewusstseins widerspiegeln, in dieser Konzeption *epistemologisch* ungesichert bleibt. Zwar fordert Murdoch die Anerkennung unveräußerlicher Menschenrechte und weist darauf hin, dass es auch darüber hinaus durchaus sinnvoll sein kann, dass man sich an moralischen Regeln orientiert, in denen Pflichten zum Ausdruck kommen, aber ich finde in ihren Schriften keine überzeugende Antwort auf die wichtige Frage nach dem epistemischen Fundament dieses allgemein verbindlichen Bereichs der Moral,

⁷⁵⁷ Das ist nicht der einzige Punkt, an dem Murdoch Kant kritisiert. Ich hatte bereits – zustimmend – erwähnt, wie sie beanstandet, dass es in seiner Moralphilosophie keinen Begriff der Liebe im Sinne des Eros (also nicht im Sinne von Kants praktischer Liebe) und keine praktisch-epistemologische Stufung der Wirklichkeit gibt.

⁷⁵⁸ M 365.

⁷⁵⁹ Vgl. dazu folgende Aussage Kants: „Es ist keine Tugendpflicht, sein Versprechen zu halten, sondern eine Rechtspflicht, zu deren Leistung man gezwungen werden kann. Aber es ist doch eine tugendhafte Handlung (Beweis der Tugend), es auch da zu thun, wo kein Zwang besorgt werden darf. Rechtslehre und Tugendlehre unterscheiden sich also nicht sowohl durch ihre verschiedenen Pflichten, als vielmehr durch die Verschiedenheit der Gesetzgebung, welche die eine oder die andere Triebfeder mit dem Gesetze verbindet.“ (MS VI: 220.)

mit der Kant so beharrlich gerungen hat. Auch ihr wiederholter Hinweis auf seine naturrechtliche Grundlage hilft hier m.E. deshalb nicht weiter, weil sie uns eine epistemologische Erklärung für diese Form von Normativität schuldig bleibt, die – wie sie ganz richtig gesehen hat (vgl. die Unterscheidung zweier Personen- und Freiheitsbegriffe) – nicht mit der des Eros identisch ist. Wenn die kognitiv-konative Dynamik des Eros mit seinem Fokus auf *Individuell-Partikuläres* tatsächlich, wie Murdoch offenbar behauptet, das tiefste epistemische Fundament des *ganzen* Wertbereichs und folglich auch der *gesamten* Ethik ist, dann hat der in zivilisierten Gesellschaften allmählich entstandene *allgemeine* Begriff der menschlichen Natur, auf den sie sich zur Rechtfertigung der normativen Geltung der Axiome beruft, keine epistemische Grundlage, die ihren *Verpflichtungscharakter* erklären könnte. Zwar geht es auch in Murdochs praktischer Epistemologie immer um die ‚Wahrnehmung‘ von *Allgemeinem* (von Ideen) im Einzelnen. Aber die naturrechtlichen Axiome sollen ja unabhängig davon Gültigkeit haben, was der Einzelne in konkreten Handlungssituationen zu ‚sehen‘ fähig ist. Andernfalls hätten sie keinen allgemein verbindlichen und verpflichtenden Charakter, sondern wären nur eine Beschreibung von Idealen. Wenn man also Murdochs Epistemologie (und die implizite Ontologie) beim Wort nimmt, dann ist der Status dieser Axiome der eines historischen Faktums. Für den, der ihren Wert durch seine moralische Sehkraft im konkreten Einzelfall erfasst, haben sie objektive normative Geltung. Aber ihre von der individuellen moralischen Wahrnehmung unabhängige *Allgemeinverbindlichkeit* wird auf diese Weise nicht gerechtfertigt. Und das Problematische daran ist wohlgemerkt nicht der – m.E. richtige – Hinweis auf die historische Genese dieses allgemeinen Begriffs der menschlichen Natur, sondern sein völlig ungeklärter epistemischer Status: Wie können die aus ihm hervorgehenden Axiome normative Geltung beanspruchen, wenn das epistemische Zentrum des ganzen normativen Spektrums eine Form von Vernunft ist, deren Erkenntnisvermögen auf Partikuläres und ‚konkrete Universalien‘ beschränkt bleibt, und die Axiome aufgrund der ihnen *per definitionem* zukommenden Allgemeinverbindlichkeit folglich außerhalb dieses Spektrums anzusiedeln sind? Die Antwort darauf muss m.E. lauten: Ihre normative Geltung ist im Rahmen dieser Konzeption eine Forderung mit bloß appellativem Charakter, denn es gibt keine epistemische Grundlage für eine Form von objektiver Gültigkeit, die ihren Verpflichtungscharakter rechtfertigen würde. Es bleibt ungeklärt, warum bestimmte Moralprinzipien bei der Beurteilung eines Einzelfalls von jedem berücksichtigt werden *müssen*, unabhängig davon, ob jemand ihren Wert im konkreten Einzelfall ‚sehen‘ kann. Und das ist m.E. eine unausweichliche Folge davon, dass Murdochs Konzeption der Ethik ohne jede Form einer allgemeinen praktischen Vernunftkenntnis auszukommen versucht, die bis zu einem gewissen Grad von der individuellen Sehkraft unabhängig ist.⁷⁶⁰ Weil es sich bei konkreten Universalien um *nachträgliche Generalisierungen* handelt⁷⁶¹, die aus der Erfahrung der konkret-individuellen Wirklichkeit hervorgehen, können sie keine Allgemeinverbindlichkeit begründen. Warum sollte jemand z.B. dazu verpflichtet sein, fremdes Eigentum zu respektieren (nach Kant eine negative Unterlassungspflicht, zu deren Beachtung man gegebenenfalls auch gezwungen werden kann), wenn es sich dabei sozusagen ‚nur‘ um einen Ausdruck von ‚geronnener

⁷⁶⁰ Murdoch hat Recht, wenn sie schreibt: „... we have a different image of courage at forty from that which we had at twenty. A deepening process, at any rate an altering and complicating process takes place.“ (EM 322, *The Idea of Perfection*.) Ein Großteil des sittlichen Lebens eines moralischen Akteurs ist von der Stärke seiner individuellen moralischen Sehkraft abhängig. Die Bedeutung der ethischen Leitbegriffe kann mit zunehmendem Grad an Tugendhaftigkeit und damit verbundenem kognitivem Potenzial eines Akteurs immer mehr ‚vertieft‘ und ‚verfeinert‘ werden. Die von mir geforderte allgemeine praktische Vernunftkenntnis, die bei jedem vernünftigen Akteur vorausgesetzt werden kann, repräsentiert deshalb nur einen verhältnismäßig winzigen Bereich des ethischen Erkenntnispotenzials. Ihm kommt aber eine große Bedeutung zu.

⁷⁶¹ Vgl. EM 322–323 (*The Idea of Perfection*).

moralischer Lebenserfahrung' handelt? So ratsam es auch sein mag, sich an allgemeiner Lebenerfahrung zu orientieren, die von einer großen Zahl von Individuen bestätigt wird, auch dann, wenn man deren Bedeutung im konkreten Einzelfall noch nicht zu ‚sehen‘ vermag, eine moralische Verpflichtung dazu kann dadurch nicht gerechtfertigt werden. Mehr als die eindringliche Empfehlung eines Ideals ist auf diesem Wege nicht zu gewinnen. Dazu braucht es Normen, die sich auch unabhängig von der individuellen ‚Sehkraft‘ rational begründen lassen.

Kant hat mit großer Klarheit gesehen, und genau das geht m.E. bei Murdoch verloren, dass man dem zum Kernbereich des sittlichen Lebens gehörenden Phänomen der *gegenseitigen Verantwortung* unseres Handelns nicht gerecht wird, wenn man es als integralen Bestandteil eines – wie auch immer konzipierten⁷⁶² – *individuellen* Strebens nach dem Guten versteht, auch wenn ihm in Verbindung damit – wie bei Murdoch – dann noch eine (m.E. epistemologisch nicht gerechtfertigte) große Bedeutung zugesprochen wird. Es gehört vielmehr zum *unableitbaren epistemischen Fundament der Moral*. Wenn die kantische Moralphilosophie vom Begriff des Richtigen *im Sinne des Gebotenen* ausgeht (und aus diesem Primat des Richtigen folgt keineswegs, dass das epistemische Fundament der Moral darauf beschränkt bleiben muss), dann kann sie sich dabei auf das Bewusstsein eines Moralgesetzes berufen, das von uns verlangt, dass wir anderen Rechenschaft über unser Handeln geben müssen, wenn sie davon betroffen sind. Und dieses unableitbare Bewusstseinsdatum dokumentiert sich dann auch in einer entsprechenden Lebensform.⁷⁶³ Der tief in unserem Bewusstsein verwurzelte Anspruch auf *gegenseitige* Verantwortung unseres Handelns (und die untrennbar mit ihm verbundenen Ideen einer *allgemein-unparteilichen* Vernunft und der Freiheit im praktischen Sinne) ist ein unverzichtbarer Bestandteil des epistemischen Fundaments der Moral. Und er darf bei der Grundlegung der Moral deshalb m.E. nicht als etwas Sekundäres verstanden werden, das epistemisch an der – ihm gegenüber angeblich primären – kognitiv-konativen Dynamik des individuellen phänomenalen Bewusstseins partizipiert, aber – so die m.E. unplausible Konstruktion Murdochs – hinsichtlich seiner normativen Geltung von diesem vermeintlichen Hauptfeld der Moral unabhängig sein soll. Andernfalls bleibt die Rede von unveräußerlichen Menschenrechten und einem Vorrang bestimmter Normen gegenüber individuellen Wertvorstellungen eine bloße *façon de parler*, die zwar vielleicht – wie im Falle Murdochs – ernst gemeint, aber epistemologisch nicht gerechtfertigt ist. Sowohl Kant also auch Murdoch gehen methodisch davon aus, dass die Moralphilosophie in erster Linie die Aufgabe hat, mit allen zur Verfügung stehenden theoretischen Mitteln das zu explizieren, was sich in unserem gewöhnlichen Moralbewusstsein unzweifelhaft dokumentiert. Und dazu gehört neben der kontinuierlichen moralischen Aktivität in unserem *individuellen* phänomenalen Bewusstsein in Form der Unterscheidung von Schein und Wirklichkeit⁷⁶⁴ im Blick auf Partikuläres auch das *unlösbar damit verbundene* Bewusstsein einer Forderung nach wechselseitiger Verantwortung unseres Handelns, in dem sich ein *allgemeiner* Wille dokumentiert, weswegen die von Aristoteles und Kant vorgenommene Unterscheidung zwischen theoretischer und

⁷⁶² Murdochs platonischer Begriff des Guten ist ein ganz anderer als der, von dem viele andere moralphilosophische Theorien ausgehen. (Vgl. TAYLOR 1996, 5.)

⁷⁶³ Bei Kant wird die Verwurzelung des individuellen Moralbewusstseins in einer Lebensform nicht deutlich genug. Ich spreche hier vom Phänomen bzw. Prinzip der interpersonalen Verantwortung, um den kategorischen Imperativ terminologisch neu zu fassen, indem ich ihn – die interpersonale Dimension sittlichen Handelns stärker gewichtend – um die Vorstellung *gegenseitiger* Verantwortung erweitere und damit dem von Kants praktischer Philosophie zuweilen hervorgerufenen Eindruck entgegenwirke, dass der Mensch um des Moralgesetzes willen existiert. (Vgl. WIMMER 1990, 56. Siehe auch RICKEN 1995a, 76.)

⁷⁶⁴ Nach Murdoch ist das sittliche Leben – so hatten wir festgestellt (vgl. Abschnitt 2.1) – ganz wesentlich ein kognitiver Weg aus einer Welt der Illusionen in die wirkliche Welt.

praktischer Vernunft, trotz des m.E. richtigen Hinweises Murdochs, dass bereits das phänomenale Bewusstsein bis auf seinen Grund moralisch ‚gefärbt‘ ist, doch tiefgreifender ist, als ihre moralphilosophische Konzeption, die den kognitiven Aspekt des sittlichen Lebens hervorhebt, das erkennen lässt.

Murdochs Hinweis auf die außerordentliche Bedeutung der – eng mit dem individuellen erotischen Streben des Menschen verbundenen⁷⁶⁵ – moralischen Wahrnehmung ist von meinem Einwand gegen ihren Versuch, den epistemischen Status moralischer Verpflichtungen im Rahmen ihrer Konzeption plausibel zu machen, nicht betroffen. Das Allgemeine – so meine These – muss sich, wenn es in Form von Normen allgemein verbindlich sein soll, auch unabhängig von individuellen ethischen Intuitionen rational begründen lassen. Und mir ist nicht klar, wie dieser *Begriff* des Richtigen, an dem sich individuelle Visionen und Lebensentwürfe messen lassen müssen, im Rahmen der Konzeption Murdochs epistemologisch gerechtfertigt wird. Aber die reflexive oder auch unreflektiert-intuitive ‚Anwendung‘ dieser allgemeinen Moralprinzipien ist – im Unterschied zur Erkenntnis ihrer abstrakten Gültigkeit – ein integraler Bestandteil des weiteren Bildes, das sich ein moralischer Akteur mittels Aufmerksamkeit und Imagination von der ‚moralischen Landschaft‘ macht, in der er sich bewegt. Wenn der in den allgemeinen Prinzipien zum Ausdruck kommende Anspruch in Form einer *Pflicht* ergeht, weil wir ihn noch nicht (wie der Tugendhafte) als *Wert* verinnerlicht haben, dann trifft er als etwas, was gewissermaßen ‚von außen auf uns zukommt‘, nicht – worauf Murdoch zu Recht hinweist – auf eine moralische *tabula rasa*, sondern auf das Bild der ‚moralischen Landschaft‘, das sich zuvor allmählich in unserem phänomenalen Bewusstsein aufgebaut hat. Und wenn man wie Murdoch davon ausgeht, dass ein Großteil unseres moralischen Lebens in der Klärung unserer Sicht der Wirklichkeit besteht (bzw. bestehen sollte), ist das keineswegs eine triviale Feststellung, weil aus ihr z.B. folgt, dass man der großen Zahl der in diesem Bereich der Moral relevanten sekundären Moralbegriffe (auch als *thick moral concepts* bezeichnet) viel mehr Beachtung schenken muss, als es z.B. viele Kantianer tun. Bei diesen kognitiv-konativen Transformationsprozessen (das Bild, das sich ein moralischer Akteur von der Wirklichkeit macht, und die Qualität seines Strebevermögens – sein Charakter – sind wechselseitig voneinander abhängig), die im Blick auf Partikuläres im Kontext unseres phänomenalen Bewusstseins stattfinden, geht es zunächst einmal darum, dass die am Leitfaden der sekundären Moralbegriffe gefällten deskriptiv-evaluativen Werturteile *wahr* sein sollen. Der absolute Anspruch, dem wir dabei folgen, ist also ein anderer (das Gute im Sinne des *Wahren*) als der von Kant mit seiner These vom Faktum der Vernunft beschriebene (das Gute im Sinne des *Richtigen*). Da es sich bei diesen beiden Forderungen aber um zwei verschiedene Aspekte der praktischen Vernunft handelt, deren Ziel – worauf Aristoteles deutlich hingewiesen hat – nicht die Erkenntnis, sondern das Tun des Guten ist⁷⁶⁶, sind sie unlösbar miteinander verbunden. Wenn man also – wie Murdoch – erklärt, dass eine adäquate ‚Wahrnehmung der Wirklichkeit‘ (fast) unweigerlich zum richtigen Handeln führt, so gilt das nur, wenn – im Blick auf das Ideal des Tugendhaften – vorausgesetzt wird, dass es sich bei dieser ‚Wahrnehmung‘ um ein Erkennen in praktischer Absicht handelt, das m.E. doch deutlicher von Formen der theoretischen Erkenntnis unterschieden werden muss, als Murdoch das tut, obwohl ich mit ihr grundsätzlich darin übereinstimme, dass unser ganzes Erkennen im Lichte der Idee des Guten stattfindet. Wir bewegen uns zwar immer und unausweichlich in einem Kontinuum von Fakten und Werten. Aber in diesem weiten Spektrum gibt es einen markanten Unterschied zwischen einem Vernunftgebrauch in theoretischer und einem in praktischer Absicht. Deswegen behält m.E. vieles von dem, was Kant dazu

⁷⁶⁵ Vgl. NUSSBAUM 1996.

⁷⁶⁶ Vgl. EN I-3 1095a5, II-2 1103b27.

geäußert hat⁷⁶⁷, seine Gültigkeit. Völlig einverstanden bin ich mit der These Murdochs, dass von der *ab initio* moralisch gefärbten Wahrnehmung der Wirklichkeit die Qualität aller anderen moralischen Anstrengungen abhängt, weswegen eine strikte Trennung von Fakten und moralischen Werten, wie sie von Kant eingeleitet wurde, zu einem Zerrbild des sittlichen Lebens führt. Und die mit dem Faktum der Vernunft einhergehende abstrakte Freiheitsidee, die von der individuellen Substanz eines moralischen Akteurs abstrahiert, ist deshalb im sittlichen Leben nicht die einzige, und vermutlich auch nicht die wichtigste. Oft ist eine viel komplexere und undurchsichtigere Form von Freiheit gefordert, die von der charakterlichen Verfassung eines Menschen und dem – eng damit verbunden – Potenzial seiner Vorstellungskraft abhängig ist:

“Kant was marvellously near the mark. But he thought of freedom as the aspiration to a universal order consisting of a prefabricated harmony. It was not a tragic freedom. The tragic freedom implied by love is this: that we all have an indefinitely extended capacity to imagine the being of others. Tragic, because there is no prefabricated harmony, and others are, to an extent we never cease discovering, different from ourselves. Nor is there any social totality within which we can come to comprehend differences as placed and reconciled. We have only a segment of the circle. Freedom is exercised in the confrontation by each other, in the context of an infinitely extensible work of imaginative understanding, of two irreducibly dissimilar individuals. Love is the imaginative recognition of, that is respect for, this otherness.”⁷⁶⁸

Dass Murdoch mit ihrer Moralphilosophie entscheidend zur Überwindung der (jedenfalls in der angloamerikanischen Ethik) so weit verbreiteten Fakten-Werte-Dichotomie beigetragen hat⁷⁶⁹, indem sie der menschlichen Vorstellungskraft – in Verbindung mit dem Begriff der Liebe im Sinne der ‚Wahrnehmung‘ von Individuen und der epistemologischen Unterscheidung verschiedener Stufen der Wirklichkeitserkenntnis – wieder eine ganz zentrale handlungstheoretische Bedeutung beigemessen hat, ist vielleicht das größte philosophische Verdienst Murdochs. Nicht einverstanden bin ich allerdings damit, dass das Phänomen der gegenseitigen Verantwortung unseres Handelns und der mit ihm einhergehende Primat des Richtigen im Rahmen dieser Akzentverschiebung in einen epistemologisch unbestimmten Randbereich des sittlichen Lebens abgedrängt wird. Und das ist m.E. eine Folge davon, dass sich ihre Ethik zu stark vom Idealbild des Tugendhaften leiten lässt.

Was ich damit meine, wird deutlich, wenn man ihre Moralphilosophie mit der des Aristoteles vergleicht, weil auch in seiner Konzeption der Ethik – im Unterschied zu der Kants – dem moralischen Sehen (der *aisthêsis*) eine wichtige Bedeutung zukommt, aber (jedenfalls nach meiner Lesart dieser beiden Moralphilosophen) in einer anderen Weise als bei Murdoch. Wenn Aristoteles nämlich im 2. Buch der *Nikomachischen Ethik* sagt, dass das ethische Urteil aus der ‚Wahrnehmung‘ hervorgeht („... *en tē aisthêsei hē krisis*“⁷⁷⁰), dann begründet auch er diese These damit, dass sittliche Entscheidungen immer im Hinblick auf wahrgenommenes Partikuläres getroffen werden, dessen Bestimmung mitunter (wenn es sich um eine komplexe Handlungssituation handelt) äußerst schwierig ist. Aber aus dem Gesamtzusammenhang seiner Ethik, vor allem dem 6. Buch der *Nikomachischen Ethik*⁷⁷¹, wird m.E. unmissverständlich deutlich, dass nur der im praktischen Sinne ‚Weise‘ (der *phronimos*: ein Idealbild) sich dabei ganz auf seine ‚Wahrnehmung‘ verlassen kann, weil er

⁷⁶⁷ Vgl. Abschnitt 1.3.

⁷⁶⁸ EM 216 (*The Sublime and the Good*).

⁷⁶⁹ Vgl. DIAMOND 1996, 104.

⁷⁷⁰ EN II-9 1109b23. Wie diese Aussage zu verstehen ist, wird vor allem im 6. Buch deutlich.

⁷⁷¹ Folgende beiden Textpassagen sind hier einschlägig: EN VI-8 1142a23–30, VI-11 1143a35–b5.

die allgemeinen ethischen Leitprinzipien, die es bei Aristoteles unbestreitbar gibt⁷⁷², durch einen langwierigen Prozess der einübenden Aneignung so verinnerlicht hat, dass sie bei ihm zu einem festen Habitus geworden sind und deshalb in einer spontan-unreflektierten Weise schon in seine ‚Wahrnehmung‘ der ethisch relevanten Eigenschaften einer komplexen Handlungssituation einfließen. Man könnte von ihm sagen, dass er diese Prinzipien in Verbindung mit anderen ethisch signifikanten Faktoren im konkreten Einzelfall ‚intuitiv erkennt‘. Und in abgeschwächter Form gilt das auch für den weniger Tugendhaften. Obgleich Aristoteles also wie Murdoch der Meinung ist, dass das sittliche Leben des Tugendhaften sich im Idealfall nur noch in seiner ‚Wahrnehmung‘ abspielt, gibt es in seiner Ethik auch Normen, die sich unabhängig von einer ethischen Intuition begründen (und nicht nur postulieren) lassen. Genau das scheint mir aber die Schwäche von Murdochs Moralphilosophie zu sein. Sie hat zwar m.E. Recht, wenn sie gegen eine rationalistische Konzeption der Ethik einwendet, dass es auch beim durchschnittlichen moralischen Akteur eine ästhetisch inspirierte ‚Kontemplation des Guten‘ gibt⁷⁷³, welche von mehr oder weniger reflektierten Impulsen aus den Tiefenschichten des Menschen lebt, die durch einen Akt der konzentrierten Aufmerksamkeit angestoßen werden, und sie hat m.E. ebenfalls Recht mit der Behauptung, dass das moralische Sehen das Hauptfeld des sittlichen Lebens darstellt, weil eine Blindheit in diesem Bereich das ganze sittliche Leben bereits im Keim erstickt, aber diese Verankerung der Moral in der Welt der ‚Wahrnehmung‘ setzt einen Begriff des Richtigen im Sinne des Gebotenen, seine epistemische Grundlage in Form einer allgemeinen praktischen Vernunftkenntnis und eine Habituslehre, die das Verbindungsglied zwischen Norm und Tugend-geleiteter Wahrnehmung darstellt, voraus. Andernfalls gibt es keine Kriterien dafür, wie die individuelle ‚Wahrnehmung‘ der Ideen von einem völligen Subjektivismus zu unterscheiden ist. Die sollte es aber auch in einer Konzeption der Ethik geben, welche die Komplexität des sittlichen Lebens hervorhebt, wenigstens in Form von ethischen Mindeststandards, durch die in einem gewissen Ausmaß Transparenz und intersubjektive Vergewisserung gewährleistet wird.

Murdochs Hinweis auf die außerordentliche Bedeutung der moralischen Sehkraft und deren charakterlicher Voraussetzungen in Form von Tugendhaftigkeit ist also m.E. richtig und wichtig. Dass das sittlich Gute im konkreten Einzelfall durch die moralische Wahrnehmung erfasst wird und die Tugend deshalb an den Anfang der richtigen sittlichen Erkenntnis gehört, macht aber einen *Begriff* des Richtigen, der dem individuellen Streben nach Vollkommenheit allgemeine ethische Leitvorstellungen vorgibt, die unabhängig von der ‚Sehkraft‘ des Einzelnen begründet werden können, nicht überflüssig. Und dieser Begriff des Richtigen ist nicht nur ein pragmatisches Instrumentarium zur politischen Ordnung eines Staatswesens, wie es bei Murdoch stellenweise den Anschein hat. Für Menschen, die nach dem im uneingeschränkten Sinne richtigen Handeln fragen und deren Würde darin besteht, ihr Handeln unabhängig von Neigungen und subjektiven Interessen bestimmen zu können (worauf Kant mit seiner These vom Faktum der Vernunft hinweist), ist die Suche nach universalen Normen des menschlichen Handelns unverzichtbar. Und deren Gültigkeit ist zwar nicht von der Zustimmung Einzelner oder gar aller abhängig, zu ihrer Auffindung ist der ethische Diskurs aber unverzichtbar.⁷⁷⁴ Wenn man im Sinne Mur-

⁷⁷² So schreibt er z.B., dass im Zusammenleben der Menschen die Unaufrichtigkeit – für sich genommen – etwas Schlechtes und Tadelnswertes und die Wahrhaftigkeit etwas Schönes und Lobenswertes ist. (Vgl. EN IV-13 1127a29–30.)

⁷⁷³ Vgl. EM 393 (*The Sovereignty of Good Over Other Concepts*).

⁷⁷⁴ Viele Moralbegriffe haben ihren Ursprung in einem bestimmten kulturellen Umfeld und ihre Bedeutung muss deshalb beim Aufeinandertreffen verschiedener Kulturen neu diskutiert werden. Daraus folgt aber nicht, dass sie keine universale Gültigkeit haben. (Vgl. PUTNAM 2000.)

dochs das hohe Maß an Individualisierung hervorhebt⁷⁷⁵, das den ‚Weg der Vollkommenheit‘ prägt, weil er zu einer immer persönlicheren und dichterem moralischen Wahrnehmung der Wirklichkeit führt, ist die Überprüfung dieser individuellen Visionen und Lebensformen an allgemein gültigen ethischen Rahmenbedingungen umso wichtiger. Der Primat des Richtigen und die Bedeutung der Tugend-geleiteten Sehkraft sind also kein Gegensatz, oder sollten es m.E. jedenfalls nicht sein. Vielmehr setzt der Begriff der Tugend den Begriff der sittlichen Norm (den Begriff des ‚richtigen Logos‘) voraus.⁷⁷⁶ Aristoteles trägt diesem Vorrang des Richtigen, für den Kant mit seiner These vom Faktum der Vernunft eintritt, durch seinen Gerechtigkeitsbegriff Rechnung.⁷⁷⁷ Am Anfang der ‚Politik‘⁷⁷⁸ sagt er, dass der Mensch als einziges von allen Lebewesen den Logos und *folglich* ein Bewusstsein von gerecht und ungerecht hat. Aber dieser Vorrang des Vernünftig-Richtigen in Form der Gerechtigkeit hat bei ihm eine weitere anthropologisch-epistemologische Grundlage als bei Kant, weil er ihn durch die Tugend (d.i. eine Verfassung des Strebevermögens, kraft derer der Handelnde sich für das Richtige entscheidet) der allgemeinen (im Unterschied zur speziellen) Gerechtigkeit mit den anderen Tugenden verbindet und so den kantischen Dualismus von Vernunft und Gefühl (Neigung) vermeidet. Was gerecht oder ungerecht ist, darüber wird der Tugendhafte auch durch sein Gerechtigkeitsempfinden belehrt. Die allgemeine Gerechtigkeit ist nach Aristoteles keine einzelne, sondern die ‚ganze Tugend‘ (*holê aretê*⁷⁷⁹). Die einzelnen Tugenden und die allgemeine Gerechtigkeit sind also in dieser Konzeption identisch. Zwischen ihnen besteht nur ein *begrifflicher* Unterschied, d.h. ein Unterschied in der Betrachtungsweise: Wenn wir *die charakterliche Verfassung des einzelnen Menschen (des Individuums)* im Blick haben, sprechen wir von Tugend; wenn wir *die Auswirkungen dieser charakterlichen Verfassung auf andere Menschen (interpersonale Verantwortung)* betrachten, sprechen wir von allgemeiner Gerechtigkeit. Demnach ist die allgemeine Gerechtigkeit die Tugend, insofern sie dem anderen Menschen nützt. Das Glück des Einzelnen⁷⁸⁰ und das gelungene Leben der Gemeinschaft lassen sich in diesem Modell des sittlichen Lebens nicht voneinander trennen.⁷⁸¹

Ob man diese Konzeption plausibel findet, wird von weit mehr als der von ihr vorgeschlagenen Verbindung des Primats des Richtigen mit der moralischen Sehkraft durch die Tugend der allgemeinen Gerechtigkeit abhängen, nämlich – wie auch im Falle der Ethik Kants und Murdochs – von ihren anthropologischen und weltanschaulichen Implikationen. Wenn man aber – wegen der zentralen Bedeutung der gegenseitigen Verantwortung im sittlichen Leben – am kantischen Primat des Richtigen festhalten will, jedoch ohne die anthropologisch-epistemologischen Prämissen in Kauf zu nehmen, von denen Kant bei seiner Entfaltung des Vernunftfaktums ausgeht, und das sittliche Leben zugleich im Sinne Murdochs als eine kontinuierliche Steigerung der moralischen Sehkraft und ein Fortschreiten (bzw. ‚Aufsteigen‘) im Guten verstehen will, jedoch ohne die normative Bindung der ‚Wahrnehmung‘ an eine Form von allgemeiner Vernunftkenntnis aufzugeben, die von der individuellen ‚Wahrnehmung‘ unabhängig ist, wenn man also – mit anderen Worten – eine Normen- mit einer Tugendethik verbinden will, dann ist die aristotelische Konzeption der Ethik vermutlich epistemologisch der erfolgversprechendste Weg.

⁷⁷⁵ Vgl. dazu das Ende von Abschnitt 2.1.

⁷⁷⁶ Vgl. EN II-6 1106b36–1107a2.

⁷⁷⁷ Vgl. RICKEN 1993.

⁷⁷⁸ Vgl. I-1 1253a7–18.

⁷⁷⁹ Vgl. EN V-1 1130a2–13.

⁷⁸⁰ Der aristotelische Glücksbegriff ist – wie bereits im 1. Kapitel erläutert – ein völlig anderer als der kantische.

⁷⁸¹ Vgl. EN V-3 1130a3–13.

Aber diese Vermutung kann hier nicht weiterverfolgt werden, weil der Nachweis ihrer Gültigkeit den Rahmen dieser Studie sprengen würde. Zielsetzung der Arbeit war ein Vergleich von Kant und Murdoch hinsichtlich des epistemologischen Fundaments ihrer Moralphilosophie, um auf diesem Wege ihre Stärken und Schwächen kontrastierend herauszuarbeiten. Und dabei ist m.E. vor allem auch deutlich geworden, dass sowohl das Phänomen der gegenseitigen Verantwortung unseres Handelns als auch die ‚spirituelle Pilgerreise von den Erscheinungen zur Wirklichkeit‘ – ganz unabhängig davon, wie man diese beiden Phänomene im Einzelnen rekonstruiert – fest zum epistemischen Fundament der Moral gehören. Eine überzeugende Gesamtkonzeption der Ethik muss also der Verschiedenartigkeit dieser beiden Formen von sittlicher Normativität und ihrer gegenseitigen Abhängigkeit voneinander gerecht werden. Eine adäquate epistemologische Verhältnisbestimmung dieser beiden Phänomene sollte deshalb m.E. – und das ist als Kritik am kantischen Dualismus zu verstehen – bei Murdochs Bild des menschlichen Willens als einem Vermögen ansetzen, das in den Strom des von Anfang an moralisch ‚gefärbten‘ phänomenalen Bewusstseins eingebettet ist, von dessen Qualität er sowohl im Guten wie im Schlechten – mehr oder weniger bewusst und stark – beeinflusst wird, und im Gegenzug hervorkehren – und das ist als Kritik an Murdoch zu verstehen –, dass das individuelle phänomenale Bewusstsein des Menschen bis hinein in seine emotionalen und instinktiven Schichten an einem *allgemeinen* Willen partizipiert, dessen Forderungen auch unabhängig davon begründet werden können, was der Einzelne zu ‚sehen‘ fähig ist, und deshalb verpflichtend sind.

Literaturverzeichnis

- ANTONACCIO, Maria 1996: Form and Contingency in Iris Murdoch's Ethics. In: ANTONACCIO, M. & SCHWEIKER, W. (1996) 110–137.
- 2000: *Picturing the Human. The Moral Thought of Iris Murdoch*. Oxford.
- ANTONACCIO, M. & SCHWEIKER, W. (Hg.) 1996: *Iris Murdoch and the Search for Human Goodness*. Chicago.
- ARISTOTELIS ETHICA NICOMACHEA. Oxford 1949. (Hg. von I. Bywater)
- AXINN, Sidney 1981: Ambivalence. Kant's View of Human Nature. In: *Kant-Studien* 72 (1981) 169–174.
- BECK, Lewis W. 1960: *A Commentary to Kant's 'Critique of Practical Reason'*. Chicago.
- 1960/1961: Das Faktum der Vernunft. Zur Rechtfertigungsproblematik in der Ethik. In: *Kant-Studien* 52 (1960/1961) 271–282.
- 1981: Was haben wir von Kant zu lernen? In: *Kant-Studien* 72 (1981) 1–10.
- BENTHAM, Jeremy 1996: *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Oxford. (An Authoritative Edition by J.H. Bruns and H.L.A. Hart.)
- BITTNER, Rüdiger 1989: *What Reason Demands*. Cambridge.
- CONRADI, Peter J. 1992: Rezension von MURDOCH, Iris 1993. In: *Iris Murdoch News Letter* 6 (1992) 1–2.
- 1999: Dame Iris Murdoch. A witness to good and evil. Nachruf in der Zeitung *The Guardian* am 9. Februar 1999.
- DANCY, Russel M. (Hg.) 1993: *Kant and Critique*. Dordrecht.
- DIAMOND, Cora 1996: 'We Are Perpetually Moralists'. Iris Murdoch, Fact, and Value. In: ANTONACCIO, M. & SCHWEIKER, W. (1996) 79–109.
- ENGSTROM, Stephen 1996: Happiness and the Highest Good in Aristotle and Kant. In: ENGSTROM, S. & WHITING, J. (1996) 102–140.
- ENGSTROM, S. & WHITING, J. (Hg.) 1996: *Aristotle, Kant, and the Stoics. Rethinking Virtue and Happiness*. Cambridge.
- GAUTHIER, René-Antoine 1973: *La Morale d'Aristote*. Paris.
- GORDON, David J. 1995: *Iris Murdoch's Fables of Unselfing*. Columbia.
- GUYER, Paul (Hg.) 1992: *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge.
- 1993: Kant's Morality of Law and Morality of Freedom. In: DANCY, Russel M. (1993) 43–89.
- HENRICH, Dieter 1973: Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft. In: PRAUSS, Gerold (1973) 223–254.
- HERMAN, Barbara 1993: *The Practice of Moral Judgment*. Cambridge, Mass.
- HÖFFE, Otfried 1979: *Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie*. Frankfurt a.M.
- 1984: Is Rawls' Theory of Justice Really Kantian. In: *Ratio* 26 (1984) 103–124.
- 1992a: *Immanuel Kant*. München.
- (Hg.) 1992b: *Lexikon der Ethik*. München.
- 1993: Universalist Ethics and the Faculty of Judgment. An Aristotelian Look at Kant. In: *Philosophical Forum* 25 (1993) 55–71.
- (Hg.) 1995: *Aristoteles. Die Nikomachische Ethik*. Berlin.
- IRWIN, Terence H. 1996: Kant's Criticisms of Eudaemonism. In: ENGSTROM, S. & WHITING, J. (1996) 63–101.
- JAMES, William 1977: *The Writings of William James. A Comprehensive Edition*. Chicago. (Hg. von J.J. McDermott.)

KANT, Immanuel

- *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. AA VII: 117–333.
- *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein ...* AA VIII: 273–313.
- *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. AA IV: 385–463.
- *Kritik der praktischen Vernunft*. AA V: 1–163.
- *Kritik der reinen Vernunft*. AA III: 1–552 (B), IV: 1–252 (A).
- *Kritik der Urteilskraft*. AA V: 165–485.
- *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*. (Hg. von G.B. Jäsche.) AA IX: 1–150.
- *Die Metaphysik der Sitten*. AA VI: 203–493.
- *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*. AA VIII: 107–123.
- *Reflexionen*. AA XIVff.
- *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. AA VI: 1–202.
- *Der Streit der Fakultäten*. AA VII: 1–116.
- *Eine Vorlesung über Ethik*. Frankfurt a. M. 1990. (Hg. von G. Gerhardt.)

KENNY, Anthony 1971: *Luciferian Moralists*. Rezension von MURDOCH, Iris 1970. In: *Listener* 85 (7 January 1971) 23.

KORSGAARD, Christine M. 1996a: *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge.

- (et al.) 1996b: *The Sources of Normativity*. Cambridge.
- 1996c: From Duty and for the Sake of the Noble. Kant and Aristotle on Morally Good Action. In: ENGSTROM, S. & WHITING, J. (1996) 203–236.
- 1997: Taking the Law into Our Own Hands. Kant on the Right to Revolution. In: REATH, A. & HERMAN, B. & KORSGAARD, C.M. (1997) 297–328.

KRÄMER, Hans 1995: *Integrative Ethik*. Frankfurt.

KUTSCHERA, Franz von 1982: *Grundlagen der Ethik*. Berlin.

MACKIE, John L. 1977: *Ethics. Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth.

MULHOLLAND, Leslie A. 1990: *Kant's System of Rights*. New York.

MURDOCH, Iris 1963: *The Unicorn*. London. (First published by Chatto & Windus in 1963.)

- 1970: *The Sovereignty of Good*. London.
- 1973: *The Black Prince*. London. (First published by Chatto & Windus in 1973.)
- 1993: *Metaphysics as a Guide to Morals*. London. (First published in 1992.)
- 1998: *Existentialists and Mystics. Writings on Philosophy and Literature*. London. (Hg. von P. Conradi.)
- 1999: *Sartre. Romantic Rationalist*. London. (First published in 1953.)

NUSSBAUM, Martha C. 1996: Love and Vision. Iris Murdoch on Eros and the Individual. In: ANTONACCIO, M. & SCHWEIKER, W. (1996) 29–53.

O'CONNOR, Patricia J. 1996: *To Love the Good. The Moral Philosophy of Iris Murdoch*. New York.

PATON, Herbert J. 1947: *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*. Philadelphia.

PAUER-STUDER, Herlinde 1998: Maximen, Identität und praktische Deliberation. Die Rehabilitierung von Kants Moralphilosophie. In: *Philosophische Rundschau* (1998) 70–81.

POGGE, Thomas W. 1994: *John Rawls*. München.

PRAUSS, Gerold (Hg.) 1973: *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*. Köln.

PUTNAM, Hilary 1990: *Realism with a Human Face*. Cambridge, Mass. (Hg. von J. Conant.)

- 1994: *Words & Life*. Cambridge, Mass. (Hg. von J. Conant.)
- 2000: Unsinn offenkundig machen. Wozu Philosophie? Gespräch mit Hilary Putnam in der Zeitung *Die Welt* am 26. August 2000.

RAWLS, John 1999: *A Theory of Justice*. Oxford. (Revised Edition.)

- REATH, A. & HERMAN, B. & KORSGAARD, C.M. (Hg.) 1997: *Reclaiming the History of Ethics. Essays for John Rawls*. Cambridge.
- REICH, Klaus 1935: *Kant und die Ethik der Griechen*. Tübingen.
- RICKEN, Friedo (Hg.) 1984a: *Lexikon der Erkenntnistheorie und Metaphysik*. München.
- 1984b: Kann die Moralphilosophie auf die Frage nach dem ‚Ethischen‘ verzichten. In: *Theologie und Philosophie* 59 (1984) 161–177.
- 1993: Ethik der abwägenden Vernunft. In: *Ethik und Sozialwissenschaften* Heft 4 (1993) 587–593, 647–654.
- 1995a: Tradition und Natur. Über Vorgaben und Grenzen der praktischen Rationalität. In: *Theologie und Philosophie* 70 (1995) 62–77.
- 1995b: Platonismus und Pragmatismus. Eine Interpretation von Platon, *Politeia* 509b. In: *Theologie und Philosophie* 70 (1995) 481–493.
- 1997: Rezension von ANTONACCIO, M. & SCHWEIKER, W. (1996). In: *Theologie und Philosophie* 72 (1997) 470–471.
- 1998: *Allgemeine Ethik*. Stuttgart. (3., erweiterte und überarbeitete Auflage.)
- 2000: Ist Freundschaft eine Tugend? Die Einheit des Freundschaftsbegriffs der Nikomachischen Ethik. In: *Theologie und Philosophie* 75 (2000) 481–492.
- ROTENSTREICH, Nathan 1975: Happiness and the Primacy of Practical Reason. In: *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, Teil III, 103–123. Berlin. (Hg. von G. Funke.)
- SCHNEEWIND, Jerome B. 1992: Autonomy, Obligation, and Virtue. An Overview of Kant's Moral Philosophy. In: GUYER, Paul (1992) 309–341.
- 1996: Kant and Stoic Ethics. In: ENGSTROM, S. & WHITING, J. (1996) 285–301.
- 1998: *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge.
- SHERMAN, Nancy 1997: Kantian Virtue. Priggish or Passional? In: REATH, A. & HERMAN, B. & KORSGAARD, C.M. (1997) 270–296.
- SILBER, John R. 1959: The Context of Kant's Ethical Thought. In: *Philosophical Quarterly* 9 (1959) 193–207, 309–318.
- 1959/1960: The Copernican Revolution in Ethics. The Good Reexamined. In: *Kant-Studien* 51 (1959/60) 85–101.
- 1960/1961: Die Analyse des Pflicht- und Schuldnerlebnisses bei Kant und Freud. In: *Kant-Studien* 52 (1960/1961) 295–309.
- 1982: The Moral Good and the Natural Good in Kant's Ethics. In: *Review of Metaphysics* 36 (1982) 397–437.
- SMITH, Michael 1994: *The Moral Problem*. Oxford.
- SPAEMANN, Robert 1974: Art. ‚Glück‘ (Abschnitte: Mittelalter, Neuzeit). In: Ritter, Joachim (Hg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band III, 691–707. Basel.
- SULLIVAN, Roger G. 1974: The Kantian Critique of Aristotle's Moral Philosophy. An Appraisal. In: *Review of Metaphysics* 28 (1974) 24–53.
- 1989: *Immanuel Kant's Moral Theory*. Cambridge.
- TAYLOR, Charles 1996: Iris Murdoch and Moral Philosophy. In: ANTONACCIO, M. & SCHWEIKER, W. (1996) 3–28.
- WILLIAMS, Terence C. 1968: *The Concept of the Categorical Imperative*. Oxford.
- WIMMER, Reiner 1990: *Kants kritische Religionsphilosophie*. Berlin. (Kant-Studien 124.)
- YOVEL, Yirmiyahu 1980: *Kant and the Philosophy of History*. Princeton.

Sachverzeichnis

- Absicht 92, 94–97, 110, 113, 116, *siehe* Zweck, Ziel
 Absicht/Maxime 92–97
 Achtung für eine bloße Idee 115
aïsthêsis, *siehe* moralische Sehkraft
 Ambivalenz, *siehe* Doppelnatur des Menschen
 analytisch-regressiv/synthetisch-progressiv 42
 anti-sophistisch 13, 31–33
 Aufmerksamkeit, *siehe* moralische Sehkraft
 Autonomie/Heteronomie 16, 48, 69, 71, 95, 97, 98, 108, 111, 118, 120, 122
 Autorität/Macht 48
 Axiom, *siehe* Eros-Pflicht-Axiom
- Begehren 17, 70, 72, 85, 98, 104, 129, 130
 Begehungsvermögen 58, 71, 104, 111, 112, unteres/oberes Begehungsvermögen 60, 117, 121
 Begriff des (sittlich) Guten 68, 107–114 (Vernunftbegriff/Empfindungsbegriff des Guten), 116, 120, 121, 135–137, 139–142, *siehe* Heterogenität des Guten
 Begründung (Rechtfertigung) der Moral 11, 14, 40–46
belief-desire-psychology 26
 Besonderes/Allgemeines: Besonderes, Partikuläres, Einzelnes, Konkretes, Kontingentes/Allgemeines, Gesetzmäßiges, Abstraktes 19, 20, 145, 151, 152, 158–166, 171–179
 Bild 11, 103, 142, 144, 145, 149–151, 171, 172, 176
- Deduktion 31, 41–43
 Demut 74, 103
 deontologisch/teleologisch 13, 15, 16, 19, 23–27, 58, 61–67 (starker/schwacher Sinn), 70, 81, 82, 98, 104–106, 114 (engere-metaethische Bestimmung), 116, 118, 119, 148–150
 Dialektik, dialektisch 82, 100–102, natürliche Dialektik 32
 Doppelnatur des Menschen: Ambivalenz 76, endliches (abhängiges) Vernunftwesen 42, 72, 103, 115, 116, 172, endliches vernünftiges Wesen 74, 88, Menschheit als Tiergattung/als sittliche Gattung 76, sinnlicher/moralisch-intellektueller Teil 69, 76, sinnlich-vernünftige (physisch-moralische) Doppelnatur 26, 70, 71, 82, 83, 106, unvollkommen vernünftiges Wesen 51, vernünftiges Bedürfniswesen 80, Vernunft/Sinnlichkeit 75, 76, 98, 99, 117, 118, 120, 172, Vernunft- und Bedürfniswesen 42, 53–54, Vernunftwesen/Sinnenwesen 81, 172, 173, Vernunftwesen/sinnliches Bedürfniswesen 74, Zweck der Natur/der Freiheit (der Kultur) 87, 90
- Dualismus 15–17, 68, 106, 117, 123, 125, 126, 130, 134, 157, 166, 167, 172, 179, 180
- Egoismus, egoistisch: weiter-vormoralischer/enger-moralischer Sinn 92–97
 eigennützig/uneigennützig 93–97
 Einheit von Erkenntnis von Gefühl 56
 Einheit von Sein und Sollen 57
 Empfindsamkeit 79
 Entscheidung 16, 17, 72, 98, 125, 129, 130, 144, 149, 150, 168, 169, 171, 177
 Epikuräer 73, 99
 Erfahrung: Dualität der menschlichen Erfahrung, empirische Erfahrung/reflexive Selbsterfahrung (moralische, praktisch-sittliche Selbsterfahrung) 13, 14, 30–32, 35–40, 44, 48, 49, 70, 72, 118, 119, empirische Daten/Datum des Moralgesetzes 14, 42–43, Vielfalt der menschlichen Erfahrung 131, 132, 135–137, 139
- Erkenntnis 36
 Eros, Liebe 16–19, 77, 78, 125, 126, 128, 130–132, 135–145, 150, 151, 153, 154–160, 173, 174, 176, 177, Eros/Libido 130, pathologische/praktische Liebe 131, 164, 173
 Eros-Pflicht-Axiom 19, 20, 147, 148, 152–157, 165, 170–172, 174
 Eros/Pflicht: spirituelle Pilgerreise/moralische Verpflichtung, erotisches Streben nach Vollkommenheit/gegenseitige (wechselseitige, interpersonale) Verantwortung 20–21, 67, 147, 148, 151–157, 175–180
- Eudämonismus 70
 Existenzialismus 144, 145, 150, 162
 externe/interne Frage(n) der Ethik 44, 54
- Fakten-Werte-Dichotomie 17, 124, 125, 133, 134, 140, 161, 164, 170, 171, 177
 Faktum 14, 15, 28, 29, 31, 32, 39–45, 50, 54, 55, 57, 63, 65, 92, 106, 119, 126, 133, 134 (moralische Färbung von Fakten), 149, 166, 174, 177, 178, normatives Faktum 11, 123
 Faktum der Vernunft 12, 14–16, 39, 40–46, 72, 78, 114, 115, 123, 135, 157, 176, 179, ‚phänomenale‘ (‚psychologische‘) Seite des Vernunftfaktums 48–57

finis operis/finis operantis 93–96

Flexibilität 130

Freiheit 13, 14, 19, 25, 27, 30, 31, 38, 41, 42, 45, 47, 50–52, 59, 60, 62, 64, 66, 74, 81, 87, 90, 98, 103, 104, 110, 115, 116, 159, abstrakte/konkrete Freiheit 160, 166–169, 171, 172, 174, 177

Fundament der Moral: epistemologisch-anthropologisches (epistemisches) Fundament der Moral (der Ethik, von moralischem Wert) 11–12, 15–21, 135–137, 144, 146, 157, 169, 171, 173–176, 179, *siehe* Faktum der Vernunft

Gefühle 76, 77, 79–81, 93, 101, 104, 117, 120, 121, Achtung 16, 56, 65, 76, 103, 117, 121, 132, 160, 172, Bedauern (Enttäuschung)/Reue 54–55, Ehrgefühl 93, 95, Lust/Unlust, Annehmlichkeit/Unannehmlichkeit, Vergnügen/Schmerz 76, 83–85, 98, 104, 111, 112, 116, Mitfreude 79, Mitgefühl 77, 95–97, Mitleid 79, moralische Gefühle 15–16, 54–57, 83, Wunsch, Begierde 76, Zorn 120, *siehe* Vernunft/Gefühl

Gehorsam, spiritueller Gehorsam 143, 149

Gemeinschaft 179

Gerechtigkeit 21, 62–65, 172, Gerechtigkeitsgrundsätze von Rawls 62–65, allgemeine/besondere Gerechtigkeit 179

Gewissheit, apodiktische Gewissheit 14, 41, 43, 44, 124, 143, 158

gewöhnliches Moralbewusstsein 11, 29, 30–32, 175, alltägliches Moralbewusstsein 32, alltägliches sittliches Selbstverständnis des gewöhnlichen Menschen 32, gemeiner Verstand 29, 31, 34, 35, 82, gemeine Vernunft 29, 31, 32, 35, 82, 103, gemeine Vernunft-erkenntnis 29, 106, Moralbewusstsein des gewöhnlichen Menschen 30, Moralität des gewöhnlichen Urteilens und Handelns (Lebens und Urteilens) 16, 123, praktisches Bewusstsein ‚von jedermann‘ 14, vorphilosophisches Moralbewusstsein 31, 100, vorphilosophisches Moralbewusstsein ‚von jedermann‘ 32, vorphilosophisches Phänomen der Sittlichkeit 29

Glauben 44

Glück, Glückseligkeit, Glücksstreben, Glücksverlangen 15, 16, 18, 24, 32, 42, 53, 55, 63–72, 75–77, 80, 82–93, 96–102, 104, 105, 108, 113–115, 128, 172, 179, *siehe* Glück/Tugend (Moralität) unter ‚Heterogenität des Guten‘

Glückswürdigkeit 75, 87

Grundkräfte, Grundvermögen 43

Güter: Grundgüter 64, Güterlehre 115, 172, intrinsische Güter 113, vormoralische, aber sittlich relevante Güter 102

Habitus 21, 178

Handlung 48, 49, 71, 149

Hedonismus 93–95

Heterogenität des Guten 69–72, 76, 78, 81, 82, 98, 100, 102, 104, 106, Glück/Tugend (Moralität) 52–53, 69, 71–73, 75, 81, 82, 91, 98–102, 104, 105, 110, Klugheit/Moralität 69, 71, 76, 81, 82, 104, 105, 114, 117, moralisches (sittliches)/außermoralisches Gut 15, 16, 19, 48, 65, 72, 75, 76, 78, 80, 98, 102, 104, 106–109, 117, 149, 171, physisches (natürliches)/moralisches Gut 69, 71, 72, 75, 82, 99, 102, 104, Prinzip der Eigenliebe (der eigenen Glückseligkeit)/der Autonomie (Moralprinzip) 72, 96, Wohlergehen/Wohlverhalten 99, Wohl und Übel/Gutes und Böses 72, 98, 106, 109

Heteronomie, *siehe* Autonomie/Heteronomie höchstes (physisch-moralisches) Gut 69, 71, 73, 99, 102, 106, 160, 172

Idee des Guten (der Vollkommenheit) 16, 18, 133, 135–141, 149, 151, 152, 157, 176, Formen des Guten (Immanenz/Transzendenz) 18, 137, 145, 158, 166, Vielzahl der transzendenten Ideen der Vollkommenheit 19, 157

Illusion, Phantasievorstellung 135, 136, 143, 162, 168

Imagination, *siehe* moralische Sehkraft

Individuum 140, 144, 151, 152, 154, 156–161, 163, 168, 170, 173, 174, 176, 177, 179

intrinsisch 19, intrinsische Güter 113, intrinsisch gut 111, 113, intrinsische (absolute) Werte 23, 25

Kantianer, Neokantianer 124, 125, 147, 158, 166, 176

Kants Handlungstheorie 74, 121, 164, 165

Kants rationale Psychologie (der Vermögen) 116, 117, 119

kategorischer Imperativ 16, 40, 51, 72, 106, 109, 149, 160, kategorischer/hypothetischer Imperativ 55, 56, 114, Zweck-an-sich-Formel 61

Klugheit, *siehe* Moralität/Klugheit/Geschicklichkeit

kognitiv/konativ 13, 17, 18, 20, 36, 58, 112, 126, 127, 130–133 (Verschränkung bzw. Verschmelzung von Kognitivem und Kona-

- tivem, von Kognition und Evaluation), 137, 150, 151, 156, 157, 168, 175, 176
- Kontingenz 159, 160
- kopernikanische Wende 16, 116, 118–120
- Kritik 34
- Kunst 124, 129, 138, 139, 142, 152, 166, 169, 170
- Lebensvisionen (*visions of life*) 125
- Leiden 143
- Liebe, *siehe* Eros, Liebe
- Logos 179
- Magie 128
- Materie/Form: sinnliches Material/vernünftige Form 27, 65, 77, 78, 101, 114–119, 121
- Maxime 19, 49, 98, 113, 116, 117, 121, 157, 162, 164–167, *siehe* Absicht/Maxime
- Menschenfreund 95–97
- Metaethik 48, 109, 110, 115, 119, 122, 142–145, 150
- Metaphysik (der Erfahrung) 14–15, 34, 52, 57, 60, 66, 121, 150–152, 160
- Moralgesetz, (moralisches) Gesetz, Vernunftgesetz 13–16, 19, 24, 27, 30–33, 35, 38, 40–45, 49–62, 65, 66, 73, 74, 76–79, 81, 86, 89, 91, 93, 95, 97, 98, 100–103, 106, 108–115 (Moralgesetz zweiter Ordnung), 117–122, 132, 150, 157–159, 167, 172, 173, 175
- Moralgesetz/Gegenstand des Willens 13, 15, 27, 51, 57, 58–67, 73, 98, 106, 109–115
- moralische Landschaft, *siehe* phänomenales Bewusstsein
- moralische Motivation 13, 14, 23–27, 52, 64–66, 79, 95–97, 103, 111, 112, 119, 132, 167, 168, 171, Humesches Modell der moralischen Motivation 26
- moralische Schwärmerei 53, 102, 103
- moralische Sehkraft 18, 20, 21, 156, 165, 166, 174, 175, 178, 179, moralische Wahrnehmung 18, 20, 157, 158, 166, 167, 173, 174, 176, 177, 179, ‚Wahrnehmung‘ 17, 20, 79, 130, 135, 140, 157–159, 161–169, 174, 175, 177–179, ‚Sehen‘, moralisches Sehen 20, 125, 127, 133, 135, 138–140, 143, 161, 162, 165, 166, 168, 171, 174, 177, 178, 180, Aufmerksamkeit 17, 18, 20, 133, 137, 138, 140, 142, 154, 159, 161, 165, 166, 168, 176, 178, Vorstellungskraft, Imagination 18, 111, 127, 129, 130, 133, 137–139, 145, 155, 159, 161, 167–169, 176, 177, Vorstellungskraft/Phantasie 127, 128, 131, *aisthēsis* 177
- Moralität/Klugheit/Geschicklichkeit 14–15, 32, 48–56 *siehe* Klugheit/Moralität unter ‚Heterogenität des Guten‘
- Moraltheorie: subjektiv-nonkognitiv/ontologisch-objektiv 66, *liberal view/natural law view* 144
- Muster, Ideal 53, 57, 139
- natürlicher Egoismus 18, 126, 128, 129, 153, 158, 159, Energiesystem egozentrischer Phantasie 128, natürlich-mechanische Grundenergie 127, 128
- Natur 83, 91, 98, 104, 109, 117, physisch 70
- Naturalismus 97
- naturalistischer Fehlschluss 57
- Naturrecht 20, 156, 157, 171, 174
- Neigung 72, 85, 101, 102, 107, 117, 121, 122, Wunsch/Neigung 74, direkte/indirekte Neigung 95
- Nötigung 41–42, 56, 78, *siehe* Zwang
- Norm 19, 21, 32, 56, 150, 165, 175–179
- Norm/Ziel 116
- Notwendigkeit, Unbedingtheit 45, 49, 52, 78, 86 (subjektive Notwendigkeit, Naturnotwendigkeit), 92, 110 (absolute Notwendigkeit), 113 (Notwendigkeit einer unbedingten Verpflichtung), 118, 119, 124 (objektive Notwendigkeit), 138, 139, 143, 149
- ontologischer Beweis 125
- Paradoxon der Methode 16, 106, 109, 118, 120
- Perfektionismus 138, 139
- Personenwürde 67
- Pflicht 30, 49, 72, 77, 78, 80, 100, 101, 103, 116, 147–149, 151–157, 160–162, 164, 165, 167, 170–172, 176
- Pflichten gegen sich selbst 80–81
- Pflicht (Vernunft)/Neigung, Urteile (Erfahrungen) der Art ‚Pflicht (Vernunft) kontra Neigung‘, 14, 49, 50, 51, 71, 72, 97, 102, 116, 149, 154, 172
- Phänomen, Erscheinung, *Phainomenon* 40, 135
- phänomenales Bewusstsein 19, 164–166, 169, 175, 176, 180, abhängig von der individuellen charakterlichen Prägung 20, (phänomenales) Bewusstsein-Wirklichkeit-moralische Färbung 17, individuelles Moralbewusstsein 21, individuelle Wahrheit-suchende Aktivität des menschlichen Bewusstseins 20, 161, (moralisch ‚gefärbtes‘) (individuelles) phänomenales Bewusstsein 19, 20, 21, 154, 161, 162, 164, 176, 180, (innere) moralische Landschaft 20, 139,

- 160, 161, 163, 169, 172, 176, (von Mensch zu Mensch stark variierende) phänomenale Erfahrungswelt 18, 19, 157, Vielfalt und Verschiedenartigkeit des individuellen Wahrnehmungsmodus, der menschlichen Phänomenwelt 137
- Phantasie, *siehe* moralische Sehkraft, *siehe* Illusion
- Philosophie als Wissenschaft des Menschen 47
- phronimos* 147
- Pilgerweg (Pilgerreise) von den Erscheinungen zur Wirklichkeit 18, 19, 180, Grade (Stufen, Ebenen) der Wirklichkeitserkenntnis (der Wirklichkeit) 17, 20, 125, 126, 131, 132, 134, 135, 173, 177, kognitiver Weg aus einer Welt der Illusionen in die wirkliche Welt 135, Stufen der sittlichen Erkenntnis 13, spiritueller Pilgerweg (von den Erscheinungen zur Wirklichkeit) 21, 135, 156, 161, 170, 171, spiritueller Wandel des Bewusstseins 19, 157, stufenweiser Aufstieg 17, 136, 179, Weg der Erkenntnis von den Erscheinungen zur Wirklichkeit 18
- Postulat 44
- praktische Anthropologie 35
- praktische Identität 59
- praktische Mystik 143, 144
- Primat des Richtens/des Guten 16, 19–21, 23, 24, 62–64, 106, 108–110, 114–115 (epistemische Priorität eines apriorisch-formalen Moralgesetzes), 116, 118, 120, 148, 150, 155, 156, 161, 165, 175, 177, 179
- Prinzipien des Denkens und Handelns: aktiv, reflexiv, spontan, apriorisch/passiv, empirisch, rezeptiv, aposteriorisch 39, 92, 98, 118, 119, 121, 166, 167
- Prinzip der Wahl (des Handelns) 92, 94, 95, Prinzip der Selbstliebe (der eigenen Glückseligkeit), Lustprinzip 93–97, Prinzip der Selbstliebe/der Sittlichkeit 72, 96
- private/politische Moral 19, 20, 147, 151, 152, 154–158, 167, 168, 170, 171, 173
- radikal Böses 126
- Realismus 130
- Reich der Zwecke 66–67
- Religion 127, 132, 138, 141, 142, 144, 152
- Replatonisierung der Moralphilosophie 126
- Revisionisten 23–26
- right to belief* 44
- Sanktionen 55, 56
- „Sehen“, moralisches Sehen, *siehe* moralische Sehkraft
- Sein-Sollen-Fehlschluss 57
- sekundäre Moralbegriffe (*thick moral concepts*) 19, 158, 162–164, 168, 176
- Selbstzwecklichkeit, Selbstzweckhaftigkeit 67, 75, 80, 116
- Sinn für das Geheimnisvolle 144, 145
- Sinnlichkeit, *siehe* Vernunft/Sinnlichkeit unter „Doppelnatur des Menschen“
- Solipsismus 128
- Spekulation 13, 31, 32
- spiritueller (moralischer) Wandel, *metanoia*, Umkehr (*change of being*) 128–130, 138, 140, 147, 148, 153, 155, 156, 166, 169, Disziplin und Reinigung von Wünschen 135, Reinigung des Bewusstseins 140, 156, Reinigung und Umorientierung des Begehrens 129, 130, 138, Reinigung von Intellekt und Gefühl 135, Transformation von Energie 130, *siehe* unseifung
- Stoiker 72, 99, 102, 103
- Streben 15, 66, 70, 71, 73, 79–81, 104, 107–109, 117, 131, 132, 137, 150, 176, 179
- Strebensethik 71, 107
- Strebensethik/Sollensethik 107, 108
- teleologisch, *siehe* deontologisch/teleologisch
- Theorie-skeptisch 13, 31, 33, 82
- Tugend, tugendhaftes Leben, Charakter 13, 15–18, 20, 53, 69, 73, 77, 78, 91, 95, 98, 126–129, 132, 134, 135, 139, 143, 145, 158, 160, 162, 163, 165–168, 173, 174, 176–179, natürliche/sittliche Tugenden 95–96
- Über-Ich 56
- übersinnliche Bestimmung (des Menschen) 66, Erhabenheit der übersinnlichen Existenz 65, Größe und Erhabenheit der menschlichen Bestimmung 51, höchste Bestimmung 57, höhere Bestimmung 66, Interesse an der eigenen Freiheit 66
- unbedingter Anspruch, Bewusstsein (Erfahrung, Gewissheit) eines unbedingten (absoluten) Anspruchs 11, 13, 14, 16, 18, 19, 32, 37–39, 42, 44, 45, 49, 51, 52, 54, 56–57, 58–60, 71, 72, 78, 114, 116, 123, 124, 136, 137, 150, 157, 162, 176, Bewusstsein der Freiheit 45, 51, 52, 104, Bewusstsein der Kraft unseres Willens 51, 57, Bewusstsein des Moralgesetzes 45, 49, 51, 52, 58–60, Bewusstsein des moralischen Grundgesetzes 49, Bewusstsein eines Könens 51, 52, 54, 57, Bewusstsein eines unbedingten Sollens 51, 52, Erfahrung des Unbedingten 135, Erfahrung von Pflicht und Schuld 14, 15, 30, 54, 55 (Erfahrung

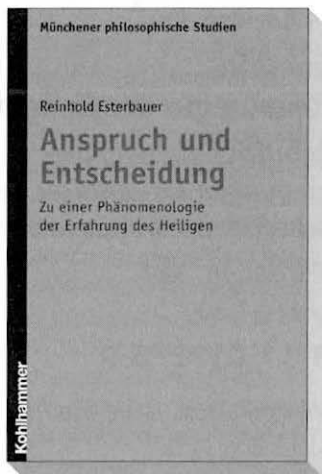
- von Schuld/Erfahrung des Scheiterns, Versagens), 57, 62, 66, 71, 72, 114, 118, Erkenntnis des Unbedingt-Guten 38, Handlungsbedingungen schaffen, die man unbedingt bejahen kann 26, nach dem in einem uneingeschränkten (unbedingten) Sinn richtigen Handeln fragen 26, 40, 44, 45, 54, 57, 116, unbedingte Forderung zum Tun und Lassen 56, unbedingte Verpflichtung, Bewusstsein (Erfahrung, Gewissheit) einer unbedingten Verpflichtung 14, 30 (spontan-aktive/passiv-rezeptive Komponente), 32, 37–42, 44, 51, 55, 57, 66, 72, 104, 106, 109, 110, 119
- unselfing* 128, 140
- Urphänomen 15, 42
- Utilitarismus 47, 172
- Vernunft 34, 174, 175, Eigenart der praktischen Vernunft (der sittlichen Einsicht) 12, 15, 48–57, 59, 106, 111, Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft 132, 133, 135, moralischer Begriff des menschlichen Geistes (Einheit von Erkennen und Begehren, Intellekt und Wille) 132–136, reine praktische Vernunft 14, 18, 29, 34, 39, 43, 50, 51, 56–57, 60, 65, 115, 117, 119, 130, 133, 136, 157, 164, theoretische/praktische Vernunft 13–14, 17, 32–39, 42, 43, 66, 118, 119, 157, 175, 176, *siehe* Doppelnatur des Menschen
- Vernunft/Gefühl 16, 77, 79, 80, 101, 102, 117, 120, 121, 127, 135, 136, 155, 157, 161, 166, 179, 180, Kultivierung, Überformung von Gefühlen 79–80, 121, a-rational/irrational 74
- Vision: utopisch/idealistisch 67, 115
- vorphilosophisch-lebensweltlicher Ursprung der Moralität 13, 28–33, 47, 100, 106, 123
- Vorstellungskraft, *siehe* moralische Sehkraft
- Wahrheit 133–135, 145, 157, 161–163, 170, 176
- ‚Wahrnehmung‘, moralische Wahrnehmung, *siehe* moralische Sehkraft
- Wert 176, absoluter (uneingeschränkter, unbedingter)/relativer (bedingter) Wert 75, ethischer (moralischer) Wert 72, 164, ethischer Wert = innerer Wert 48, 59, 75, intrinsischer/extrinsischer Wert von Handlungen 97, 167, Reinheit des moralischen Werts 162, sekundäre Werte 166, sittlicher Wert von Handlungen 58, 94–97, 113, transzendente Schwelle für die Wirklichkeit von moralischem Wert 19, 161, 162, 165, 166, Ursprung von sittlichem Wert 117, 133
- Werttheorie, Wertkonzeption, Theorie des Guten 13, 23–25, 27, schwache Theorie des Guten 63–65
- Widersinniges in der Naturanlage im Menschen 90
- Wille 13, 14, 15, 17, 18, 21, 35, 36, 41, 45, 54, 58, 59, 60, 92, 98, 102, 106, 108, 110–117, 119–121, 127–130, 133, 134, 137, 138, 141, 143, 144, 150, 151, 157, 169, 175, 180, guter Wille 59–60, 65, 67, 74, 75, 77, 113, 160, 172, heiliger Wille 74
- Wille/Intellekt 16, 132, 135, 136, 166
- Wille/Willkür 58
- Willkür 27, 53, 116, 118
- Wirklichkeit, Realität 14, 17–19, 41–44, 48, 52, 53, 103, 127, 130, 133–145, 156–159, 161, 166–168, 171, 173, 174–177, 179, absolute Wirklichkeit 136, *ens realissimum* 138, Realitätsprinzip 56, 137, unbedingte (höhere) Wirklichkeit 124, *siehe* Grade (Stufen, Ebenen) der Wirklichkeitserkenntnis (der Wirklichkeit) unter ‚Pilgerweg (Pilgerreise) von den Erscheinungen zur Wirklichkeit‘
- Wissen 36
- Wollen/Sollen 107
- Wunsch, *siehe* Neigung
- Zwang 41–42, 58, 66, 78, Selbstzwang 77, 78
- Zweck, Ziel 61–62, 94, 108, 113, 116, 117, 149, 150, formaler/materialer Zweck 61, letzter Naturzweck 90, moralischer Endzweck des Menschen 75, natürlicher Endzweck des Menschen 85, natürlicher Zweck (Naturzweck) des Menschen 87, negativer Zweck (Ziel) 61, 116, subjektiver Endzweck des Menschen 87, Zweck-an-sich-(selbst) 61, 80, 116, *siehe* Zweck der Natur/der Freiheit (der Kultur) unter ‚Doppelnatur des Menschen‘
- Zweck-an-sich-Formel, *siehe* Kategorischer Imperativ
- zwei Standpunkte 37, 38, 117, 166, Dualität der Wirklichkeitsperspektiven 37, 38, 80, 81, Dualität in der menschlichen Erfahrung 37, 38, 81, epistemische Dualität der Selbstbildnisse: phänomenal-heteronomes/noumenal-autonomes 59, 60, 80, 81, 104, Erste-Person-Standpunkt, praktischer Standpunkt (noumenal, aktiv, autonom) 13–14, 48, 52, 57, 83, Sinnenwelt/Verstandeswelt, sensible/intelligible Welt 66, 107

Personenverzeichnis

- Adorno, Theodor W. 167
 Anselm von Canterbury 125
 Antonaccio, Maria 147, 148, 150, 152, 157, 171
 Aristoteles 20, 21, 53, 68, 70, 78, 80, 81, 83, 101, 102, 105, 108, 120, 121, 166, 172, 175–179
 Augustinus 70, 120
 Axinn, Sidney 76
- Beck, Lewis W. 28, 29, 38, 44, 45, 49, 54, 57, 60, 97, 110, 118
 Bentham, Jeremy 47, 172
 Bittner, Rüdiger 31
- Cavell, Stanley 171
 Chrysipp 105
 Cicero, Marcus T. 81, 105
 Conradi, Peter J. 125, 128
- Descartes, René 71, 152
 Diamond, Cora 137, 161, 164, 177
 Drabble, Margaret 128
- Engstrom, Stephen 70, 83
- Fénelon, François 70
 Forschner, Maximilian 27, 68
 Freud, Sigmund 56, 128–130
- Gauthier, René-Antoine 103
 Gordon, David J. 125, 128, 142
 Guyer, Paul 24, 25
- Hampshire, Stuart 124, 144, 147, 166, 168
 Hare, Richard M. 72, 124, 147
 Hegel, Georg W.F. 130
 Henrich, Dieter 31–33, 37, 46, 52, 56, 59
 Herman, Barbara 24, 25
 Hobbes, Thomas 156
 Höffe, Otfried 23, 25–27, 33, 34, 37, 38, 40, 41, 48, 49, 53, 54, 57, 62, 68, 70, 71, 108, 166
 Hume, David 26, 57, 76, 112, 131, 166
 Hutcheson, Francis 33
- Irwin, Terence H. 93, 96
- James, William 44
 Jung, Carl G. 130
- Kenny, Anthony 124, 135
- Korsgaard, Christine M. 38, 48, 51, 52, 61, 65–67, 72, 75, 77, 93, 95–97, 116, 119, 120, 122
 Krämer, Hans 69, 107
 Kutschera, Franz von 62
- Leibniz, Gottfried W. 77, 104
 Lessing, Doris 128
 Locke, John 76, 89
- Mackie, John L. 11
 Magee, Brian 129
 McTaggart, John 28
 Meyers, Jeffrey 125
 Moore, George E. 28, 57, 141, 151
 Mulholland, Leslie A. 23, 58, 109, 110, 114
- Nietzsche, Friedrich 130
 Nussbaum, Martha C. 176
- O'Connor, Patricia J. 133
- Panaitios von Rhodos 69
 Paton, Herbert J. 23
 Pauer-Studer, Herlinde 77
 Platon 12, 13, 16–18, 69, 70, 103, 120, 121, 124–138, 140–142, 149, 151, 152, 157, 158, 166
 Pogge, Thomas W. 64
 Putnam, Hilary 37, 47, 67, 70, 71, 77, 115, 124, 148, 151, 170, 171, 178
- Rawls, John 62–65, 108
 Reich, Klaus 69, 78, 115
 Ricken, Friedo 43, 45, 53, 65, 67, 68, 70, 77, 78, 80, 83, 91, 107, 108, 120, 122, 142, 172, 179
 Rotenstreich, Nathan 76, 83, 84, 89–91, 96
 Rousseau, Jean-Jacques 33
- Sartre, Jean-Paul 144, 158, 159
 Schneewind, Jerome B. 26, 27, 29–31, 70, 76, 77, 80–83, 89, 104, 105, 108, 118
 Schopenhauer, Arthur 12, 125, 130, 148, 152, 153, 164
 Schweiker, William 152
 Shakespeare, William 11, 125
 Sherman, Nancy 79, 80
 Silber, John R. 29, 30, 34, 36, 39, 56, 70, 72, 74, 75, 110, 118
 Smith, Michael 26

- Sokrates 31, 126, 128
Spaemann, Robert 70, 83
Spark, Muriel 128
Steiner, George 125, 170
Stevenson, Charles L. 171
Sullivan, Roger G. 23, 30, 38, 44, 52, 53, 70,
74–78, 81–84, 94, 118, 150
- Taylor, Charles 175
Thales von Milet 151
Tittel, Gottlob A. 28
- Weil, Simone 125, 128, 129, 131, 137, 140,
143, 148, 156, 158, 168
Whiting, Jennifer 70
Williams, Terence C. 49
Wilmans, Carl A. 47
Wimmer, Reiner 31, 32, 43, 70, 74, 83, 92,
126, 175
Wittgenstein, Ludwig 47, 152, 153, 160
Wolff, Christian 104, 118
- Yovel, Yirmiyahu 83, 92

»Münchener philosophische Studien«



Reinhold Esterbauer
Anspruch und Entscheidung
Zu einer Phänomenologie
der Erfahrung des Heiligen

2002. 324 Seiten. Kart.

€ 38,50/sFr 62,90

ISBN 3-17-017269-7

Münchener philosophische Studien
Neue Folge, Band 19

In der vorliegenden Arbeit wird zunächst auf zwei Hauptvertreter der Phänomenologie, Emmanuel Levinas und Martin Heidegger, eingegangen und deren Konzeption der Erfahrung des Heiligen rekonstruiert. Die hier gewonnenen Ergebnisse werden an Hand einzelner phänomenologischer Analysen auf ihre Relevanz für eine heutige Theorie des Heiligen überprüft. Es schließt sich eine Theorie der Erfahrung des Heiligen an, die zur Voraussetzung hat, dass religiöse Erfahrung heute nicht mehr als ein Erfahrungstyp neben anderen angesehen werden kann, sondern als Erfahrung des Heiligen quer zu diesen zu verstehen ist. Erfahrung hat Strukturmomente, die auch in der Erfahrung des Heiligen zentral sind. Dieses Konzept der Erfahrung des Heiligen wird anschließend in eine Theorie der Erfahrung eingebettet. Diese setzt voraus, dass eine Theorie der Erfahrung wesentlich vom Anspruchscharakter der Wirklichkeit selbst auszugehen hat.

Der Autor:

Univ.-Prof. DDr. Reinhold Esterbauer ist Leiter des Instituts für Philosophie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz.

www.kohlhammer.de

W. Kohlhammer GmbH

70549 Stuttgart · Tel. 0711/7863 - 7280 · Fax 0711/7863 - 8430

»Münchener philosophische Studien«



Andreas Koritensky

Wittgensteins Phänomenologie der Religion

*Zur Rehabilitierung religiöser
Ausdrucksformen im Zeitalter der
wissenschaftlichen Weltanschauung*

2002. 320 Seiten. Kart.

€ 35,-/sFr 57,80

ISBN 3-17-017270-0

*Münchener philosophische Studien
Neue Folge, Band 20*

Wittgensteins Überlegungen zur Religionsphilosophie entspringen der Frage nach dem Lebenssinn, die ein durchgängiges Motiv seines Denkens ist. Angesichts der modernen naturwissenschaftlichen Weltanschauung und der damit einhergehenden technisierten Sprache sowie dem Verlust der Erfahrung einer Tiefendimension der Welt ringt er mit der Frage, wie es überhaupt noch möglich ist, der religiösen Weltsicht einen Platz im Leben einzuräumen. Zu diesem Zweck zeigt er die mythische Struktur der Alltagssprache auf, in der sich nicht primär die »Oberfläche« der Welt oder ihre logische Struktur spiegelt, sondern ein Moment, das über die Welt hinausweist und dem Wittgenstein zögernd den Namen »Gott« gibt. Religion ist daher nicht auf eine Provinz der Weltanschauung beschränkt, sondern durchdringt das Ganze der Weltdeutung und Lebensweise eines Menschen bzw. einer Kultur. Wichtiges Hilfsmittel bei dieser Arbeit ist das aus der morphologischen Methode Goethes entwickelte Konzept des Sprachspiels, das als Modell für die Darstellung des »Tiefen« im einfachen religiösen Bild dient.

Der Autor:

Dr. Andreas Koritensky ist Koordinator des Graduiertenkollegs zur Bedeutung des Begriffs der religiösen Erfahrung im Christentum und in den außereuropäischen Religionen an der Hochschule für Philosophie München.

W. Kohlhammer GmbH

70549 Stuttgart · Tel. 0711/7863 - 7280 · Fax 0711/7863 - 8430

Andreas Trampota

Autonome Vernunft oder moralische Sehkraft?

Das epistemische Fundament der Ethik bei
Immanuel Kant und Iris Murdoch

Dieses Buch leistet einen Beitrag zur aktuellen philosophischen Debatte über den Ursprung der ethischen Normativität. Dabei werden vergleichend zwei der wichtigsten Modelle vorgestellt: zum einen die Autonomie-Konzeption Kants, die auf der Vorstellung eines freien Willens gründet, der sich selbst einem allgemeinen Gesetz unterstellt; zum anderen die von Platon inspirierte Moralphilosophie Iris Murdochs, in der anstelle des Prinzipiengeleiteten Handelns die moralische Sehkraft im Mittelpunkt des guten Lebens steht, die sich an der aufmerksamen Wahrnehmung des konkreten Einzelnen orientiert. Die Arbeit mündet in einen Vorschlag, wie die Intuitionen beider Entwürfe auf konstruktive Weise miteinander versöhnt werden können.

Dr. Andreas Trampota lehrt Ethik und Geschichte der Philosophie an der Hochschule für Philosophie München.

ISBN 3-17-017816-4



9 783170 178168

www.kohlhammer.de