

Abdussalam A. Gussejnow

Ethik vor und nach Kant

**// Kant im Spiegel der russischen Kantforschung heute / Hrsg. Nelly
Motroschilowa, Norbert Hinske.
Stuttgart: Frommann-Holzboog Verlag, 2008. S. 29–52.**

[29]

In der Geschichte der europäischen Ethik kann man drei große, qualitativ verschiedene Stufen voneinander unterscheiden, deren Unterschiede sich auf ein unterschiedliches Verständnis des Gegenstandes der Ethik selbst zurückführen lassen. Ursprünglich ist die Ethik als eine Lehre von sittlichen Tugenden aufgetreten. Auf der nächsten Stufe sind sittliche Prinzipien zum vorherrschenden Gegenstand der Ethik geworden. Auf der dritten Stufe, auf der wir uns (vielleicht ihrem Ausgang nahe) noch befinden, verändert sich die Stellung der Ethik zu ihrem Gegenstand in der Weise, dass sie sich aus einer Lehre von der Sittlichkeit in eine Kritik der Sittlichkeit verwandelt. Kants Ethik war die umfassendste und konsequenteste Verkörperung der zweiten Stufe. Ich versuche im folgenden, ihre Eigenart und geschichtliche Kontextualität durch einen Vergleich mit dem, was ihr vorausgeht und was ihr folgt, herauszuarbeiten. Außerdem versuche ich nachzuweisen, dass Kants Ethik ein theoretisches Potential in sich enthält, das es uns möglich machen kann, ihre eigenen Intentionen zu überwinden und jener Wende zu einer realisierbaren Moral, die sich nach Kant in der Ethik abzeichnete, neues Leben einzuhauchen.

1. Ethik als Tugendlehre bei Aristoteles

Die Identifizierung der Sittlichkeit mit sittlichen Eigenschaften der Einzelnen und den ihnen entsprechenden (sie verkörpernden) alltagsüblichen Mustern öffentlichen Verhaltens wurde zum ersten Mal von Aristoteles ausführlich begründet und mit beinahe erschöpfender Vollständigkeit theoretisch ausgestaltet. Aristoteles hat im Menschen eine besondere Gruppe von Qualitäten hervorgehoben, die zu seinem Ethos (Art, Charakter) gehören und sich von Körper- und Verstandesqualitäten unterscheiden. Diese Qualitäten (oder Tugenden, angesichts des Sachverhalts, dass Tugend die Güte oder den bestmöglichen Zustand von etwas bedeutet) hat er als ethisch bezeichnet und die Wissenschaft von denselben Ethik genannt.

Die ethischen Tugenden sind nach Aristoteles Ausdruck der Eigentümlichkeit des aktiven Handelns im Menschen. Die Seele des Menschen (unter Seele wird dasjenige verstanden, was dem Körper Leben gibt: „Dadurch sehen wir, dass wir durch nichts anderes als durch die Seele leben“ *MM* 1184b 22 f.) [\(1\)](#) ist von zusammengesetzter

[30]

Natur, sie besteht aus einem vernünftigen und einem vernunftlosen Teil. Die ethischen Tugenden entstehen auf den Schnittstellen dieser beiden Teile, sie sind ein Bereich ihrer Überschneidung, ihrer Wechselwirkung. Sie sind weder Göttern noch Tieren eigen, da den ersteren die Affekte fehlen, den letzteren dagegen die Vernunft mangelt. Die ethischen Tugenden markieren das eigentlich Menschliche im Menschen, sie bringen die richtige Seelenverfassung zum Ausdruck, in welcher deren vernünftiger und vernunftloser Teil in einer Weise miteinander verbunden sind, dass der erstere herrschend ist, während der letztere seinen Weisungen etwa so folgt, wie ein Sohn seinem Vater gehorcht. Sie beinhalten also die vernünftigtätige Natur der Menschenseele in ihrer vollkommenen Gestalt.

Während die Körpereigenschaften (wie beispielsweise der Affekt der Furcht) und die Verstandesqualitäten (wie beispielsweise das Gedächtnis) dem Menschen vorgegeben sind, stellen die ethischen Tugenden im Lebenszusammenhang entstehende Gebilde dar, sie werden also im Laufe des bewussten individuellverantwortlichen Handelns ausgebildet. Sie stehen in einer Beziehung zum tätigen Streben des Menschen nach dem höchsten Gut, das von Aristoteles in vollem Einklang mit der gewöhnlichen Bewusstseinstellung der Antike als Glückseligkeit charakterisiert wird. Die ethischen (sittlichen) Tugenden bringen das Vermögen des Menschen zum Ausdruck, eine im Hinblick auf das Glücksstreben richtige Wahl in den vielfältigen Lebenssituationen zu treffen, deren Gang und Ausgang von dieser seiner Wahl in entscheidender Weise abhängt. Die ethischen Tugenden entwickeln sich zu gewöhnlichen Seelengrundpfeilern, die als erworbenes Resultat des Handelns gleichzeitig zu dessen Grundlage werden, die die Ausrichtung und den Sinngehalt der praktischen Aktivität der Einzelnen in demjenigen Bereich und in demjenigen Maß entscheidend bestimmen, in dem dieses von den Einzelnen selbst abhängig ist. Von dem, wie einer handelt, hängt ab, was für eine Seelenverfassung er hat.

Der Einzelne wird nicht dadurch tugendhaft, dass er weiß, was Tugend ist, sondern dadurch, dass er tugendhaft zu handeln weiß. Die Handlung aber hängt nicht nur und nicht so sehr von einer allgemeinen Regel ab als vielmehr von den konkreten Umständen, unter denen sie stattfindet. Das Prinzip einer Handlung drückt ihren Zielgrund aus und lässt sich insofern mit der Hypothese in der Mathematik vergleichen: Ebenso wenig wie die Hypothese den Beweis enthält oder ersetzt, lässt sich aus dem Prinzip die Handlung erschließen. Daher hatten Sokrates und Platon in ihrem ethischen Gnoseologismus unrecht, denn selbst wenn wir wüssten, was das Gute überhaupt (das Gute an sich selbst) ist, würde das von keinem unmittelbaren Belang für die Ethik sein, die sich mit dem realisierbaren Guten beschäftigt. Im Ethischen ist es wichtig zu wissen, was in jedem Einzelfall Tugend ist. Die Ethik hat es mit dem „letztlich gegebenen Einzelnen“ zu tun, für dessen Erkenntnis nicht Wissenschaft, sondern Gefühl

[31]

da ist: „Dass sittliche Einsicht nicht wissenschaftliche Erkenntnis ist, das wissen wir nun. Denn ihr Gegenstand ist, wie gesagt, das letztlich gegebene Einzelne“ (EN 1142 a 23 f.).

Wie der theoretische Verstand in seiner Letztbestrebung auf ein Allgemeines geht, das sich nicht aus einem anderen Allgemeinen ableiten lässt, weil es ein letztes Allgemeines ist, so ist der praktische Verstand (die Besonnenheit) auf die letzte Gegebenheit konkreter Handlungen gerichtet, die sich nicht aus allgemeinen Urteilen ableiten lässt. Die Ethik, als praktische (politische) Philosophie, unterscheidet sich von der ersten (theoretischen) Philosophie dadurch, dass sie es, im Gegensatz zu der letzteren, nicht mit Letztprinzipien, sondern mit Handlungen zu tun hat. Gleichzeitig sind sich die beiden darin ähnlich, dass jede eine Philosophie ist, und als solche ihren Gegenstand durch einen Akt verantwortlichen Sich-Entschließens konstituiert. Die Philosophie dringt zu den letzten Grundlagen vor, indem sie das volle Ausmaß des damit verbundenen Risikos übernimmt. Sie macht sich und ihr theoretisches Schicksal - im Hinblick auf die Angemessenheit der von ihr entworfenen Weltsicht und Methodik, im Hinblick auf die Lebensfähigkeit der von ihr angebotenen normativen Programme - davon abhängig, inwieweit dieser Durchbruch gelingt. „Denn die obersten Begrifflichkeiten sowohl wie die letzten Einzelgegebenheiten, beide sind Gegenstand des intuitiven Verstandes und nicht des schlußfolgernden Denkens: der intuitive Verstand im Rahmen des wissenschaftlichen Beweis Verfahrens erfaßt die unveränderlichen und obersten ‚Grenzmarken‘, während der intuitive Verstand, im Gebiete des Handelns sich entfaltend, das letztlich Einzelgegebene, Veränderliche und den Untersatz erfaßt“ (EN 1143 a 36 ff.).

Die allgemeine Definition der Tugend, selbst wenn sie für verschiedene Einzelbereiche der Lebenstätigkeit konkretisiert und als einzelne Tugenden wie beispielweise Mut, Freigebigkeit usw. ausgeführt würde, löst nicht das Problem der Identifikation von Handlungen. Die Handlung findet jeweils unter ganz besonderen, nur ihr eigenen Umständen statt und ist auf den jeweiligen Einzelnen zugeschnitten, der sie vollzieht. Eine (wie auch immer konkrete) Summe von Beschaffenheiten, die als sicheres Kriterium für die Beglaubigung der Tugendhaftigkeit einer Einzelhandlung gelten könnte, gibt es nicht, ja sie ist prinzipiell unmöglich. So ist z. B. der Mut ein sittliches Maß in bezug auf die Todesfurcht, die Gerechtigkeit ein sittliches Maß in bezug auf die Verteilung von Vorteilen und Lasten des gemeinsamen Lebens. Diese Definitionen als solche sind zwar auch wichtig und können präzisiert werden, und Aristoteles tut das auch wirklich, indem er den Mut von anderen, ansonsten sehr ähnlichen Arten der Furchtlosigkeit abgrenzt, oder indem er verschiedene Arten der Gerechtigkeit herausarbeitet. Sie können jedoch aus prinzipiellen Gründen nicht soweit präzisiert werden, dass sie eine Antwort auf die Frage geben könnten, wie dieses einzelne Individuum unter diesen spezifischen Umständen bezüglich dieser Menschen mutig bzw. gerecht handeln soll. „Der Handelnde ist im Gegenteil jeweils auf sich selbst gestellt und muss sich nach den Erfordernissen des Augenblickes richten [...]“, sagt Aristoteles (EN 1104 a 8). Zum Kriterium der Tugendhaftigkeit einer Handlung dient letzten Endes der tugendhafte Einzelne selbst. Aber auch vom tugendhaften Einzelnen kann nichts

[32]

Konkreteres und Genaueres ausgesagt werden als dies, dass er eben ein Individuum ist, das tugendhafte Handlungen vollzieht.

Da die Tugendhaftigkeit eines Einzelnen Ausdruck seiner tätigen Existenz ist und sich in Handlungen offenbart, erzeugt sie, in Verbindung mit der Tugendhaftigkeit anderer Einzelner und im Plural genommen, eine eigentümliche Welt, die Welt der Polis. Der Mensch wird von Aristoteles zweifach definiert: einerseits als das „vernünftigste unter allen Lebewesen“ (*De anima* 421a 22), andererseits als das seiner Natur nach politische (politische) Wesen (*Politika* 1253 a 3). Diese Definitionen sind in einer solchen Weise miteinander verbunden, dass der Einzelne, indem er sich als vernünftiges Wesen verwirklicht, zu einem politischen Wesen wird. Hand in Hand damit kann der Mensch sein vernünftiges Wesen nur in einer Polis tätig offenbaren. Tugendhafte Individuen, in ihrem tätigen Streben nach dem höchsten Gut miteinander verbunden, bilden die Polis, in der das höchste Gut jedes Einzelnen zum höchsten Gut aller wird. Die Polis summiert die tugendhaften Handlungen Einzelner zu gewöhnlichen Formen gesellschaftlichen (öffentlichen) Verhaltens.

Die Tugenden als gewohnheitsmäßige Seelenzustände, als feste Fertigkeiten des Einzelnen, beziehen sich direkt auf die innerhalb einer Polis praktizierten und in ihr sanktionierten Gewohnheiten und Sitten. Sofern eine Wahl sittlich ist, die aufgrund richtiger Urteile getroffen wird, sind diese Urteile wiederum selbst richtig, wenn sie sich an den in der Polis gebräuchlichen und gebilligten Verhaltensmustern orientieren, die die Ratschläge weiser Menschen beachten. Eine vernünftig-abgewogene Wahl ist in gewissem Sinne eine gemeinsame Wahl. Wie dem auch sei, indem Aristoteles die Tugend mit dem tugendhaften Individuum identifiziert, isoliert er dadurch das letztere nicht von der Polis, sondern verankert es vielmehr ganz in ihr. Die Ethik ist für ihn vor allem eine politische Wissenschaft, ja sie ist die wichtigste politische Wissenschaft. Die tugendhaften Individuen und die diese einschnürenden Verhaltensnormen, die alle möglichen Formen gesellschaftlicher Aktivitäten betreffen, sind die beiden sich gegenseitig bedingenden Aspekte, die den Gegenstand der Ethik als Tugendlehre bestimmen.

2. Die Stellung der Moral in posttraditionellen Gesellschaften

Das Verständnis der Ethik als einer Lehre von den Tugenden und vom tugendhaften Einzelnen war eine programmatische Generalisierung der sittlichen Praxis in einer traditionellen Gesellschaft. Das sittliche Potential der traditionellen Gesellschaft wird dadurch in entscheidender Weise gekennzeichnet, dass gesellschaftliche Verhältnisse in ihr die Form von persönlichen Abhängigkeiten annehmen. Die zementierende Grundlage traditioneller Gesellschaften sind tugendhafte Individuen, deren Tugendhaftigkeit darin besteht, daß sie bestimmte Handlungsklischees, sich jahrhundertlang verfestigende Sittenstandards in sich aufnehmen und mit ihrer Hilfe als Garanten von deren Festigkeit auftreten. Obwohl sich die Individuen außerhalb ihrer patriarchalen Gemeinschaft mit streng vorgegebenem normativem Handlungsrahmen nicht einmal vorstellen konnten, haben diese Gemeinschaften dennoch nur durch diese ihre Stabilität und

Wirksamkeit erworben. Die Militärmacht der traditionellen Gesellschaft war in entscheidendem Maße vom Mut ihrer Krieger, ihre Wirtschaft vom Fleiß ihrer Arbeiter, ihr staatliches Wohlergehen von der Weisheit ihrer Regierenden abhängig.

Diese Lage hat sich (was die sittlichen Grundlagen und Mechanismen des gesellschaftlichen Lebens angeht) mit dem Übergang zur posttraditionellen Gesellschaft, die in einer bestimmten Ideentradition als bürgerliche, in einer anderen als industrielle, in einer dritten als moderne Gesellschaft bezeichnet wird, wesentlich verändert. Die gesellschaftlichen Beziehungen sprengen die Form der persönlichen Abhängigkeiten und gestalten sich nach ihrer eigenen Logik: Sie werden sachlicher Natur. Die Gesellschaft breitet sich in einem Maß aus, das den Verhältnissen zwischen Einzelnen unausweichlich einen anonym-funktionellen Charakter gibt. Das tragende Konstrukt dieser Gesellschaft sind nicht mehr die Individuen, sondern die rationale Organisation, die auf ein effizientes Funktionieren ausgerichtet und (das ist im Zusammenhang unserer gegenwärtigen Überlegungen besonders wichtig) vom Personenwechsel unabhängig ist. Ja mehr noch: Die Befreiung vom unmittelbaren Diktat moralischer Normen, eine Art sittlicher Enttabuisierung, wird zu einer wesentlichen Voraussetzung für die Effizienz der jeweiligen Lebensbereiche.

Niccolo Macchiavelli und Adam Smith zählten zu den ersten Denkern, die diese neue ethisch-normative Lage reflektiert haben: der erste in bezug auf die Politik, der zweite in bezug auf die Wirtschaft. Es war längst bekannt, dass in der Politik derjenige, der sein Gewissen rein halten, in der Wirtschaft aber derjenige, der barmherzig sein will, nicht weit kommen werde. Macchiavelli und Smith haben diesen Sachverhalt nicht bloß zugegeben und wissenschaftlich sanktioniert. Sie haben eine Gedankenperspektive entwickelt, in der die sittliche Fragwürdigkeit der Motive von Politikern und Geschäftsleuten kein Hindernis für die Konstitution der Politik und der Wirtschaft als sittlich relevanter Tätigkeitsbereiche darstellt, die das Gemeinwohl realisieren. Macchiavelli hat gezeigt, dass die Politik in der Gestalt eines Nationalstaates nicht Erfolg haben kann, ohne dass man sich für Handlungen entscheidet (Lüge, Verrat, Mord usw.), die nach der Logik und den Normen der Moral als schlechterdings unzulässig gelten. Smith hat den inneren Zusammenhang zwischen der Marktwirtschaft und den akzentuiert egoistischen Interessen ihrer Protagonisten aufgedeckt. Das Neue an dieser Situation bestand darin, dass sowohl die Politik als auch die Marktwirtschaft ihre sittliche Relevanz im Ganzen, als Institutionen, nicht aber in individualisierten Einzelhandlungen äußern. Die eigentlich moralischen Triebfedern und Eigenschaften des Einzelnen erweisen sich, sofern sie nicht zum Hindernis werden, im Rahmen ihrer funktionellen Tätigkeit eher als eine neutrale Größe. Ganz abgesehen von der Frage, welche Rolle der eigentlich moralische Faktor bei dem qualitativen Zeitalterwechsel und bei der Entstehung der neuzeitlichen Zivilisation gespielt hat, ob dieser dabei entscheidend, epiphänomenal oder sekundär gewesen ist, steht es dennoch außer Zweifel, dass die Ethik der Tugenden der Wertstruktur posttraditioneller Gesellschaften nicht mehr entsprach.

Das neue Zeitalter verlangte eine neue ethische Theorie, die den Befreiungsprozeß der gesellschaftlichen Praxis aus dem eigentümlichen sittlichen Spinnweben und den

Autonomisierungsprozeß des moralischen Handelns der Einzelnen gedanklich zu erfassen und zu sanktionieren imstande war. Eine tiefsinnige und mutige Antwort auf die sittliche Herausforderung des neuen Zeitalters war, unter anderem, die Ethik des vernünftigen Egoismus. Die Moral wurde traditionell schon seit den Sieben Weisen des antiken Griechenland als eine Kraft gedeutet, die die egoistischen Leidenschaften und Bestrebungen der Einzelnen bändigt oder mäßigt. Die Ethik des vernünftigen Egoismus hat das Ganze auf den Kopf gestellt und die Moral als einen richtigen Ausdruck des menschlichen Egoismus interpretiert. Ihr Programm bestand darin, dass die Menschen nun lernen müssten, Egoisten zu sein und den Egoismus als Grundlage der individuellen und gesellschaftlichen Wohlfahrt zu kultivieren. Der Egoismus galt als etwas, das der Natur des Menschen sowie seinen gesellschaftlichen Existenzbedingungen durchaus angemessen sei. Dementsprechend entstehen die sozialen Konflikte auch nicht etwa durch den Egoismus, sondern eher dadurch, dass Menschen in ihrem Egoismus nicht konsequent genug handeln und diesen Egoismus falsch (eng, borniert, primitiv) verstehen.

Die Ethik des vernünftigen Egoismus ist zu einem wichtigen Bestandteil des sittlichen Selbstbewußtseins der Neuzeit geworden, indem sie sich in der Form des Utilitarismus sowohl in der intellektuellen Tradition als auch im Alltagsbewußtsein fest verankert hat. Nichtsdestotrotz ist es ihr nicht gelungen, sich als dessen Grundlage zu behaupten. Dazu war die Theorie des vernünftigen Egoismus allzu gewagt und philosophisch-raffiniert, sie widersprach vor allem auch den dank einer jahrhundertelangen christlichen Erziehung eingewurzelten Einstellungen dieses Alltagsbewußtseins, die die Moral mit uneigennützigem Handeln, mit der Nächstenliebe assoziierten. Indem diese Theorie die Moral auf bloßes Eigeninteresse und bloße Nutzenrechnung reduzierte, hat sie im Grunde die moralische Wertung als einen besonderen Motivations- und Regelungsmechanismus sozialen Handelns infragegestellt. Außerdem barg die Idee des vernünftigen Egoismus logische Widersprüche in sich, die von ihren Anhängern nur um den Preis einer offenkundigen Vergewaltigung der Tatsachen vermieden werden konnten, etwa wenn Uneigennützigkeit als ein raffinierter Ausdruck des Eigennutzes interpretiert wurde. Ihren methodischen Grundlagen nach war diese Theorie der Tugendethik ähnlich; sie hat in der Moral eine Fortsetzung des natürlichen und sozialen Prozesses im Menschen gesehen. Im übrigen war der Gedanke des vernünftigen Egoismus zuerst von Aristoteles formuliert worden, der behauptete, daß der Mensch vor allem sich selbst ein Freund sei und in seinem Streben nach Tugend zu einem Besseren für sich selbst strebe.

Für die Ethik der Neuzeit dagegen durchaus spezifisch, und das sittliche Programm jenes Zeitalters genauer zum Ausdruck bringend, war ein anderer Gedankengang der ethischen Theorie, der sich in Opposition zur Tugendethik wusste und die Sittlichkeit als einen Inbegriff von Grundsätzen (Regeln, Prinzipien) des Handelns betrachtete. Dieser Gedankengang hat seinen expliziten und in seiner Art vollkommenen Ausdruck in der Ethik Kants gefunden. Kants Lehre ist für die Prinzipienethik ebenso charakteristisch wie die Lehre des Aristoteles für die Tugendethik.

3. Ethik als Prinzipienlehre bei Kant

Kants ethische Strategie war der gerade Gegensatz zum Peripatetismus. Sie orientiert sich nicht daran, wie sich die Einzelnen in diesen oder jenen Situationen verhalten sollen, nicht an der Aufhellung der Vernünftigkeit egoistischer Privatinteressen, nicht an einzelnen Tugenden, sondern vielmehr an Pflichten, die unter allen Umständen und in bezug auf alle vernünftigen Wesen bestehen. Was Kant vor allem interessiert, sind nicht das höchste Gut oder die ethischen Tugenden, sondern das Sittengesetz und die Pflicht. Nicht das Handeln dieses spezifischen Einzelnen in dieser spezifischen Situation, nicht die Pflicht gegenüber diesem Menschen, diesem spezifischen Peter oder Johannes, sondern die Pflicht der Menschheit bzw. Menschlichkeit, die sich im Sittengesetz verkörpert und mit einer diesem Gesetz allein eigenen Unbedingtheit offenbar wird - das ist es, was nach Kant den eigentlichen Gegenstand der Ethik ausmacht. Der Mensch besitzt nicht an sich selbst, nicht in der Empirie seiner Einzelexistenz, sondern einzig und allein in der Beziehung auf das allgemeine Sittengesetz und im Zusammenhang mit ihm eine sittliche Würde. Er ist nur sofern und so sehr Zweck, als er mit allen anderen Vernunftwesen identisch ist, und zwar durch das Sittengesetz als ihr Artmerkmal, durch die Personifikation dieses Gesetzes.

Zwei Beispiele aus Kants Schriften können seinen Standpunkt unzweideutig veranschaulichen, sie waren ja von ihm selbst eben als eine solche Illustration erdacht. In dem kleinen Versuch *Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen* (VIII 425-430) wird die folgende Situation fingiert. Ihr Freund flieht vor einem Räuber, der ihn offenbar mit Morddrohungen verfolgt, und sucht Rettung in Ihrem Haus. Fragt Sie nun der Räuber, ob sich der Mensch, dem er nachstellt, nicht in Ihrem Hause versteckt habe, so dürfen Sie (sollen Sie!) ihm gegenüber nicht lügen. Ein weiteres Beispiel finden wir in der *Metaphysik der Sitten* (VI 333). Falls sich irgendein Inselvolk, das in einem eigenen Staatswesen lebt, aus irgendeinem Grunde entschieden hat, seiner selbständigen politischen Existenz ein Ende zu setzen und als Privatleute in die Welt hinauszugehen, und falls unter diesem ein zum Tode verurteilter Mensch im Gefängnis vorhanden ist, ist dieses Volk nach Überzeugung Kants durch seine moralische Pflicht dazu verbunden, bevor es auseinandergeht, das Todesurteil zu vollstrecken. Kant war natürlich kein herzloser Mensch. Er war lediglich ein konsequenter Denker. Sofern Sittlichkeit unbedingt ist, eine allgemeine Gesetzgebung ist, gibt es keinen einzigen Fall einer sittlich gerechtfertigten Abweichung von deren Gesetzen, ja es kann keinen solchen Fall geben. Im Kontext des ersten Beispiels macht Kant Erläuterungen, die zum Verständnis der strengen Bedeutung seines Gedankens helfen können. Nehmen wir an, sagt Kant, dass wir in der Absicht, unseren Freund zu retten, den Räuber angelogen haben. Der Räuber hat uns geglaubt, ist auf die Straße zurückgegangen und hat weiter nach dem Verfolgten gesucht. Der Freund dagegen, so lautet Kants andere Annahme, hat inzwischen, als er hinter der Tür die Stimme des Räubers gehört hat, das Haus durch das Fenster verlassen und ist sogleich dem Räuber begegnet, der seiner Annahme nach im Inneren des Hauses nach ihm suchen würde. Es stellt sich also heraus, dass wir durch unseren Betrug aus vermeintlich

menschenfreundlichen Absichten unserem Freund nicht geholfen, sondern vielmehr geschadet haben. Durch diese auf den ersten Blick ausgeklügelten Überlegungen will Kant einen einfachen und durchaus unwiderlegbaren Gedanken dartun, auf den sich seine gesamte ethische Theorie stützt: dass es nämlich dem Menschen nicht gegeben ist, die Handlungen seiner vollständigen, und damit auch sittlichen, Kontrolle zu unterwerfen (dem Sprichwort gemäß, nach dem der Stein, der aus der Hand ist, des Teufels ist); das einzige, was der Mensch verantworten kann, sind die Grundsätze, nach denen er handelt.

Sowohl Kant als auch Aristoteles gehen von der Situation der Handlung aus. Diese ist nun aber dadurch gekennzeichnet, dass der Mensch, der eine sittliche Wahl trifft, selbst ein Wesenselement eben dieser Situation ist. Diese Situation ist prinzipiell unbestimmt und unberechenbar, weil ihr Gang und Ausgang, je nach der besonderen Wahl des jeweils Handelnden, verschieden ausfallen wird. Die sittliche Wahl unterscheidet sich eben dadurch von jeder anderen Wahl, dass sie nicht eine so oder anders geartete Einstellung gegenüber etwas Gegebenem ist, sondern die Erschaffung des Seinsollenden. Sie beinhaltet also stets ein Risiko, einen Sprung ins Ungewisse. Hand in Hand damit besteht die Eigenart der sittlichen Wahl darin, dass sie ausschließlich im Bereich individuell-verantwortlichen Handelns liegt und mit offenen Augen vollzogen wird. Wie ist dies aber angesichts der oben festgestellten prinzipiellen Unbestimmtheit der Handlungssituation überhaupt möglich?

Die Handlung als ein vernünftiger Akt kann in der Form eines Syllogismus beschrieben werden, wobei ihr Grundsatz (Regel, Prinzip, subjektiv gesetzter Grund) als Obersatz, die besonderen Umstände ihres Vollzuges als Untersatz und die Entscheidung oder die Handlung selbst, im strengen Sinn, als Schlußsatz auftreten. Aristoteles hielt die besonderen, einzelnen Umstände für das Wichtigste in einer Handlung. Nach ihm garantiert das Wissen um diese Umstände eine richtige Wahl, sofern diese von einem tugendhaften Einzelnen mit der ihm eigenen Bedachtsamkeit und mit Taktgefühl getroffen wird. Kant dagegen verbindet die verantwortliche sittliche Wahl nicht mit der spezifischen Materie der Handlung, sondern mit ihrem allgemeinen Grundsatz. Der moralische Wert einer Handlung hängt also „nicht von der Wirklichkeit des Gegenstandes der Handlung“ ab, „sondern bloß von dem *Princip des Wolfens*“ (IV 399 f.). Was nun ein solches Prinzip sein kann, was das sittliche Gesetz sei, darin besteht der eigentliche Gegenstand der Ethik Kants. Das von Kant gefundene Sittengesetz hat die Gestalt eines kategorischen Imperativs, den wir weiter unten erörtern werden⁽²⁾; vorerst sei nur bemerkt, daß dieser in der Form einer Triebfeder der Pflicht wirksam wird, die an sich selbst freilich nie ein hinreichender Grund des Handelns werden kann.

Da die Ethik des Aristoteles die besonderen Handlungsumstände, die Ethik Kants dagegen den allgemeinen Handlungsgrundsatz betrachtet, erweist sich der Syllogismus der Handlung in beiden Fällen als unvollständig, und zwar in einem solchen

[37]

Maße unvollständig, dass sich ein begründeter Schlußsatz, d. h. inhaltlich bestimmte Handlungen im eigentlichen Wortsinn, weder bei Aristoteles noch bei

Kant findet. Zwischen beiden besteht jedoch ein bedeutsamer Unterschied. Die den Untersatz bildenden besonderen Handlungsumstände stehen nämlich der Handlung selber näher als der allgemeine Grundsatz. Daher ist die Systematisierung und ausdifferenzierte Beschreibung jener Umstände, die Aristoteles bei der Definition der einzelnen Tugenden vornimmt, zugleich eine Typologie der tugendhaften Handlungen. Hier gibt es zwar keine Einzelhandlungen, wohl aber deren Klassen. Die Ethik des Aristoteles versucht die Handlungen in der für sie höchstmöglichen Konkretheit zu erfassen. Was Kant betrifft, so bewegt er sich in einer geradewegs entgegengesetzten Richtung. Seine Ethik will die Handlungen hinsichtlich ihrer allgemeinen, für alle einheitlichen Form erfassen. Sie ist so weit von konkret spezifischen Handlungen entfernt, wie dies im Rahmen einer ethischen Theorie nur immer möglich ist.

Der Unterschied des theoretischen Vektors der Ethiktheorien von Aristoteles und Kant läßt sich an folgendem Beispiel treffend veranschaulichen. Aus der Sicht des Aristoteles haben es Tugenden und Laster mit demselben Gegenstandsbereich zu tun und unterscheiden sich nur nach dem Maße der Beherrschung: Die Laster sind ein Mangel oder ein Übermaß an Leidenschaften und Handlungen, die Tugend dagegen ist die Mitte. Kant kritisiert nun diese für den Eudämonismus typische Sichtweise, weil sie die Bewegursachen von Tugenden und Lastern in eine Klasse setze (vgl. VI 433). Er selbst war überzeugt, dass sich die moralische Triebfeder grundsätzlich von allen anderen Triebfedern unterscheidet, und dass Tugenden und Laster dementsprechend verschiedenen Gegenstandsbereichen angehören. Die inhaltliche und terminologische Gliederung der Imperative des Willens, nach der die moralischen Imperative als kategorische in eine eigene Klasse abgesondert werden, im Unterschied zu den hypothetischen Imperativen, die wiederum in technische und pragmatische Imperative unterteilt werden, ist eine der wichtigsten Gedankenleistungen der Ethik Kants (3).

Kant hat die Moral in so schwindelnde Höhen erhoben, daß die Luft der lebensnotwendigen Beimischungen entbehrt, wodurch auch ihr praktischer Status infrage-gestellt wird. Kant war der Ansicht, daß die Vernunft als praktische Vernunft reine Vernunft ist. Es fragt sich aber: Bleibt diese, zur reinen Vernunft geworden, noch praktisch? Vom Standpunkt der Kantschen Pflicht gesehen kann der Einzelne nur als Menschheit moralisch sein. Wie kann er jedoch, einmal Menschheit geworden, Individuum bleiben, oder - was ja auf dasselbe hinausläuft - wie kann er Menschheit werden und zugleich Individuum bleiben?

[38]

4. Von der Absolutheit moralischer Motive zur Relativität moralischer Handlungen

Kant hat die mit absolutistischen Ansprüchen verknüpfte Logik des moralischen Bewußtseins aufgedeckt und in eine vollendete, abgeschlossene Fassung gebracht. Die weitere Entwicklung der Ethik schlug demzufolge zwangsläufig die entgegengesetzte Richtung ein. Die Ethik nach Kant war darauf gerichtet, die Moral mit der historischen Tat zu verbinden und das menschliche Handeln in seinem ganzen psychologischen Realismus und empirischen Reichtum für die Ethik zurückzugewinnen. Kant hat geglaubt, dass in der Ethik nach ihm gar nichts mehr zu tun übrigbleibe und dass das nach hundert oder zweihundert Jahren allen klar

werden müsse. In einem gewissen Sinn hat er damit auch recht gehabt. Er hat in der Tat eine in ihrer Wahrheit erschöpfende ethische Theorie geschaffen, wenn man einmal die Ethik als eine wissenschaftliche Verallgemeinerung und Begründung der moralischen Selbstevidenz versteht, so wie diese im menschlichen Bewußtsein vorhanden ist, d. h. wenn man einmal dem moralischen Bewußtsein gegenüber Vertrauen und Achtung zeigt. Kant hat nicht einmal geahnt, dass man den Gegenstand der Ethik selbst, dasjenige, was Kant selbst als das „moralische Gesetz in mir“ (V 161) bezeichnet hat, infragestellen kann. Genau das aber ist geschehen.

Im Unterschied zu Kant (wie freilich auch zu Aristoteles), der die Ethik als Ausdruck und Fortsetzung der Moral betrachtet und ihre Aufgabe darin gesehen hat, die Wahrheiten des moralischen Bewußtseins aufzuklären, zu verallgemeinern, zu systematisieren und zu begründen, hat die nachkantische Ethik, sofern sie sich in Opposition zu Kant begeben hat, ihren Gegenstand, oder genauer: den Charakter ihres Gegenstandsbezuges, verändert. Die Ethik ist aus einer Lehre von der Moral zur Moralkritik geworden. Ihr grundlegendes Pathos war auf die Entlarvung, Entzifferung, Diskreditierung der universalistischen, absolutistischen Ansprüche der Moral als des größten Wahns und Betrugs gerichtet.

Vom Standpunkt der marxistischen Theorie galt der Universalismus der Moral als Mittel, die eigennützigen Interessen der Klasse der Ausbeuter zu tarnen und in die Form allgemeiner Interessen zu verklären. Die kategorischen Forderungen der Moral wurden dann als eine entfremdete Bewußtseinsform und als eine Weise der geistigen Versklavung der werktätigen Massen betrachtet. Nietzsche glaubte in der Moral die größte Tartüfferie des Menschen zu sehen, den raffinierten Ausdruck der Sklavenpsychologie, ihrer Ohnmacht und ihrer Heuchelei. Marx und Nietzsche, insbesondere Nietzsche, waren wohl die konsequentesten Kritiker der Moral; für beide verdiente die Moral nicht eine sie erhebende Theorie, sondern eine zerstörende Tat. Auch andere, für die Moderne spezifische philosophische Lehren haben den Gedanken einer Autonomie der Moral nicht ernstgenommen, indem sie ihr eigenes Selbstverständnis in Zweifel gezogen haben. So hat die analytische Ethik nachgewiesen, dass moralische Urteile keiner erkenntnistheoretischen Begründung fähig und deshalb auch nicht berechtigt sind, im Namen der Wahrheit aufzutreten. Der Pragmatismus hat die Moral in eine instrumentalistische Zweck-Mittel-Weltansicht einbezogen und die Ausnahmen davon bestritten, die sie beispielsweise dann beansprucht, wenn sie sich als Selbstwert

[39]

behauptet und sich selbst als strukturierende Grundlage der Zweck-Mittel-Tätigkeit des Menschen versteht.

Die philosophische Kritik der Moral hat in den modernen Versuchen, die den Namen der Postmoderne führen, eine Art Vollendung gefunden. Das für die Postmodernisten eigentümliche antinormative Pathos wird in der Behauptung eines Vertreters der Postmoderne treffend zum Ausdruck gebracht, die etwa wie folgt lautet: Es gibt kein Gut und Böse, sondern nur gute und schlechte Burschen. Und man darf nicht einmal fragen, warum bzw. aus welchem Grund die Burschen in gute und schlechte eingeteilt werden, denn die Fragen nach Grund und Ursache gelten selbst als sinnlos. Die Bestreitung der Allgemeinheit moralischer Wertungen wird

bis zu der Negation der Sprache der klassischen Philosophie zugespitzt, die Wesen und Erscheinung, Allgemeines und Einzelnes unterschieden und hinter der äußeren Chaotik der Welt ihre innere gesetzmäßig geordnete Harmonie erblickt hat. Die von Platon und Aristoteles erarbeitete Sprache der europäischen Philosophie hat sich vor etwa 2500 Jahren bei der Suche nach einer Antwort auf die von Sokrates formulierte Frage entwickelt, woher die moralischen Begriffe des Guten, der Tugend, der Gerechtigkeit kommen und was sie bedeuten. Es liegt eine gewisse Konsequenz darin, dass die heutige These von dem ephemeren Charakter moralischer Begriffe mit der Ablehnung der Sprache verbunden ist, die einmal zur Begründung ihrer Realität erfunden worden ist.

Die Konsequenzen des philosophischen Postmodernismus sind in bezug auf die Moral so radikaler Natur, dass man sie durchaus als Fazit betrachten darf. Die Denker dieser Orientierung erwiesen sich bei der Diskreditierung des moralischen Universalismus als ebenso konsequent und kompromisslos, wie Kant es bei seiner Behauptung und Begründung gewesen ist. Sie sind in ihrer philosophisch-ethischen Moralkritik bis hin zur Negation der philosophischen Ethik fortgeschritten. Dieses Ergebnis, wie der ganze fast zweihundertjährige Weg, der dahin geführt hat, hinterlässt dennoch, trotz der vielen bedeutenden Resultate und des ihm eigenen Rebellengeistes und Humanismuspathos, mindestens aus zwei Gründen ein Gefühl der Unzufriedenheit. Erstens bleibt doch dasjenige, was die postmoderne Ethik als Illusion und Trug der Moral zu entlarven geglaubt hat und immer noch glaubt, nämlich deren absolutistische Ansprüche, eine unbezweifelbare Gegebenheit des moralischen Bewußtseins in seiner massenhaften und alltäglichen Erscheinungsform. Die Menschen glauben ja, trotz aller gegenteiligen Versicherungen und Demonstrationen der Philosophen, dass es Gut und Böse gibt und dass die Unterschiede zwischen beidem von vorrangiger Bedeutung sind. Auch wenn der moralische Absolutismus in der Tat ein Schein ist, so wollen sie von diesem Schein doch nicht lassen, genauso wie sie, den Wahrheiten der Astronomie zum Trotz, nach wie vor von Sonnenaufgang und -Untergang reden. Zweitens hat die philosophische Moralkritik, die darauf abzielte, die konkrete Handlung für die Ethik zurückzugewinnen, und die nur im Lichte dieser Aufgabe gerechtfertigt war, ihr Ziel nicht erreicht. Sie hat nicht allein die konkrete Handlung nicht für die Ethik zurückgewinnen können, sie hat außerdem noch die Triebfedern aus ihr verjagt. Konnte die Ethik auch früher schlechte Burschen auf keine Weise aus eigener Kraft in

[40]

gute Burschen verwandeln, so hat sie doch wenigstens ein Kriterium zu begründen versucht, das es uns erlaubt, gewisse Burschen als gut, andere dagegen als schlecht zu qualifizieren. Nun stellt sich aber heraus, dass sie nicht einmal dazu berechtigt ist.

Das Ergebnis der theoretischen Entwicklung der Ethik nach Kant war also, sofern sie die moralische Tätigkeit mit dem gegenstandsbezogenen Inhalt dieser Tätigkeit zu verbinden versuchte, negativ. Sie war nicht allein außerstande, die Wirksamkeit der Moral zu begründen und eine theoretisch legitimierbare Kontrolle über die Handlungen wiederherzustellen, sie hat noch darüber hinaus die Kontrolle über die Normen verloren und die Moral selbst, als das Feld des Gegenspiels von Gut und

Böse, infragegestellt. Das war in einem bedeutenden Maße dadurch bedingt, dass die Ethik ihre Suche in Opposition zu Kant angestellt und die Idee des moralischen Absolutismus abgelehnt hat, statt auf ihr aufzubauen. Um von verkürzten, unvollständigen Handlungs-Syllogismen, wie sie in den Theorien von Aristoteles und Kant vorliegen, zu einem vollständigen Syllogismus überzugehen, muss man Problemlösungen finden, die nicht eine Absage an einen der beiden oder gar an beide Syllogismen sind, sondern vielmehr eine Synthese beider darstellen. Aristoteles und Kant haben so wesensspezifische Merkmale des moralischen Handelns herausgearbeitet, dass eine angemessene theoretische Reflexion auf dieses Handeln ohne Rückgriff auf jene Merkmale wohl unmöglich ist. Das Problem, an dem sich die Ethik in ihrem Ringen um eine der Würde der Moral angemessene Sanktion der gegenstandsbezogenen Tätigkeit des Menschen abmüht, kann etwa wie folgt formuliert werden: Wie ist eine Handlung möglich, die ebenso ganzheitlich wie einzigartig wäre? Wie ist, mit anderen Worten, eine Handlung im Sinne von Aristoteles möglich (d. h. eine materiale Handlung, die an einen bestimmten Einzelnen gebunden und einzig als *seine* Handlung moralische Relevanz hat), die zugleich damit aber auch eine Handlung im Sinne Kants wäre, d. h. die Würde der Absolutheit (Allgemeinheit und Allgemeingültigkeit) zu besitzen beanspruchen könnte? In bezug auf Kant bedeutet diese Frage: Kann der kategorische Imperativ, der in einer Handlung wirksam ist, an sich zur Maxime des Willens werden? Meiner Meinung nach kann man diese Frage bejahend beantworten. Dazu ist eine Neubesinnung auf den kategorischen Imperativ selbst erforderlich, bzw. genauer: dazu muss dieser als ein Verbot interpretiert werden.

5. Der kategorische Imperativ als Verbot

Im Unterschied zu den modernen Ethikern, zumindest zu unseren russischen Moralphilosophen, stellt sich Kant überhaupt nicht die Frage, was Moral ist. Die Antwort ist für ihn völlig offensichtlich. Ihn interessiert nur, wie Moral möglich ist, und nur das ist ein wirkliches philosophisches Problem für ihn, eine wirkliche Antinomie der reinen praktischen Vernunft. Aber die Frage nach der Möglichkeit der Moral wird nur in dem Fall zu einem theoretischen Problem, wenn man unter Moral das versteht, was Kant darunter verstanden hat und was seiner Meinung nach jeder darunter versteht, der mit diesem Begriff einigermaßen ernsthaft umgeht.

[41]

In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* lesen wir schon in der Vorrede: Jedermann muss eingestehen, dass ein Gesetz, wenn es moralisch, d. i. als Grund einer Verbindlichkeit, gelten soll, absolute Nothwendigkeit bei sich führen müsse" (IV 389). Als Beispiel wird sogleich die Norm „du sollst nicht lügen" (ebd.) angeführt. Kant geht davon aus, dass das spezifische Kennzeichen der Sittlichkeit, ihr Erkennungsmerkmal, eine unbedingte Notwendigkeit ist. Die unterschiedlichen Begriffe, die im sittlichen Bewußtsein (auch im alltäglichen) auftreten, haben nur das gemeinsam, dass sie von der Idee ausgehen, nach der die sittliche Verpflichtung absolute Notwendigkeit besitzt. Will man folglich die Sittlichkeit korrekt definieren, so heißt das, diese Idee angemessen zu dechiffrieren und genau zu formulieren. Damit beschäftigt sich Kant, angefangen von dem berühmten ersten Satz des

Haupttextes seines Werkes, in dem er feststellt, dass es nirgends in der Welt, und nirgendwo außerhalb derselben irgend etwas (ohne Einschränkungen) Gutes gibt, ja sogar nicht einmal gedacht werden kann, „als allein ein *guter Wille*“ (IV 393). Der gute Wille, betrachtet als sich selbst genügender subjektiver Handlungsgrund, ist Pflicht. Guter Wille und Pflicht, miteinander verbunden, bedeuten die Fähigkeit des vernünftigen Willens, nicht nur in Übereinstimmung mit dem Gesetz zu handeln, sondern auch gemäß der Vorstellung von Gesetzen, d. h. für sich selbst Gesetz zu sein. Und das ist auch eine vollständige Beschreibung des sittlichen Gesetzes.

Das Sittengesetz, da es ein Gesetz des menschlichen, genauer des menschlich beschränkten Willens ist, auf den nicht nur die Vernunft, sondern zugleich auch noch die Neigungen einwirken, hat die Form eines kategorischen Imperativs. Der kategorische Imperativ lautet in seiner verallgemeinertsten Form: „*handle nach der Maxime, die sieb selbst zugleich zum allgemeinen Gesetze machen kann*“ (IV 436 f.). Das ist auch die Formel des absolut guten Willens. Dieser Begriff des guten Willens bedeutet nichts anderes als Autonomie, d. h. die Fähigkeit der Maximen, sich selbst zu einem allgemeinen Gesetz zu machen. Kant beendet seine analytische Arbeit an der Bestimmung der Sittlichkeit eben damit, womit er sie auch begonnen hatte, mit dem Hinweis darauf, dass er hier überhaupt nichts Neues entdeckt habe: „Wir zeigten nur durch Entwicklung des einmal allgemein im Schwange gehenden Begriffs der Sittlichkeit: dass eine Autonomie des Willens demselben unvermeidlicher Weise anhänge, oder vielmehr zum Grunde liege“ (IV 445). Kant akzeptierte bekanntlich die Behauptung eines Rezensenten, dass er kein neues Prinzip der Moralität entdeckt, sondern ihm nur eine neue Formulierung gegeben habe. Er hat lediglich denjenigen Begriff der Sittlichkeit, der im Bewußtsein eines jeden gegeben ist, für den sie etwas Wirkliches bedeutet, gereinigt, geschliffen und in seinem ursprünglichen Glanz zur Geltung gebracht.

Die Untersuchung der Frage, wie Sittlichkeit als kategorischer Imperativ möglich ist, hat zwei wesentliche Aspekte.

Erstens, wie ist die Begründung der Sittlichkeit möglich? Die Schwierigkeit besteht hier in folgendem: Die Begründung der Notwendigkeit von etwas setzt das Aufzeigen der Bedingung voraus, mit und unter der dasjenige existiert oder existieren kann, dessen Notwendigkeit wir begründen wollen. Aber wie kann man das tun, wie kann man die Bedingungen für einen Imperativ aufführen, den wir für unbedingt ansehen? Bekanntlich betrachtete Kant dieses Problem bzw. diese Schwierigkeit als unlösbar. Das höchste, was hier möglich ist, besteht darin, die Unergründlichkeit des Sittengesetzes in seiner kategorischen Form, Unbedingtheit, absoluten Notwendigkeit zu ergründen.

Zweitens, wie ist ihre Verwirklichung in der menschlichen Erfahrung möglich, der Übergang von einem unbedingten Gesetz zu bedingten Handlungen von Menschen? Es ist so, dass der kategorische Imperativ die Form von Handlungen vorgibt und dabei vollkommen von ihrer Materie absieht bzw. sie ausklammert. Im strengen Sinne des Wortes könnten nur diejenigen Handlungen moralisch sein, die aus einer bloßen Form bestünden und Ausdruck eines heiligen Willens wären, worunter ein Wille verstanden wird, der nur den Einwirkungen der Vernunft zugänglich ist. Die menschlichen Handlungen können aber nicht von dieser Art sein, sie sind immer materiell, inhaltlich, bedingt durch die besondere Psychologie desjenigen, der handelt, und durch die besonderen Umstände, unter denen er handelt. Selbstverständlich ist sich Kant dessen klar bewußt. Wiederholt und

unzweideutig erklärt er, dass die Pflicht in keiner Weise von der Möglichkeit ihrer Ausübung abhängt. Die Stoiker sahen einen Beweis der Tugend darin, dass es so tugendhafte Menschen wie Sokrates, Antisthenes oder Diogenes gegeben habe. Nach Kant bedarf die Tugend nicht einmal solcher Beweise. Ja, es gibt solche Beweise auch gar nicht. Kant sagt, es sei nicht nötig, dass man ein Feind der Tugend sei, es sei schon hinreichend, einfach bloß ein kaltblütiger Beobachter zu sein, um daran zu zweifeln, ob es in der Welt wirklich jemals wahre Tugend gegeben habe. Kant kennt keine Beispiele der Pflicht und denkt, dass die Welt sie möglicherweise auch niemals gesehen hat. Die ethischen Texte Kants unterscheiden sich von den Texten anderer Moralphilosophen unter anderem dadurch, dass es in ihnen keine heroischen Beispiele aus der Geschichte zur Nachahmung gibt (4).

Sofern das Sittengesetz unbedingt ist und absolute Notwendigkeit besitzt, ist es nur sich selbst gleich, hermetisch, undurchdringlich, von allen Seiten abgeschlossen. Man kann es aus nichts ableiten, und es kann in nichts anderes übergehen. Wenn man allerdings die Frage nach der Herkunft des Sittengesetzes ohne Antwort lassen und eingestehen muss, dass sie über die Kompetenzen der Vernunft hinausgeht, so ist die Frage nach dem Abstieg des Sittengesetzes, nach seiner Wirksamkeit, nach seinem Übergang in eine Tat nicht zu bewältigen. Das würde bedeuten, dass das Sittengesetz, indem es unbedingt wird, aufhört, sittlich zu sein. Die Sittlichkeit existiert nicht außerhalb verantwortlicher Handlungen. Kant versteht nur zu gut, dass er die Frage nach der Wirksamkeit des Sittengesetzes nicht in einem Schwebezustand belassen darf. Denn die Menschen studieren die Ethik nicht, wie schon Aristoteles angemerkt

[43]

hat, um zu wissen, was Tugend ist, sondern um tugendhaft zu sein. Wie überwindet Kant diese Schwierigkeit?

Kant geht von der Idee aus, dass sich die sittliche und die natürliche Determination der Handlung auf verschiedenen Ebenen entfalten. Sie können sich nicht berühren und nicht ineinander übergehen. Die maximale Übereinstimmung, die hier möglich ist, wird dann erreicht, wenn sie parallel wirken. Es gibt nur ein sittliches Motiv - die Pflicht. Die Pflicht ist die Notwendigkeit der Handlung nur aus Achtung gegenüber dem Sittengesetz (vgl. IV 403). Dabei kann die Handlung nicht schon dann als sittlich gelten, wenn sie faktisch mit der Pflicht zusammenfällt, sondern nur dann, wenn sie um der Pflicht willen ausgeübt wird. Die Sittlichkeit kultivieren heißt die Fähigkeit kultivieren, sich nach den Forderungen der Pflicht zu richten.

Da eine Handlung in ihrem konkreten Inhalt, auch unter Berücksichtigung ihrer Maximen und ihres äußeren Umrisses, der natürlichen Determination unterworfen ist, und zwar in einem solchen Maße, dass man sie im Prinzip mit der gleichen Genauigkeit berechnen kann wie das Eintreten einer Mondfinsternis, erscheint die Pflicht jenseits der natürlichen Determination wie eine andere Sichtweise auf dieselbe Handlung. Die Pflicht äußert sich als eine Wertung der Handlung, sofern diese von dem bewußten Willen des handelnden Individuums abhängig ist, d. h. als Bewertung der Willensmaxime, die der Handlung vom Standpunkt ihrer Übereinstimmung mit dem sittlichen Gesetz zugrunde liegt. Die Pflicht gebietet,

dass man „sich durch alle Maximen seines Willens als allgemein gesetzgebend betrachten muss, um aus diesem Gesichtspunkte sich selbst und seine Handlungen zu beurtheilen" (IV 433). Die Pflicht ist eine andere Sichtweise des Menschen in bezug auf sich selbst, die sich in der Autonomie der sittlichen Bewertung offenbart. Und selbst wenn das Individuum, wie Kant sagt, aufgrund der Notwendigkeit zum Mörder wird, bewahrt es kraft der Autonomie des sittlichen Urteils das Vermögen, seine Handlung als eine Bosheit zu qualifizieren, und so betrachtet es die Dinge, handelnd und bewertend, von ganz unterschiedlichen Standpunkten aus.

Die Pflicht als der andere Standpunkt bzw. die andere Perspektive des Handelns ist etwas anderes, ja Entgegengesetztes, als die Ansicht und die Perspektive aller anderen, empirisch (natürlich, sozial und psychologisch) bedingten und an der Selbstliebe orientierten Handlungsmaximen. Sie ist als solche ein Zeugnis von der Reinheit des menschlichen Willens. Der Wille heißt ja deshalb und dann rein, wenn er rein ist von Selbstliebe, von utilitären Gedanken. Die Frage, wie das Sittengesetz seine Wirksamkeit im menschlichen Handeln zeigt, ist nicht legitimer - und ich würde sogar sagen, sie ist nicht schwieriger -, als die Frage, wie die Natur in ihm ihre Wirksamkeit zeigt. Die Pflicht gehört genauso organisch zum menschlichen Willen wie die Selbstliebe. Die Pflicht ist das Ergebnis der Einwirkung der Vernunft auf den Willen und zeugt von der Allgemeinheit, von dem Gattungswesen des Einzelnen, die Selbstliebe dagegen ist das Ergebnis der Einwirkung der Neigungen auf den Willen und zeugt von der besonderen Natur des Einzelnen. Die Frage nach der Wirksamkeit des Sittengesetzes, danach, wie es in der menschlichen Erfahrung funktioniert, ist nicht so sehr ein ethisch-pädagogisches als vielmehr ein ethisch-epistemologisches Problem. In erster

[44]

Linie ist es nicht die Frage danach, wie man sittlich sein kann, sondern danach, was es heißt, sittlich zu sein.

Der kategorische Imperativ, der eine unbedingte Erfüllung der Pflicht vorschreibt, enthält zugleich damit eine Formel, die es ermöglicht, die Pflicht zu identifizieren. Die Übereinstimmung der Willensmaxime der einen oder anderen Handlung mit der Pflicht wird in einem Gedankenexperiment hergestellt, in dessen Verlauf die Willensmaxime daraufhin überprüft wird, ob sie imstande ist, ein allgemeines Gesetz zu werden oder nicht. Die Willensmaxime muss als allgemeingültig gedacht werden. Sie entspricht der Pflicht, falls sie, in den Rang eines allgemeinen Gesetzes erhoben, sich nicht selbst widerspricht, d. h. sich nicht selbst negiert. Ein wunderbares Beispiel für ein solches Gedankenexperiment ist der Fall eines Menschen, der auf sein Ehrenwort hin Geld leihen will, obwohl er genau weiß, dass er es nicht zurückgeben können wird. Diese Regel, ein falsches Versprechen zu geben, würde, wenn sie zu einer allgemeinen Regel gemacht würde, sich selbst zerstören, denn niemand würde mehr einem Versprechen trauen, und niemand würde also an das genannte Versprechen, die Schulden zurückzuzahlen, glauben.

Die Überprüfung auf Allgemeinheit bestätigt die Pflichtgemäßheit der Handlung. Das beweist aber noch nicht, dass die Handlung um der Pflicht willen erfolgt. Um die Pflicht als autonome Triebfeder zu identifizieren, muss man herausfinden, ob diese Handlung im Reich der Zwecke hätte stattfinden können, in dem die Pflicht

die einzige Triebfeder ist. Dazu muss man sich die Frage beantworten, ob ich die Handlung auch dann ausüben würde, wenn sie für mich keinen Nutzen brächte, wenn nichts als die Pflicht mich dazu bewegte, diese Handlung auszuüben. Das besagt: Man muss aus der Motivation der Handlung alles mit Ausnahme der Pflicht ausschließen. Nur bei einer positiven Antwort, nur in dem Fall, dass ich die Handlung um ihrer selbst willen ausübe, trotz des Nutzens, mit dem sie für mich verbunden ist, nur in diesem Falle kann man sagen, dass sie um der Pflicht willen ausgeübt wird. Wenn z. B. ein Händler seinen Handel ehrlich und gleichzeitig mit Nutzen für sich selbst betreibt, dann ist sein Handeln pflichtgemäß. Um zu erfahren, ob es sich um ein Verhalten der Pflicht wegen handelt, muss man prüfen, ob der Händler sein Geschäft auch dann ehrlich führen würde, wenn dies für ihn nicht mit Nutzen verbunden wäre.

Das sind die beiden Grundtypen der von Kant vorgeschlagenen Gedankenexperimente. Der erste basiert auf der logischen Einbildungskraft, der zweite auf der ethischen Phantasie. Sie dienen dazu, die Triebfeder der Pflicht zu identifizieren, und sind im Konjunktiv gehalten. Es handelt sich um das berühmte ‚als ob‘ Kants, das in seiner Ethik eine nicht weniger bedeutende Rolle spielt als das Kategorische des sittlichen Imperativs selbst. Der Modus des Konjunktivs bedeutet zumindest zwei Momente, die für das Verständnis der Möglichkeit von Moral wichtig sind. Zunächst ist die Sittlichkeit nicht als Tatsache gegeben, sondern vielmehr als eine Aufgabe, ein Imperativ, eine Verpflichtung, nicht als das, was ist, sondern als das, was sein soll. Das bedeutet, dass sie in ihrer Wirksamkeit nur gedacht, nur in einem idealen Experiment vorgestellt, nicht aber in der realen Erfahrung verwirklicht werden kann. Zweitens

[45]

stellt das Sittengesetz die Autonomie des Willens nicht nur in dem Sinne dar, dass es durch diesen vernünftigen Willen gestiftet wird, sondern auch in dem Sinne, dass es an ihn gerichtet ist. Der kategorische Imperativ ist nicht dazu bestimmt, einen unsittlichen Menschen in einen sittlichen zu verwandeln, sein Ziel besteht in etwas anderem, nämlich dem Menschen, der sittlich sein will, zu sagen, wie man das tun kann. Er setzt als Subjekt denjenigen voraus, der willens ist, in seinen sittlichen Bemühungen konsequent und ehrlich zu sein. Deshalb ist in seinem Fall der Modus des Konjunktivs des Gedankenexperiments, der dazu dient, das Vorhandensein einer Triebfeder der Pflicht zu bestätigen, ein zu der Imperativischen Modalität des Gebotes hinzugefügtes Moment, dieser Pflicht zu folgen.

Die Pflicht hebt die anderen - außermoralischen - Willensmaximen nicht auf. Aber sie schränkt sie ein. Nur diejenigen Handlungen erhalten eine sittliche Billigung, deren Maximen der Pflicht nicht widersprechen und die man allein um der Pflicht willen ausüben müsste. Obwohl der kategorische Imperativ eine positive Formulierung besitzt und vorschreibt, nach denjenigen Maximen zu handeln, die im Zuge der oben beschriebenen Gedankenexperimente den Allgemeinheitstest bestanden haben, ist seine regulative Wirksamkeit dennoch in dem Sinne negativ, dass er das Handeln nur auf jene Maximen beschränkt. Kant hat unzweideutig erklärt, dass die regulative Wirksamkeit des kategorischen Imperativs in einer einschränkenden Einwirkung auf das Handeln besteht. Er behauptet das in bezug auf alle drei Hauptformulierungen desselben. In bezug auf die erste heißt es: „[...]“

warum denn die Allgemeingültigkeit unserer Maxime, als eines Gesetzes, die *einschränkende* Bedingung unserer Handlungen sein müsse" (IV 449). In bezug auf die zweite: „dass das vernünftige Wesen als Zweck seiner Natur nach, mithin als Zweck an sich selbst jeder Maxime zur *einschränkenden* Bedingung aller bloß relativen und willkürlichen Zwecke dienen müsse" (IV 436). In bezug auf die dritte Formulierung: „Denn ein solcher abhängender Wille würde selbst noch eines andern Gesetzes bedürfen, welches das Interesse seiner Selbstliebe auf die Bedingung einer Gültigkeit zum allgemeinen Gesetz *einschränkte*" (IV 432; Hervorhebungen nicht im Original).

Die einschränkende Einwirkung des kategorischen Imperativs bedeutet, dass für diejenigen Willensmaximen ein Verbot verhängt wird, die nicht in seinen Raum passen. Und das, was Kant von seiner dritten Formulierung sagt, die das eigentliche Wesen des kategorischen Imperativs zum Ausdruck bringt, bezeichnet auch mit erschöpfender Vollständigkeit das Maß und den Mechanismus seiner Wirksamkeit überhaupt: „Alle Maximen werden nach diesem Princip *verworfen*, die mit der eigenen allgemeinen Gesetzgebung des Willens nicht zusammen bestehen können" (IV 431; Hervorhebung nicht im Original).

Die Frage nach der Wirksamkeit, nach der regelnden Einwirkung des kategorischen Imperativs auf das Verhalten könnte man als grundsätzlich gelöst ansehen, wenn es hier nicht ein ‚aber‘ gäbe. Die Einschränkung des Verhaltens auf die Bedingung seiner Vereinbarkeit mit der Allgemeingültigkeit des Sittengesetzes setzt nämlich die Beantwortung der Frage voraus, ob diese oder jene Handlung bloß aus der Triebfeder der Pflicht ausgeführt werden könnte, d. h. auch in dem Falle, dass keinerlei andere

[46]

empirisch bedingte Willensmaximen dazu anregen würden. Um aus Pflicht zu handeln, muss man wissen, was Pflicht ist, muss man die entsprechenden Gemütszustände genau identifizieren können. Genau das ist aber unmöglich.

Kant gibt zu, dass es möglicherweise niemals eine Handlung gegeben hat, die um der Pflicht willen geschehen ist. Ja mehr noch. Nicht allein diese Handlungen selbst existieren nicht, sondern es steht auch fest, wie man bei Kant lesen kann, „dass man von der Gesinnung, aus reiner Pflicht zu handeln, so gar keine sicheren Beispiele anführen könne" (IV 406). Es stellt sich heraus, dass, wie man auch immer den Willen von seinen selbstsüchtigen Maximen reinigen mag, wie man ihn auch durch das Fegefeuer der Gedankenexperimente hindurchjagen mag, es dennoch unmöglich ist, aus dem Willen alle sinnlichen Triebfedern auszuschließen und ihn auf den Hochglanz der bloßen Pflicht zu polieren: „sieht man aber ihr Tichten und Trachten näher an, so stößt man allenthalben auf das liebe Selbst, was immer hervorsticht" (IV 407). Wenn die Pflicht sogar als Stimmung unmöglich ist, so wird der gesamte regulative Mechanismus des kategorischen Imperativs infragegestellt. Das betrifft auch die logische Prozedur des Allgemeinheitstests von Willensmaximen, da diese Prozedur eine Selbstprüfung dieser Maximen ist. Die sittliche Gesetzgebung ist, im Unterschied zur Gesetzgebung der Natur und auch zu der juristischen Gesetzgebung, eine Selbstgesetzgebung. Auf ein konsequentes Denken des Einzelnen darf man sich in diesem Falle nicht verlassen, und zwar aus

demselben Grunde, aus dem man sagt, dass niemand Richter in eigener Sache sein kann. Um einen Widerspruch im Willen aufzudecken, muss man ihn als ausschließlich vernünftigen Willen betrachten, gerade das aber ist nicht zu erreichen, denn der menschliche Wille ist, bei aller Vernünftigkeit, auch von Neigungen affiziert, von denen man, wie Kant selbst zugibt, nicht völlig abstrahieren kann. Bei moralischen Entscheidungen können die Neigungen eine deformierende Wirkung auf die Stringenz der Gedanken ausüben. Selbst die Beispiele für widersprüchliche Willensmaximen, die in einer so vollkommenen logischen Maschine, wie Kants eigener Kopf es gewesen ist, erarbeitet wurden, sind nicht völlig fehlerfrei. Das betrifft insbesondere das Beispiel von dem Menschen, der sich aus Selbstliebe das Leben nehmen möchte, da dessen Fortsetzung ihm mehr Unglück als Annehmlichkeiten verspricht. Diese Maxime kann nach Kants Ansicht nicht zum allgemeinen Gesetz werden, denn wenn es ein Naturgesetz wäre, das Leben mittels eben desselben Anreizes zu zerstören, der zu seiner Erhaltung bestimmt ist, dann würde die Natur sich selbst widersprechen und könnte als Natur nicht existieren. Ist denn in diesem Falle nicht ein anderer Vernunftschluß möglich, dem beispielsweise Zenon aus Kition folgte? Diogenes Laertios erzählte, dass der alte Zenon, als er den Unterricht verließ, stolperte und sich einen Finger brach. Darin sah er ein Zeichen dafür, dass es für ihn an der Zeit sei, aus dem Leben zu scheiden, und er klopfte sofort mit der Hand auf die Erde und sprach die poetischen Worte: „Ich komme, komme: Warum rufst du mich?“ und starb, indem er den Atem anhielt. In diesem Falle war eine andere Logik am Werk: Wenn die Natur unserer bewußten Anstrengungen bedarf, um das Leben zu erhalten, warum kann sie ihrer nicht für dessen Beendigung bedürfen? Zenons Schluß ist ebenso gediegen wie der Kantsche. Der Unterschied

[47]

zwischen ihnen besteht darin, dass der eine den Selbstmord für sittlich akzeptabel hält, der andere dagegen nicht. Das besagt aber nur, dass der sittliche Standpunkt hier nicht aus dem logischen Vernunftschluß, sondern umgekehrt der logische Vernunftschluß aus dem sittlichen Standpunkt hervorgeht.

Kant trennt bekanntlich die Ethik gewissenhaft und konsequent von der Anthropologie und der Psychologie. Das Sittengesetz ist der Welt der Sitten ausschließlich a priori vorgegeben, vorgegeben also als Leitfaden, Kompass, oberstes Prinzip der richtigen Bewertung. Auch wenn es noch gelingt, sich bei der Formulierung des Sittengesetzes auf der Höhe des Apriori zu halten, so kann sich der Mensch doch bei seiner Anwendung auf die eigene Lebensführung nie völlig von der Psychologie befreien. Nachdem Kant dieses Moment festgehalten hat, tut er noch einen weiteren Schritt - einen Schritt, der von Lesern und Forschern zwar bemerkt, aber meistens von seiner äußerlich schockierenden Seite rezipiert und bis auf den heutigen Tag in seiner ganzen theoretischen Tiefe und normativen Bedeutsamkeit noch nicht vollkommen erfaßt worden ist.

Um die größtmögliche Reinheit moralischer Entscheidungen zu erreichen, schlägt Kant vor, beim Fällen jener Entscheidungen nicht bloß von den sinnlichen Triebfedern abzusehen, sondern sie den sinnlichen Triebfedern geradezu entgegenzustellen. Wir finden bei ihm eine verstärkte Fassung des Gedankenexperiments, in der eine Antwort auf die Frage gesucht wird, ob der

Mensch diese oder jene Handlung nicht nur unter Absehung von sinnlichen Triebfedern, sondern diesen Triebfedern zum Trotz sittlich sanktionieren könne. Sich dem Gesetz im Gegensatz zu den eigenen Neigungen auf deren Kosten zu unterwerfen - darin liegt das Merkmal, das der Triebfeder der Pflicht am gemäßesten ist. Es reicht nicht aus zu begreifen, dass man im Sittlichen nichts von den Neigungen erwarten dürfe. Man muss weiter gehen, bis man sich des Sachverhalts bewußt wird, dass „[a]lles [...], was empirisch ist, [...] der Lauterkeit der Sitten selbst höchst nachtheilig" ist (IV 426). In der realen Lebenserfahrung zeigt sich die innere Würde der Pflicht vollkommener in Situationen, in denen sie sich durch den Widerstand gegen die Neigungen behauptet, sie überwindend, ihnen Schaden zufügend, z. B. wenn man nicht als Freund eines Menschen wohlthätig ist, nicht aus Mitgefühl oder aus anderen altruistischen Gefühlen heraus, sondern dann, wenn man von fremdem Leid überhaupt nicht berührt wird und die wohlthätige Handlung ausschließlich aus Pflicht getan wird. Gerade mit einer solchen Wohltat aus Pflicht, die sich trotz der natürlichen und unüberwindlichen Abneigung vollzieht, haben wir es nach Kant bei dem Gebot des Evangeliums, unsere Feinde zu lieben, zu tun. Wirkliche Liebe, meint er, wird da geübt, wo man denjenigen liebt, den man ermorden möchte. Diese Ansicht des Philosophen wurde bekanntlich in einem weit verbreiteten giftigen Epigramm Schillers ironisiert. Diese Linie der Kritik an der Ethik Kants ist bis in die Gegenwart hinein beinahe die wichtigste Stoßrichtung der Kritik geworden. Kant hat natürlich nicht dazu aufrufen wollen, eine Abneigung gegenüber den Neigungen zu kultivieren. Er hielt ihre Ansprüche für durchaus gerecht und maß ihnen insgesamt ein ähnliches Gewicht zu wie der Pflicht. Ja mehr noch: Die für seine Ethik eigentümliche prononcierte Trennung von Pflicht und Neigung kann man als eine

[48]

spezifische Form der Emanzipation der menschlichen Gefühlswelt vom unmittelbaren und strikten Diktat der sittlichen Normen interpretieren; „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*", lesen wir in seiner *Kritik der praktischen Vernunft* (V 93). Und in der kleinen Abhandlung *Vom Ende aller Dinge* schreibt Kant sogar, dass man sich die Pflicht ohne gleichzeitige Mitwirkung der Liebe kaum vorstellen kann. Jedenfalls läßt Kants Ethik für das menschliche Glücksstreben einen breiteren Spielraum übrig als manche Lehren des Eudämonismus, die, indem sie gewisse Formen der eudämonistischen Praxis (in dem einen Fall etwa die Sinnlichkeit, in einem anderen die bürgerliche Aktivität, in einem dritten den utilitären Lebenserfolg usw.) moralisch veredeln und erheben, die anderen Äußerungen der Eudämonie zwangsläufig herabmindern, wenn nicht gar diskreditieren. Bei allen notwendigen und legitimen Vorbehalten und Präzisierungen, die dazu dienen, Kants Ethik vor Vulgarisierungen zu schützen, kann man die Kritik Schillers auf der anderen Seite aber auch nicht als etwas ansehen, was er sich aus den Fingern gesogen hätte. Sie war vielmehr oberflächlich. Kant hat in der Tat diejenigen Situationen besonders hervorgehoben, in denen sittliche Entscheidungen den Neigungen zum Trotz getroffen werden, da er diese für sittlich charakteristisch und, im Hinblick auf die Identifizierung der Triebfeder der Pflicht, für die reinsten Handlungen gehalten hat. Und darin hatte er vollkommen Recht. Man könnte ihm nicht so sehr vorwerfen, dass er die Situationen zu hoch erhoben hat, in denen sich die Pflicht den Neigungen zum Trotz durchsetzt,

sondern vielmehr, dass er in dieser Richtung nicht noch weiter zu einer sittlichen Apologie von Situationen fortgegangen ist, in denen die Pflicht den Neigungen nicht bloß entgegensteht, sondern sie aufhebt.

Das Sittengesetz trennt den Raum der eigentlich menschlichen Existenz (Menschheit) von dem der Natur. Seine Bestimmung besteht gerade darin, diese Grenze zu ziehen und das eine von dem anderen zu trennen. Das wird dadurch erreicht, dass Handlungen, die mit dem Sittengesetz zusammen bestehen können, und nur sie, für erlaubt, Handlungen dagegen, die nicht mit ihm in Einklang zu bringen sind, für unerlaubt erklärt werden. Kant hat seine Hauptbemühungen auf die Beschreibung der Bedingungen für die Erlaubtheit von Handlungen gerichtet, was sich insbesondere in der positiven Formulierung des kategorischen Imperativs auswirkte. Dabei wurde er mit dem Umstand konfrontiert, dass es bei solchen Handlungen unmöglich ist, die Triebfeder der Pflicht von den empirisch bedingten Willensmaximen loszulösen. Kant unternahm dann eine Untersuchung der Natur von unerlaubten Handlungen, indem er sich denjenigen Handlungen zuwandte, in denen die Pflicht den Neigungen widersteht. Ihr prinzipieller Unterschied zu den erlaubten Handlungen besteht darin, dass in ihnen die Triebfeder der Pflicht reiner und angemessener als in den erlaubten Handlungen zum Ausdruck kommt.

[49]

6. Die negative Handlung als Ausdruck der Autonomie des Willens

Die Weiterentwicklung des ethischen Denkens in der vom kategorischen Imperativ vorgegebenen Richtung könnte in einer Begründung des Begriffs der negativen Handlung bestehen. Eine negative Handlung ist eine Handlung, die deshalb nicht ausgeführt wird, weil sie mit dem Sittengesetz nicht übereinstimmt, d. h. kraft eines sittlichen Verbots. Das sittliche Verbot blockiert die Motive, die den Einzelnen zur jeweiligen Handlung antreiben, sie lässt sie nicht in Wirkung treten, und dadurch wird das Verbot selbst zur einzigen Ursache, dass diese Handlung nicht stattgefunden hat. Die Triebfeder der Pflicht ist einzig und allein die Maxime der negativen Handlung. Ein Beispiel für solche Handlungen, das Kant in seinen Schriften besonders eingehend behandelt hat, ist das Verbot der Lüge, des lügenhaften Versprechens, des Meineids, der Falschurteile. Nicht nur dieses Beispiel, sondern auch die Mehrzahl der normativ beladenen Erläuterungen des kategorischen Imperativs haben bei Kant die Form eines Verbots. Aber auch die von Kant positiv gefaßten Beispiele der (nach seinem Sprachgebrauch) unvollkommenen Pflichten, wie die Pflicht zur Wohltätigkeit oder die Pflicht zur Vervollkommnung der eigenen Naturgaben, zeigen ihre Unbedingtheit dennoch nur als Einschränkungen. Man kann A. K. Sudakow durchaus rechtgeben, wenn er schreibt: „Die vollkommenen Pflichten dienen der Unversehrtheit des sittlich Wertvollen in der Person wie in der Gemeinschaft und artikulieren insofern ein gewisses negatives Verhalten diesen Werten gegenüber“⁽⁵⁾. Diesen Satz kann man auch umkehren und sagen, dass einzig und allein die negativen Pflichten (Verbote) vollkommen im Sinne einer vollständigen Adäquanz an die Logik des kategorischen Imperativs sein können. Ich will hier die Fragen vollkommen beiseite lassen, wie sich die vollkommene Pflicht zur unvollkommenen verhält und ob die vollkommene Pflicht auch in der Tat so vollkommen ist, ich möchte hier nur betonen, dass nur diese als eine strenge Pflicht, als Pflicht im eigentlichen Sinne des Wortes

angesehen werden darf, und dass sie eine solche eben insofern ist, als sie eine einschränkende Bedingung des Willens darstellt. Wenn man unter diesem Blickwinkel die ethischen Texte Kants liest, dann wundert man sich, wie häufig dort Behauptungen mit dem verneinenden ‚nicht‘ vorkommen - ebenso häufig, wie Sätze mit dem bedingenden ‚als ob‘. Übrigens hängt beides eng miteinander zusammen: Der Konjunktiv wird ja mit umgekehrtem Vorzeichen in den Indikativ überführt. Wenn man zum Beispiel sagt „Ich möchte gern dort und dort sein“, so heißt das, dass ich mich in Wirklichkeit nicht dort befinde, oder, wenn Kant sagt, dass die Maximen so gewählt werden müssen, als ob sie die Bedeutung allgemeiner Gesetze hätten, dann heißt das, daß sie diese Bedeutung de facto nicht haben.

Durch die negative Lesart von Kants kategorischem Imperativ wird nicht nur sein Wesen genauer wiedergegeben, sondern man fügt ihn damit auch auf eine konsistentere

[50]

Weise in die reale Geschichte der Weltkultur ein, in der die Moral, angefangen bei den Gesetzesbüchern des Altertums, eben vorwiegend in der Form von Verboten aufgetreten ist. Außerdem wird dadurch auch eine aussichtsreichere Bahn für die Lösung ethisch-pädagogischer Probleme vorgezeichnet, die mit der Frage in Verbindung stehen, wie das Sittengesetz in konkrete praktische Regeln überführt werden kann. Diese Lesart orientiert nämlich das ethisch-normative Denken und den sittlichen Willen in erster Linie an dem, was man nicht tun soll.

Die Moral als ein absoluter Wert kann zwar nicht sagen, was man tun soll (darüber geben uns andere Wissens- und Praxisformen des Menschen Bescheid - Medizin, Soziologie, Mechanik, Diätologie usw.), sie kann aber sagen und sagt uns, was man unter keinen Umständen tun darf. Sie erwirbt Wirksamkeit, und zwar eine nicht bloß innere, geistige, sondern eine äußere, gegenständliche Wirksamkeit, in negativen Handlungen. Eine negative Handlung ist nicht mit der Abwesenheit einer Handlung, mit der Untätigkeit gleichzusetzen; sie beinhaltet vielmehr a) ein aktives Blockieren einer Handlung, die man tun möchte und für deren Ausübung der Einzelne auch zureichende pragmatische Gründe hat. b) Ein solches Blockieren der Handlung findet einzig und allein aus dem Grunde statt, dass diese sittlich inakzeptabel ist. Besonders wichtig ist es, die negative Handlung von lasterhafter Untätigkeit abzugrenzen, bei welcher der Mensch dasjenige nicht tut, was er nach dem von ihm selbst angenommenen moralischen Kriterien tun sollte. Das nicht zu tun, was man tun soll, und das nicht zu tun, was man nicht tun soll, sind zwei prinzipiell verschiedene Arten des Unterlassens. Im ersten Fall unterläßt man eine Tat aus Lasterhaftigkeit, im zweiten hingegen übt man keine lasterhaften Handlungen aus.

Eine negative Handlung kann kategorisch bzw. unbedingt sein, da hier eine Handlung an jener Übergangsstelle von der Triebfeder zum Entschluß gemeint ist, die dem bewußten Willen des Menschen vollkommen unterworfen ist. G. E. Moore hat in seinem Beitrag *Die Natur der Moralphilosophie* darauf aufmerksam gemacht, dass man, wo von moralischer Verpflichtung die Rede ist, Regeln, die Handlungen betreffen, von Regeln zu unterscheiden hat, die Gedanken, Gefühle und Wünsche betreffen. Die ersteren hat Moore als Pflichtregeln, die letzteren als ideelle Regeln bezeichnet. Eine solche Unterscheidung ist deswegen notwendig, weil die

Handlungen weit mehr als unsere Wünsche unserer Kontrolle unterliegen. So kann etwa der Mensch zwar nicht Ehebruch begehen, wie dies vom 6. Gebot Moses' vorgesehen ist. Er kann aber, im Gegensatz zu dem Anspruch des 10. Gebots eben jener Gesetzgebung, nicht machen, daß nicht einmal ein Wunsch in diesem Sinn in ihm entstehe. Eine negative Handlung bedeutet, daß der Einzelne den Übergang gewisser Wünsche zur Tat blockiert bzw. versperrt. Und dies hängt auch völlig von seinem bewußten Willen ab. Der Mensch kann zwar nicht machen, dass er unbedingt etwas wollen soll. Er kann aber jederzeit dem entsagen, was er wirklich will. Es ist dies gerade ein Fall, auf den die berühmte Formel Kants vollkommen passt: Du kannst, denn du sollst.

Eine negative Handlung kann nicht nur kategorisch, unbedingt, sondern auch allgemeingültig sein. Ja mehr noch, nur sie allein kann allgemeingültig sein, wenn damit eine von der universalen Vernunft aufgegebene Allgemeingültigkeit gemeint sein soll.

[51]

Positive Handlungen sind immer konkret, individuell, auf Einzelumstände zugeschnitten. Sie sind definitionsgemäß ebenso unendlich vielfältig, wie die einzelnen Individuen in ihren Lebenslagen unendlich vielfältig sind. Deswegen ist es nicht etwa bloß unmöglich, sondern auch undenkbar, dass alle Menschen gleiche Handlungen ausüben. Das ist eben deswegen unmöglich, weil Handlungen in der Psyche der Einzelnen und in ihren Lebensumständen ihren Anfang nehmen. Etwas anderes aber sind negative Handlungen. Da sie ein Ergebnis des vernünftig begründeten und bewußten Verbots darstellen, können sie auch ebenso allgemeingültig sein, wie Vernunft und bewußter Wille allgemeingültig sind. Daher ist die Vorstellung durchaus reell nachvollziehbar, nach der alle Menschen Handlungen unterlassen können, in bezug auf welche sie in allgemeiner Einsicht und Eintracht übereingekommen sind, dass sie diese Handlungen nicht tun sollen. Wenn man in einer Handlung ihren allgemeinen Grundsatz (ihren von der Vernunft vorgegebenen Kanon) und ihre konkrete, jeweils besondere Materie unterscheidet, so sind in einer positiven Handlung beide Momente vertreten. Eine negative Handlung ist in dem Sinne eine verkürzte Handlung, dass sie sich auf den allgemeinen Grundsatz beschränkt. Hier ist der Grundsatz (die Vernunftgrundlage, das Gesetz) mit der Handlung selbst in ihrer Unmittelbarkeit und Individualisiertheit vollkommen identisch. Also ist der Grundsatz allein ausreichend, dass die Handlung stattdende.

Eine negative Handlung kann nicht nur allgemeingültig sein, sie zeigt darüber hinaus noch jenes Maß an Eindeutigkeit, das jede Möglichkeit eines moralisierenden Selbstbetrugs ausschließt. Für das Verständnis der moralischen Qualität einer positiven Handlung sind die Triebfedern, aus denen sie ausgeübt wird, von größter Wichtigkeit. Es ist aber äußerst schwierig, sich unter diesen Triebfedern einigermaßen zurechtzufinden, insbesondere die moralischen Triebfedern von den pragmatischen abzusondern und die Frage zu beantworten, inwiefern eine spezifische Handlung aus Pflicht getan worden ist, und inwiefern sie eine Nutzenrechnung zur Maxime hatte. Schwierig ist es auch, und an erster Stelle, für den handelnden Einzelnen selbst. Freud und seine Schule haben uns gezeigt, dass der Mensch sich selbst nicht minder raffiniert als die anderen betrügen kann.

Bei einer negativen Handlung, die wegen eines Verbots unterlassen wird, fehlt hingegen jeder psychologische Grund zum moralischen Selbstbetrug, also dazu, Böses für Gutes auszugeben. Hier fällt die moralische Triebfeder der Handlung mit der Tatsache der Handlung selbst zusammen. Diejenigen Triebfedern, die zu einer moralisch verbotenen Handlung antreiben, werden, schon dadurch, dass sie dazu antreiben, als unmoralisch anerkannt. Die moralische Triebfeder einer moralisch verbotenen Handlung besteht aber darin, dass diese Handlung nicht stattgefunden hat. Und darüber, ob eine verbotene Handlung stattgefunden hat oder nicht, kann man sich unmöglich täuschen. Der Pythagoräer hatte es nicht nötig, sich darüber den Kopf zu zerbrechen, ob er Bohnen gegessen hat, ebenso wie ein Christ darüber, ob er Ehebruch begangen hat, und ein Anhänger der Gewaltfreiheit darüber, ob er getötet hat oder nicht. Während ein einzelner Mensch, sofern er mit sich selbst bis zum äußersten redlich sein will und dazu sogar gelehrte Gedankenwerkzeuge wie Kants kategorischen Imperativ einsetzt, sich nicht immer Rechenschaft darüber

[52]

abgeben kann, weshalb er diese oder jene Handlung ausgeübt hat, oder genauer, welchen Stellenwert die moralischen Triebfedern bei ihr hatten, kann er doch mühelos erfahren, warum er diese oder jene verbotene Handlung nicht getan hat, und zwar unter solchen Umständen, wo er einen Wunsch, eine Versuchung oder auch Möglichkeiten zu ihrer Ausübung gehabt hat. Es liegt auf der Hand, dass in einem solchen Fall das Verbot selbst als Triebfeder der Unterlassung einer verbotenen Handlung auftritt.

Auf den ersten Blick mag es scheinen, dass wir die Moral durch diese Reduktion der absoluten Moral auf die bloße Negativität des Handelns von der Kometenbahn der hohen Geistigkeit auf das Niveau der Elementardisziplin herabziehen. Das ist jedoch nicht der Fall. Eine negative Handlung ist eine verbotene Handlung, die nicht ausgeübt wird, einzig und allein deshalb, weil sie verboten ist. Sie wird nicht deswegen unterlassen, weil man keine Gelegenheit dazu oder keinen Bedarf dafür hatte, sondern aus einem bewußten (oft schmerzhaften und schwierigen) Entschluß, etwas nicht zu tun, auch wenn die Not und die Gelegenheit dazu gedrängt haben. Eine verbotene (negative) Handlung ist ein rein geistiger Akt, zu dem sogar noch mehr innere Konzentration und persönliche Anstrengung als zu einer positiven Handlung erfordert werden. Ist eine positive Handlung, auch wenn diese in hohem Maße tugendhaft ist, in der Tat stets psychologisch motiviert, stets ein Ausdruck und eine Fortsetzung bestimmter psychologischer Impulse, so ist dagegen die Motivation einer Handlung, sofern diese auf die Hemmung von bestimmten psychologischen Impulsen gerichtet ist, rein geistiger Natur, geht also von der Vernunft, vom Verstehen aus. Es steht zumindest außer Zweifel, dass sich die Autonomie des menschlichen Geistes in einer negativen Handlung deutlicher und aktiver als in einer positiven Handlung offenbart.

Literaturverzeichnis

Arendt, Hannah, *Vita activa oder vom tatigen Leben*, Stuttgart 1960.

- Gusseinow, Abdussalam A., *Etika dobroj voli (Ethik des guten Willens)*. In: Kant, Immanuel, *Lekcii po etike (Vorlesungen über Ethik)*, Moskau 2000.
- Gusseinow, Abdussalam A., Irrlitz, Gerd, *Kratkaja istorija etiki (Die kurze Geschichte der Ethik)*, Moskau 1987.
- Macchiavelli, Niccolo, *Der Furst*, Leipzig 1976.
- Marx, Karl, *Die deutsche Ideologie* (zus. mit Friedrich Engels). In: *Marx-Engels Werke*, Bd. 3, Berlin 1959.
- Nietzsche, Friedrich, *Zur Genealogie der Moral*. In: *KSA in 15 Bänden*, Bd. 5, 1988.
- Ritter, Joachim, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt am Main 1977 (11969).
- Rorty, Richard, *Slutschainost', ironija i solidarnost' (Contingency, Irony, and Solidarity)*, Moskau 1996.
- Schwaiger, Clemens, *Kategorische und andere Imperative: Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1999.
- Skripnik, Anatolij P., *Kategoritscheskij imperativ Immanuila Kanta (Der kategorische Imperativ von Immanuel Kant)*, Moskau 1978.
- Smith, Adam, *Der Wohlstand der Nationen*, München 1974.
- Sudakow, Andrej K., *Absolutnaja nrawstvennost': etika avtonomii i bezusslovnyj zakon (Absolute Sittlichkeit: die Ethik der Autonomie und das unbedingte Gesetz)*, Moskau 1998.

[\(1\)](#) Die ethischen Werke von Aristoteles werden nach der Ausgabe zitiert: *Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung*, hrsg. von Ernst Grumach, Bd. 6 und 8, übersetzt und kommentiert von [30] Franz Dirlmeier, und zwar nach der üblichen Zitierweise: verkürzter Werktitel (*EN: Nikomachische Ethik, MM: Große Ethik*), sowie Seite, Spalte und Zeile der maßgeblichen Ausgabe der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften von Immanuel Becker.

[\(2\)](#) Vgl. unten S. 40 ff.

[\(3\)](#) Vgl. dazu Clemens Schwaiger, *Kategorische und andere Imperative: Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1999.

[\(4\)](#) Kant bestreitet nicht die Wichtigkeit der Berufung auf Beispiele in moralisch-didaktischer Absicht, welchem Thema auch der kurze Schlussabschnitt der *Kritik der*

praktischen Vernunft unter dem Titel „Methodenlehre der reinen praktischen Vernunft“ gewidmet ist. Das sollten aber seiner Ansicht nach nicht Beispiele edler (außerordentlich tugendhafter) Handlungen, sondern Situationsbeispiele von so offenbarem Widerstand gegen Versuchungen und Drohungen sein, da? damit die Reinheit der moralischen Triebfeder unzweideutig bezeugt werde.

[\(5\)](#) Andrei K. Sudakow, *Absolute Sittlichkeit: Die Ethik der Autonomie und das unbedingte Gesetz*, Moskau 1998, S. 76.