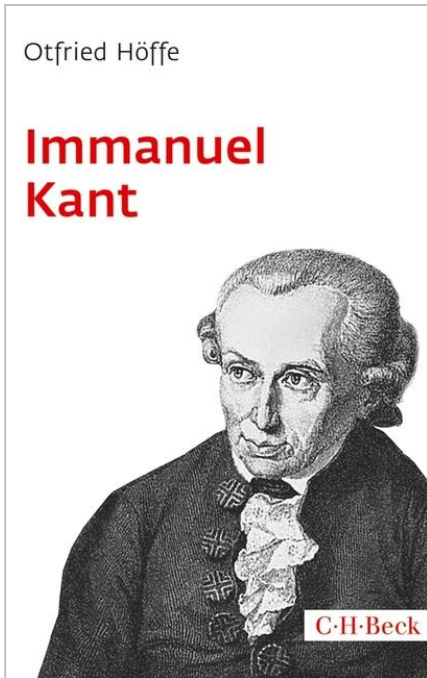


Unverkäufliche Leseprobe



Otfried Höffe
Immanuel Kant

347 Seiten mit 8 Abbildungen. Broschiert
ISBN: 978-3-406-66381-9

Weitere Informationen finden Sie hier:
<http://www.chbeck.de/13335234>

VIII. Die Kritik der praktischen Vernunft

Kants Neubegründung der Ethik erfolgt aus einer kritischen Prüfung der praktischen Vernunft. Die praktische Vernunft ist keine andere als die theoretische; es gibt nur eine Vernunft, die entweder praktisch oder theoretisch tätig wird. Allgemein meint Vernunft das Vermögen, den Bereich der Sinne, der Natur zu übersteigen. Das Übersteigen der Sinne beim Erkennen ist der theoretische Gebrauch, das beim Handeln der praktische Gebrauch der Vernunft. Mit der Trennung von theoretischem und praktischem Gebrauch der Vernunft erkennt Kant Humes Unterscheidung von beschreibenden (deskriptiven) und vorschreibenden (präskriptiven) Sätzen an. Die praktische Vernunft, wie es bei Kant kürzer heißt, bedeutet die Fähigkeit, sein Handeln unabhängig von sinnlichen Bestimmungsgründen, den Trieben, Bedürfnissen und Leidenschaften, den Empfindungen des Angenehmen und Unangenehmen, zu wählen.

Kant hebt nicht den moralischen Zeigefinger, sondern spricht nüchtern eine kognitive, keine appellative Sprache. Im Gegensatz zu einem vorschnellen Moralisieren beginnt er mit einem moralneutralen Phänomen, dem Vermögen, nicht nach den vorgegebenen Gesetzen der Natur zu handeln, sondern sich selbst Gesetze, z. B. Zweck-Mittel-Beziehungen, vorzustellen, die vorgestellten Gesetze als Prinzipien anzuerkennen und ihnen gemäß zu handeln. Das Vermögen, nach der Vorstellung von Gesetzen zu handeln, heißt auch Wille, so daß die praktische Vernunft nichts anderes als das Vermögen zu wollen ist (vgl. *GMS*, IV 412).

Der Wille ist nichts Irrationales, keine «dunkle Kraft aus der verborgenen Tiefe», sondern etwas Rationales, die Vernunft in bezug auf das Handeln. Durch den Willen unterscheidet sich ein Vernunftwesen wie der Mensch von bloßen Naturwesen wie Tieren, die nur nach naturgegebenen, nicht auch nach vorgestellten Gesetzen handeln. Gelegentlich verstehen wir zwar

den Ausdruck «Willen» weiter und meinen jeden von innen kommenden Drang im Unterschied zu einem Zwang von außen. Dann haben auch bloße Naturwesen einen Willen, sofern sie ihren eigenen Trieben und Bedürfnissen folgen. Aber Kant versteht mit guten Gründen den Ausdruck strenger. Denn bei bloßen Naturwesen haben die Triebe und Bedürfnisse die Bedeutung von Gesetzmäßigkeiten, nach denen mit Notwendigkeit gehandelt wird. Da ihr innerer Drang ein innerer Zwang ist, haben bloße Naturwesen höchstens in einem metaphorischen Sinn einen Willen. Sie folgen zwar eigenen Handlungsimpulsen, aber trotzdem nicht einem eigenen Willen, sondern dem «Willen der Natur». Erst die Fähigkeit, nach selbst vorgestellten Gesetzen zu handeln, begründet einen eigenen Willen. Der Wille bezeichnet die Fähigkeit, die naturwüchsigen Impulse zwar nicht auszulöschen, aber sich von ihnen zu distanzieren und sie als letzten Bestimmungsgrund zu suspendieren.

Wie im Bereich des Theoretischen, so trifft Kant auch im Praktischen eine methodisch scharfe Unterscheidung zwischen einem von sinnlichen Bestimmungsgründen noch abhängigen und einem davon ganz unabhängigen Willen, das heißt zwischen der empirisch bedingten und der reinen praktischen Vernunft. Während die empirisch bedingte praktische Vernunft einen Teil ihrer Bestimmung von außen erhält, von Trieben und Bedürfnissen, Gewohnheiten und Leidenschaften, ist die reine praktische Vernunft von allen empirischen Bedingungen unabhängig und ganz auf sich gestellt.

Kant behauptet nun, «daß alle sittlichen Begriffe völlig a priori in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung haben» (*GMS*, IV 411), mithin die Sittlichkeit im strengen Sinn des Ausdrucks nur als reine praktische Vernunft verstanden werden kann. Deshalb findet im Bereich des Praktischen gegenüber dem des Theoretischen eine Umkehrung des Beweiszieles statt. Beim Erkennen weist Kant die Anmaßungen der *reinen*, beim Handeln die der *empirisch bedingten* Vernunft zurück; Kant verwirft den Anspruch des sittlichen Empirismus, man könne nur aufgrund empirischer Bestimmungsgründe handeln, so daß selbst die Prinzipien der Moral von der Erfahrung abhängig wären.

Des näheren stellt sich Kant in seiner Begründung der Ethik vier Grundaufgaben: Er bestimmt den Begriff der Sittlichkeit (9.1), wendet ihn auf die Situation endlicher Vernunftwesen an, was zum kategorischen Imperativ führt (9.2), entdeckt den Ursprung der Sittlichkeit in der Autonomie des Willens (9.3) und sucht mit dem Faktum der Vernunft die Wirklichkeit der Sittlichkeit zu beweisen (9.4), womit er nach dem ethischen Empirismus auch den ethischen Skeptizismus als grundsätzlich überwunden ansieht. Dazu tritt die Postulatenlehre, die schon in die Religionsphilosophie weist (12.1).

1. Sittlichkeit als Moralität

Die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* beginnt ohne umständliche Einleitungsworte. Gleich der erste Satz stellt die bis heute provokative Behauptung auf: ohne Einschränkung gut ist allein ein guter Wille. An dieser Behauptung ist nicht erst die ausdrückliche These von Bedeutung. Wichtig sind schon die zugrundeliegende Frage, was denn ohne Einschränkung gut sei, und die in der Frage versteckte Behauptung, «sittlich gut» heiße «ohne Einschränkung gut». In dieser Behauptung wird der Begriff des sittlich Guten definiert. So geht Kant in der *Grundlegung* nicht, wie in der Regel angenommen, von den Begriffen des guten Willens und der Pflicht aus. Er beginnt mit einer allerdings versteckten Begriffsbestimmung, also einer meta-ethischen, nicht einer normativ-ethischen Aussage. Durch sie wird der Begriff des Sittlichen bestimmt und von allen anderen Begriffen des Guten abgehoben. Eine gründliche Verteidigung oder Kritik der Kantischen Ethik muß hier ansetzen.

Nach Kants Erläuterung (*GMS*, IV 393 f.) ist das, was ohne Einschränkung gut ist, in keiner Weise relativ, sondern schlechthin oder absolut gut. Die Sittlichkeit kann deshalb nicht die funktionale (technische, strategische oder pragmatische) Tauglichkeit von Handlungen oder von Gegenständen, Zuständen, Ereignissen und Fähigkeiten für vorgegebene Absichten bezeichnen, auch nicht bloß die Übereinstimmung mit Brauch und Sitte

oder den Rechtsverbindlichkeiten einer Gesellschaft. Denn in all diesen Fällen ist das Gutsein durch günstige Voraussetzungen oder Umstände bedingt. Das schlechthin Gute ist aber von seinem Begriff her ohne jede einschränkende Bedingung, also unbedingt, es ist an sich und ohne weitere Absicht gut.

Der Begriff des uneingeschränkt Guten erscheint als die notwendige und zureichende Bedingung, um die Frage nach dem Guten zu vollenden. Der Begriff ist notwendig, sagt Kant, da alles eingeschränkt Gute für sich genommen doppelköpfig ist; sind die Bedingungen, insbesondere die Absichten gut, ist auch das Bedingte gut, sonst aber schlecht. Also ist das unbedingt Gute die Voraussetzung dafür, daß das bedingt Gute überhaupt gut ist. Andererseits ist der Begriff zureichend, um die Frage nach dem Guten zu vollenden, denn das uneingeschränkt Gute läßt sich grundsätzlich nicht mehr überbieten.

Kants Begriff des schlechthin Guten, der an den ontologischen Begriff des allervollkommensten Wesens erinnert, ist nicht von sich aus auf bestimmte Aspekte des Handelns beschränkt. Die normative Idee eines uneingeschränkt Guten ist nicht nur für die personale, sondern auch für die institutionelle Seite menschlicher Praxis, insbesondere für Recht und Staat gültig. Weil wir bei der Praxis diese zwei Gesichtspunkte unterscheiden können, gibt es auch zwei Grundformen der Sittlichkeit, auf der einen Seite die Moralität als die Sittlichkeit einer Person, auf der anderen Seite den Vernunftbegriff des Rechts, die politische Gerechtigkeit als die Sittlichkeit im Zusammenleben der Personen.

Obwohl die Idee der Sittlichkeit auch die Rechts- und Staatsordnung betrifft, bezieht sich Kant in der *Grundlegung* und in der *Kritik der praktischen Vernunft* vor allem auf die personale Seite. Durch diese Einseitigkeit leistet er dem Mißverständnis Vorschub, die Rechtslehre werde entweder von der kritischen Neubegründung der Ethik abgekoppelt oder aber von der personalen Sittlichkeit, der Moralität, her betrachtet. Die erste Interpretation fällt in die vorkritische Rechtslehre zurück, die zweite in eine philosophisch und politisch bedenkliche Moralisierung des Rechts.

Die Beschränkung der Sittlichkeit auf die personale Seite der Praxis nimmt die *Grundlegung* von Beginn an vor. Als schlechthin gut sieht sie allein den guten Willen an, und als mögliche Konkurrenten zieht sie nur persönliche Gegebenheiten in Betracht wie Talente des Geistes, Eigenschaften des Temperaments, Glücksgaben und Charaktereigenschaften. Alle Konkurrenten, zeigt Kant, sind nicht schlechthin gut, vielmehr zweischneidig; sie lassen ebenso einen guten und wünschenswerten wie einen schädlichen und bösen Gebrauch zu. Dagegen ist es der Wille, der als guter oder schlechter darüber entscheidet, welche der beiden Richtungen der Gebrauch nimmt. Folglich sind die Alternativen nur bedingt gut, und die Bedingung für ihr Gutsein liegt im guten Willen, der seinerseits nicht aufgrund höherer Bedingungen, vielmehr an sich gut ist. Im Gegensatz zur überlieferten Moralphilosophie besteht das schlechthin Gute nicht in einem höchsten Gegenstand des Willens (vgl. *KpV*, V 64), etwa mit Aristoteles im Glück, sondern im guten Willen selbst.

Worin der gute Wille besteht, entwickelt Kant mit Hilfe des Pflichtbegriffs. Allerdings haben «Pflicht» und «guter Wille» nicht denselben Begriffsumfang. Denn der Begriff der Pflicht enthält den des guten Willens nur unter dem Vorbehalt von «gewissen subjectiven Einschränkungen und Hindernissen» (*GMS*, IV 397). Die Pflicht ist die Sittlichkeit in der Form des Gebots, der Aufforderung, des Imperativs. Diese imperativische Form macht nur für jene Subjekte einen Sinn, deren Wille nicht von vornherein und mit Notwendigkeit gut ist. Sie ist gegenstandslos bei reinen Vernunftwesen, deren Wille wie bei Gott von Natur aus stets und ausschließlich gut ist (vgl. *KpV*, V 72, 82). Von Pflicht kann man nur dort reden, wo es neben einem vernünftigen Begehren noch konkurrierende Antriebe der naturwüchsigen Neigungen, wo es neben dem guten noch ein schlechtes oder böses Wollen gibt. Dieser Umstand trifft für jedes Vernunftwesen zu, das auch von sinnlichen Bestimmungsgründen abhängig ist. Ein solches nichtreines oder endliches Vernunftwesen ist der Mensch. Soweit Kant die Sittlichkeit mit Hilfe des Pflichtbegriffs erläutert, verfolgt er das Interesse, den Menschen als moralisches Wesen zu begreifen.

Nun gibt es drei Möglichkeiten, die sittliche Pflicht zu erfüllen. Erstens kann man die Pflicht befolgen und doch letztlich vom Selbstinteresse bestimmt sein; das trifft für den Geschäftsmann zu, der aus Angst, seine Kunden zu verlieren, auch unerfahrene Käufer ehrlich bedient. Zweitens kann man pflichtgemäß und zugleich mit einer unmittelbaren Neigung zur Pflicht handeln, beispielsweise einem Notleidenden aus Sympathie helfen. Schließlich kann man die Pflicht rein «aus Pflicht» anerkennen.

Der gute Wille liegt nicht schon dort vor, wo man die sittliche Pflicht aufgrund *irgendwelcher* Bestimmungsgründe tut; die Sittlichkeit einer Person besteht nicht in bloßer Pflichtgemäßheit, die Kant *Legalität* nennt. Denn die bloße Pflichtgemäßheit (sittliche Richtigkeit) einer Handlung hängt von den Bestimmungsgründen ab, aus denen man die Pflicht befolgt, ist also bedingt, nicht unbedingt gut. Das (metaethische) Kriterium der Sittlichkeit, das uneingeschränkte Gutsein, wird erst dort erfüllt, wo das sittliche Richtige aus keinem anderen Grund ausgeführt wird, als weil es sittlich richtig ist, dort also, wo die Pflicht selbst gewollt ist und als solche erfüllt wird. Nur in diesen Fällen spricht Kant von Moralität.

Da die Moralität nicht in der bloßen Übereinstimmung mit der Pflicht besteht, darf sie nicht auf der Ebene des beobachtbaren Verhaltens oder ihrer Regeln angesiedelt werden. Im Unterschied zur Legalität kann die Moralität nicht an der Handlung selbst, sondern nur an ihrem Bestimmungsgrund, dem Wollen, festgestellt werden. Trotzdem versuchen viele Philosophen, die Sittlichkeit bloß in Begriffen von Normen, Werten oder von Verfahrensvorschriften zur Konfliktlösung zu begreifen. Dies gilt für die Wertethik, den Utilitarismus und das zeitgenössische Prinzip der Verallgemeinerung, es trifft für die Kommunikationsethiken von Apel, Habermas und der Erlanger Schule und vor allem für verhaltenstheoretische und soziologische Ethikbegründungen zu. Jedoch können all diese Versuche keine Moraltheorien als Theorien des schlechthin Guten in bezug auf das handelnde Subjekt sein. Sie führen bestenfalls

zum sittlich Richtigen, nicht zum sittlich Guten; sie begründen Legalität, nicht Moralität.

Zur Kritik Kants und indirekten Rechtfertigung der eigenen Theorie wird gern eingewandt, eine Ethik der Moralität und des guten Willens verkürze die Sittlichkeit auf die reine Subjektivität der guten Gesinnung. In diesem Vorwurf der «Gesinnungsethik» steckt eine doppelte Kritik. Erstens, so wird behauptet, begünstige Kant eine Welt tatenloser Innerlichkeit, die gegen jede Verwirklichung, den Erfolg in der realen Welt, gleichgültig sei und – so Marx in der *Deutschen Ideologie* (Teil III, 1,6) – «vollständig der Ohnmacht, Gedrücktheit und Misère der deutschen Bürger» entspreche. Zweitens soll allzuleicht jedes Tun und Lassen als gut und richtig gelten; im Sinne des oft kritisierten, aber wohl fehlgedeuteten Augustinus-Wortes «dilige et quod vis fac» (liebe und tu', was du willst) berufe sich die Gesinnung nur auf das gute Gewissen und entbehre jedes objektiven Maßstabes.

So beliebt der Einwand der Gesinnungsethik sein mag – ihm liegt ein Mißverständnis der Kantischen Ethik zugrunde. Einerseits besteht nach Kant das Wollen nicht etwa in einem bloßen Wunsch, sondern in der Aufbietung aller Mittel – soweit sie in unserer Gewalt sind (*GMS*, IV 394). Der Wille ist keineswegs gleichgültig gegen seine Äußerung in der gesellschaftlichen und politischen Welt; er ist kein Jenseits zur Wirklichkeit, vielmehr ihr letzter Bestimmungsgrund – soweit der Grund im Subjekt selbst liegt. Gewiß kann die Äußerung des Willens wegen körperlicher, geistiger, wirtschaftlicher und anderer Mängel hinter dem Gewollten zurückbleiben; zum Beispiel mag eine Hilfeleistung unverschuldet zu spät oder zu schwach kommen. Doch kann der Mensch dieser Gefahr nie entgehen. Sein Tun und Lassen spielt sich in einem Kräftefeld ab, das von natürlichen und gesellschaftlichen Bedingungen abhängt und nicht durch den Willen des Handelnden allein bestimmt, von ihm nicht einmal voll überschaut wird. Weil sich die Sittlichkeit nur auf den Verantwortungsraum des Subjekts, auf das ihm Mögliche, bezieht, kann das nackte Resultat, der objektiv beobachtbare Erfolg, kein Gradmesser der Moralität sein. Die personale Sittlichkeit

läßt sich nicht an der Handlung als solcher, sondern nur am zugrundeliegenden Willen ausmachen. Eine zur «bloßen Gesinnungsethik» alternative Moralphilosophie, die im tatsächlichen Erfolg den entscheidenden Maßstab sieht, betrachtet den Menschen für Bedingungen als vollverantwortlich, die er gar nicht voll verantworten kann. In Verkennung der Grundsituation des Menschen bringt sie keine Verbesserung, sondern ist dort, wo sie konsequent angewandt wird, in einem fundamentalen Sinn inhuman.

Andererseits übersieht die Kritik, daß für Kant die Legalität keine Alternative zur Moralität, vielmehr ihre notwendige Bedingung ist. Im Gegensatz zu Max Schelers Gegenüberstellung von Gesinnungs- und Erfolgsethik (Scheler, Teil I, Kap. III) und zu Max Webers Trennung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik (*Gesammelte politische Schriften*, 41980, 551 ff.) geht es Kant bei der Unterscheidung von Moralität und Legalität nicht um zwei sich gegenseitig ausschließende Grundeinstellungen. Die Moralität steht nicht in Konkurrenz zur Legalität, enthält vielmehr eine Verschärfung der Bedingungen. Im moralischen Handeln wird erstens das sittlich Richtige getan, mithin die Pflicht erfüllt, und zweitens die Pflichterfüllung zum Bestimmungsgrund gemacht. So fällt die Moralität nicht hinter die Legalität zurück, bringt vielmehr eine Steigerung und Überbietung. Schließlich stellt Kant für die Moralität ein objektives Kriterium auf, den kategorischen Imperativ, mehr noch: die strenge Objektivität ist selbst das Kriterium. Mithin läßt sich bei Kant der Vorwurf einer maßstabslosen Innerlichkeit des rein persönlichen Gewissens nicht halten.

2. Der kategorische Imperativ

Der kategorische Imperativ gehört zu den bekanntesten, aber auch gründlich verfälschten Elementen im Denken Kants. Selbst in der philosophischen Diskussion wird er nicht selten bis zur Karrikatur entstellt. So behauptet Frankena (*Analytische Ethik*, 21975, 52), Maximen wie: sein linkes Schuhband zuerst zuzu-

binden oder im Dunkeln zu pfeifen, wenn man allein ist, seien nach dem kategorischen Imperativ eine sittliche Pflicht. Andere betrachten den kategorischen Imperativ als Test für die Pflichtgemäßheit, also Legalität, nicht Moralität des Handelns. Wieder andere werfen Kant eine souveräne Nichtachtung aller Folgen pflichtmäßigen Handelns für das Glück der Beteiligten, also eine Gleichgültigkeit gegen das Wohl der Menschen vor. Schließlich hält man den kategorischen Imperativ nicht als reines Vernunftgebot, sondern nur als empirisch-pragmatisches Prinzip für überzeugend (Hoerster).

Der Begriff des kategorischen Imperativs

Mit dem kategorischen Imperativ stellt Kant ein höchstes Beurteilungskriterium für die Moralität und, bei entsprechender Umformulierung, für die gesamte Sittlichkeit auf. Über der Maßstabsfunktion darf man aber nicht übersehen, daß der kategorische Imperativ kein sittlich neutrales Angebot macht. Er zeigt nicht unparteiisch, worin die sittlichen Verbindlichkeiten bestehen, um es dem Handelnden großzügig zu überlassen, ob er solche Verbindlichkeiten anerkennen will oder lieber nicht. Als Imperativ ist er ein Sollen; er fordert uns auf, in einer bestimmten Weise zu handeln; und diese Aufforderung, das besagt der Zusatz des Kategorischen, ist die einzige, die ohne jede Einschränkung gültig ist. Die Formel des kategorischen Imperativs beginnt deshalb mit einem bedingungslosen «handle ...!» Nur in zweiter Linie sagt der kategorische Imperativ, worin das sittliche Handeln liegt, nämlich in verallgemeinerungsfähigen Maximen. An erster Stelle fordert er uns auf, überhaupt sittlich zu handeln. In seiner kürzesten Form könnte er deshalb heißen: «Handle sittlich!»

Der kategorische Imperativ folgt unmittelbar aus dem Begriff der Sittlichkeit als des schlechthin Guten, deshalb «kategorisch» – bezogen auf endliche Vernunftwesen, deshalb «Imperativ». Genauer – und darin liegt die unhintergehbare Einsicht Kants – ist der kategorische Imperativ nichts anderes als der Begriff der Sittlichkeit unter den Bedingungen endlicher Vernunftwesen.

Im kategorischen Imperativ wendet Kant seine metaethische Grundthese auf Wesen vom Typ des Menschen an.

Da bedürftige Vernunftwesen wie die Menschen nicht von allein und notwendigerweise sittlich handeln, nimmt die Sittlichkeit für sie den Charakter eines Sollens, nicht eines Seins, an. Unbeschadet der Möglichkeit, sich sekundär zu Charakterhaltungen und einer normativen Lebenswelt zu befestigen, hat die Sittlichkeit primär einen Imperativ-Charakter. Das beweist die auch mit Aristoteles und Hegel nicht zu leugnende Tatsache, daß nicht jeder Charakter und jede institutionelle Lebenswelt unbesehen sittlich sind. Freilich darf man den Imperativ-Charakter nicht zu eng verstehen und auf ausdrückliche Gebote und Verbote festlegen. Der Imperativ-Charakter kann sich auch verstecken, wie beispielsweise bei den biblischen Gleichnissen, wo er allenfalls im Zusatz erscheint: «Geh hin und tu' desgleichen!». Auch dort, wo die Ethik bewußt auf Gebote und Verbote verzichtet und ohne jeden moralischen Zeigefinger Beispiele und Vorbilder entwickelt oder – wie in der hermeneutischen Ethik – auf die in unserer Welt schon verwirklichte sittliche Substanz aufmerksam macht, geht es doch um Verhaltensweisen und Lebensformen, die als die sittlich richtigen gelten, ohne daß sie die Bedeutung von Naturgesetzen haben, die ausnahmslos und notwendigerweise anerkannt werden.

Überdies meint Kant, wenn er von Sollen oder Imperativ spricht, mehr als irgendeine Aufforderung. Den willkürlichen Befehl einer überlegenen Macht schließt er von vornherein aus. Die Aufforderungen, ein Fenster zu schließen oder nicht mehr zu rauchen, sind im Sinne Kants nur dann Imperative, wenn im Hintergrund ein Zweck steht, etwa die Gesundheit, der die geforderte Handlung als geboten oder verboten erscheinen läßt. Auf die praktische Grundfrage des Menschen: «Was soll ich tun?» antworten Imperative nicht mit einem äußeren oder inneren Zwang, sondern mit Gründen der Vernunft, freilich mit Gründen, die der Handelnde nicht notwendig anerkennt (*GMS*, IV 413). Selbst nichtsittliche Imperative sind praktische Notwendigkeiten, d. h. Verbindlichkeiten des Handelns, die für je-

dermann gelten und sich vom Angenehmen unterscheiden, das sich bloß subjektiven Empfindungen verdankt (ebd.).

Kant zeigt, daß die Grundfrage, was ich tun soll, in dreierlei Weise verstanden werden kann. Daher gibt es drei verschiedene Klassen von Antworten, die ebensoviele Klassen von Vernunftgründen enthalten. Die heute gesuchte Lehre praktischen Argumentierens ist nach Kant dreiteilig. Die drei Teile (Klassen) stehen nicht nebeneinander, sondern bauen aufeinander auf. Sie bedeuten drei Stufen der praktischen Vernunft; man könnte auch sagen: der Rationalität des Handelns. Und zwar unterscheiden sich die drei Vernunft- oder Rationalitätsstufen nicht durch die Strenge, sondern durch die Reichweite der Vernunft. Die strenge Notwendigkeit, die aller Vernunft zukommt, ist im Fall der beiden ersten Stufen, den hypothetischen Imperativen, in eine nichtnotwendige Voraussetzung eingebunden. Auf der dritten Stufe, dem kategorischen oder moralischen Imperativ, sind alle einschränkenden Voraussetzungen ausgeschlossen. Der kategorische Imperativ bzw. die Moralität sind nichts Irrationales. Im Gegenteil findet die Idee der praktischen Vernunft oder Rationalität des Handelns hier ihre grundsätzliche Vollendung.

Die erste Stufe, die technischen Imperative der Geschicklichkeit, gebieten die notwendigen Mittel zu einer beliebigen Absicht; wer beispielsweise reich werden will, muß sich um weit mehr Einnahmen als Ausgaben bemühen. Die zweite Stufe, die pragmatischen Imperative der Klugheit, schreiben Handlungen vor, die die tatsächliche Absicht bedürftiger Vernunftwesen, das Glück, befördern; hierunter fallen Diätvorschriften, die der Gesundheit dienen. Den beiden ersten Rationalitätsstufen ist gemeinsam, daß ihre objektive Verbindlichkeit zwar uneingeschränkt gegeben, die entsprechende Handlung aber nur unter dem Vorbehalt subjektiver Absichten geboten ist. Zwar muß jeder, der reich werden möchte, mehr Einnahmen als Ausgaben suchen. Aber daraus folgt noch lange nicht, daß man auf mehr Einnahmen achten soll. Dieses Gebot besteht erst, wenn man sich tatsächlich vornimmt, reich zu werden; dieser Vorsatz ist aber nicht notwendig.

Die beiden ersten Stufen sind hypothetische Imperative, deren Gültigkeit unter einer einschränkenden Voraussetzung steht: «Wenn ich x möchte, dann muß ich y tun». Dabei ist der hypothetische Charakter von der grammatischen Form unabhängig. Der kategorische Befehl: «Rauche nicht zu viel!» ist doch ein hypothetischer Imperativ, weil vom Interesse an der Gesundheit bedingt, während der hypothetische Satz «Wenn Du jemanden in Not siehst, so hilf ihm!» einen kategorischen Imperativ enthält; denn der Vordersatz («Wenn ... siehst») schränkt die Gültigkeit des Hilfsgebots nicht ein, sondern beschreibt nur die Situation, in der das Gebot zum Tragen kommt.

Dem Kriterium des uneingeschränkt Guten folgend, sind sittliche Verbindlichkeiten ohne jeden Vorbehalt gültig; sie bilden die dritte und nicht mehr überbietbare Rationalitätsstufe einer voraussetzungslosen, eben kategorischen Verbindlichkeit. Weil ein Imperativ dieser Stufe ohne jede Einschränkung verpflichtet, gilt er schlechthin allgemein: ausnahmslos und notwendig. Daher kann die strenge Allgemeinheit als Erkennungszeichen und Maßstab der Sittlichkeit gelten.

Der aus der Aristoteles- und Hegel-Tradition kommende Vorwurf, Kant habe keinen Begriff von Praxis, läßt sich hier entkräften. Zwar verwendet Kant den Ausdruck «Praxis» nur sparsam; er hat aber trotzdem eine differenzierte Vorstellung der Sache. Außer der Strukturanalyse der Handlung mit Hilfe des Willensbegriffs und der Unterscheidung von personaler und politischer Praxis (Tugend und Recht) und innerhalb der personalen Praxis von Legalität und Moralität verstecken sich in Kants Ethik drei Grundformen der Praxis: sie entsprechen den drei Formen der Imperative. Während das technische Handeln beliebigen Zwecken und das pragmatische Handeln dem natürlichen Verlangen nach Glück dient, erhebt sich das sittliche Handeln über alle Funktionalisierung hinaus.

Die bisher entwickelten Elemente definieren zwar den kategorischen Imperativ; die objektive Verbindlichkeit und ihre nichtnotwendige Befolgung entsprechen dem Imperativ, und die strenge Allgemeinheit beweist seinen kategorischen Charakter. Trotzdem führen sie noch nicht zu Kants genauer Formu-

lierung in der *Grundlegung*. Dazu fehlt noch die Einschränkung der *Grundlegung* auf den Bereich der personalen im Unterschied zur politischen Praxis. Das dazu fehlende Moment steckt im Begriff der *Maxime*, so daß der kategorische Imperativ in seiner Grundform lautet: «*handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde*» (GMS, IV 421).

Neben der Grundform kennt Kant «drei Arten, das Princip der Sittlichkeit vorzustellen» (IV 436); sie betreffen die Form, die Materie und die vollständige Bestimmung der Maximen. Da das Dasein der Dinge nach allgemeinen Gesetzen den formalen Begriff der Natur ausmacht, lautet der kategorische Imperativ auch: «*handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte*» (IV 421). Die zweite, «materiale» Vorstellungsart geht von der vernünftigen Natur als Zweck an sich selbst aus: «*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 brauchst*» (IV 429). Nach der dritten, vollständigen Vorstellung sollen «alle Maximen aus eigener Gesetzgebung zu einem möglichen Reiche der Zwecke, als einem Reiche der Natur, zusammenstimmen» (IV 436).

Der kategorische Imperativ ist als Maßstab der Sittlichkeit nicht unangefochten. Im englischen Sprachraum ist seit Jeremy Bentham (1748–1832) und John Stuart Mill (1806–1873) der Utilitarismus die einflußreichste ethische Position; in Deutschland wird in jüngster Zeit der Diskurs als Moralkriterium verfochten. Beide, der Utilitarismus und die Diskursethik, setzen jedoch voraus, daß das gesuchte Moralkriterium nicht nur unter einschränkenden Bedingungen, sondern grundsätzlich verbindlich ist. Damit liegt ihnen der kategorische Imperativ als Begriff und letzter Maßstab, mithin als das eigentliche Moralkriterium zugrunde. So abstrakt der kategorische Imperativ klingen mag – er bedeutet die Höchstform aller Verbindlichkeit, die Vollendungsstufe der praktischen Rationalität.

Maximen

Der kategorische Imperativ bezieht sich nicht auf beliebige, etwa auch moralisch belanglose Regeln, sondern allein auf Maximen. Unter Maximen versteht Kant subjektive Grundsätze des Handelns (schon *KrV*, B 840), die eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten und mehrere praktische Regeln unter sich haben (*KpV*, § 1; vgl. *GMS*, IV 420f.). (1) Als *subjektive* Grundsätze sind sie von Individuum zu Individuum verschieden. (2) Als *Willensbestimmungen* bezeichnen sie nicht Ordnungsschemata, die ein objektiver Beobachter dem Handelnden unterstellt; es sind Prinzipien, die der Akteur selbst als die eigenen anerkennt. (3) Als *Grundsätze*, die mehrere Regeln unter sich haben, beinhalten Maximen die Art und Weise, wie man sein Leben als ganzes führt – bezogen auf bestimmte Grundaspekte des Lebens und Zusammenlebens, wie etwa Hilfsbedürftigkeit, Lebensüberdruß oder Beleidigungen. Durch den Bezug auf gewisse Lebensbereiche und Situationstypen unterscheiden sich Maximen von einer noch höheren Allgemeinheitsstufe, den Lebensformen (bioi) des Aristoteles oder den Existenzweisen von Kierkegaard. Maximen sind Grundhaltungen, die einer Vielzahl, auch Vielfalt konkreter Absichten und Handlungen ihre gemeinsame Richtung geben. Einer Maxime folgt, wer nach dem Vorsatz lebt, rücksichtsvoll oder aber rücksichtslos zu sein, auf Beleidigungen rachsüchtig oder großmütig zu antworten, sich in Notsituationen hilfsbereit oder aber gleichgültig zu verhalten.

Die Maximen stellen für einen ganzen Lebensbereich, etwa für alle Arten von Notsituationen, das leitende Beurteilungsprinzip auf, die Hilfsbereitschaft oder Gleichgültigkeit. In den Handlungsregeln, die unter eine Maxime fallen, wird dagegen das Beurteilungsprinzip mit regelmäßig wiederkehrenden Situationsarten innerhalb des allgemeinen Lebensbereichs vermittelt. Solche praktischen Regeln, etwa bei liegengebliebenen Fahrzeugen anzuhalten, haben es mit den wechselnden Bedingungen des Lebens zu tun. Je nach der Situation und den Fähigkeiten des Handelnden fallen die praktischen Regeln verschie-

den aus, auch wenn sie derselben Maxime folgen; so wird der hilfsbereite Nichtschwimmer einem Ertrinkenden anders helfen als der geübte Schwimmer. Trotz gleichbleibender Beurteilungsprinzipien muß es deshalb unterschiedliche Regeln (Normen) der Hilfsbereitschaft oder der Gleichgültigkeit, der Rücksichtslosigkeit oder der Rücksichtnahme, der Rache oder des Großmuts geben. Deshalb ist nicht die weit verbreitete Regel- oder Normenethik, vielmehr eine Maximenethik die angemessene Form der Moralphilosophie. Da sich Kant im Rahmen der praktischen Vernunftkritik mehr für die Zurückweisung des ethischen Empirismus und Skeptizismus interessiert, hat er die Bedeutung einer Maximenethik leider nicht selbst herausgestellt und hinreichend geklärt. Eine nähere Überlegung zeigt jedoch ihre vierfache Überlegenheit über eine Regel- oder Normenethik:

1. Weil die allgemeinen Willensgrundsätze von den wechselnden Umständen des Handelns absehen, wird mit den Maximen aus der konkreten Handlung das normative Grundmuster herauspräpariert. Damit wird der normative Bestimmungsgrund als solcher ohne die Ablenkung durch die wechselnden Situationsfaktoren erkennbar. Man sieht, wieso menschliches Handeln verschieden sein und doch eine gemeinsame Qualität, die des Sittlichen oder des Nichtsittlichen, haben kann, ohne einem ethischen Relativismus auf der einen oder einem starren Regeldogmatismus auf der anderen Seite das Wort zu reden. Die Maxime bedeutet genau jenes Einheitsmoment, das gegen den Relativismus spricht, und die Notwendigkeit, die Maxime mit den Besonderheiten der jeweiligen Situation zu vermitteln, das andere Moment, das sich gegen einen Normendogmatismus wendet. Die Maximen geben nur den allgemeinen Grundriß an; zur konkreten Handlung ist darüber hinaus eine «Kontextualisierung», sind produktive Interpretations- und Beurteilungsprozesse erforderlich. Es ist die sittlich-praktische Urteilskraft, die diese Beurteilung nach Maßgabe der Maximen vornimmt.

2. Da es sich bei den Maximen um allgemeine Lebensgrundsätze handelt, wird durch sie die Biographie eines Menschen nicht in eine bald unübersehbare Mannigfaltigkeit von Regeln,

noch weniger in unendlich viele Einzelhandlungen aufgesplittet. Durch Maximen werden die Teile eines Lebens zu einheitlichen Sinnzusammenhängen verbunden, Sinnzusammenhängen, bei denen der kategorische Imperativ prüft, ob sie moralisch sind oder nicht. Während das «Einimpfen» praktischer Regeln die Erziehung in die Nähe einer Dressur rückt, ermöglicht die Ausrichtung an normativen Leitprinzipien, eben Maximen, eine vernünftige Selbstbestimmung mit dem notwendigen Freiraum für Unterschiede in Temperament, Fähigkeiten, in gesellschaftlich-kulturellen Randbedingungen sowie den Situationen, in denen man sich vorfindet.

3. Weil die Maximen von den wechselnden Randbedingungen der Person und der Gesellschaft absehen, kommt in ihnen der Charakter eines Menschen zum Ausdruck. Nicht die Normen im Sinne konkreter Handlungsregeln, sondern erst die Maximen sind jene Lebensgrundsätze, nach denen man die moralische Beurteilung eines Menschen (im Unterschied zu seiner körperlichen, geistigen, seelischen Beurteilung) vornehmen kann, um ihn als rachsüchtig oder aber als großmütig, als rücksichtslos oder aber als rücksichtsvoll, als eigensüchtig, rechtschaffen usw. zu qualifizieren. Deshalb sind weit mehr die Maximen als die Normen der angemessene Gegenstand für Fragen der moralischen Identität und, damit zusammenhängend, für Fragen der moralischen Erziehung und Beurteilung von Menschen.

4. Für die Maximenethik spricht schließlich der Umstand, daß erst sie fähig ist, für die Sittlichkeit als Moralität den höchsten Maßstab abzugeben. Denn nur dort, wo man die letzten selbstgesetzten Grundsätze prüft, läßt sich feststellen, ob das Handeln bloß pflichtgemäß, also legal, oder aus Pflicht, also moralisch, geschieht.

Verallgemeinerung

Die Allgemeinheit, die in jeder Maxime steckt, ist eine subjektive (relative) Allgemeinheit, nicht die objektive (absolute oder strenge) Allgemeinheit, die schlechthin für jedes Vernunftwesen Gültigkeit hat. Der zweite Gesichtspunkt im kate-

gorischen Imperativ, die Verallgemeinerung, prüft, ob der in einer Maxime gesetzte subjektive Lebenshorizont auch als objektiver Lebenshorizont, als vernünftige Einheit einer Gemeinschaft von Personen, gedacht und gewollt werden kann. Aus der bunten Vielfalt subjektiver Grundsätze (Maximen) werden die moralischen von den nichtmoralischen ausgesondert, und der Handelnde ist aufgefordert, nur den moralischen Maximen zu folgen.

Nach einem beliebten Vorwurf soll Kants Ethik gegen das tatsächliche Wohlergehen konkreter Menschen gleichgültig und deshalb dem Utilitarismus unterlegen sein, der die Sittlichkeit in Begriffen allgemeinen Wohlergehens definiert. Auf den ersten Blick erscheint der Vorwurf nur allzu berechtigt. Denn Kants Gedankenexperiment der Verallgemeinerung schließt Folgenüberlegungen und deren Beurteilung im Licht des Wohlergehens nachdrücklich aus. Trotzdem erweist sich der Vorwurf bei näherer Betrachtung als unberechtigt. Ausgeschlossen sind die Folgenüberlegungen aus der Begründung, nicht aber aus der Anwendung sittlicher Maximen auf konkretes Handeln; hier sind sie nicht nur erlaubt, sondern meist unabdingbar. Nicht im Gegensatz, sondern ganz in Übereinstimmung mit dem Utilitarismus hält Kant die Beförderung des Wohlergehens anderer für sittlich geboten; und die Befolgung des Gebots setzt voraus, daß man sich im Licht des Wohlergehens der Mitmenschen die Konsequenzen seines Tuns und Lassens genau überlegt. Während aber der Utilitarismus das Leitprinzip für die Folgenüberlegungen, das Wohlergehen anderer, nicht mehr philosophisch begründet, stellt Kant dafür den kategorischen Imperativ mit dem rationalen Test der Verallgemeinerung bereit. Darüber hinaus hält Kant das Wohlergehen anderer nicht für die einzige Pflicht. Schließlich behandelt Kant eine Frage, die der Utilitarismus nicht aufwirft, nämlich unter welchen apriorischen Bedingungen ein Subjekt überhaupt zur Sittlichkeit fähig ist. Die Antwort liegt in der Autonomie des Willens. Insoweit erscheint die utilitaristische Ethik von Kant her gesehen nicht einfach als falsch, doch als sittlich und philosophisch ergänzungsbedürftig, weniger als Gegenmodell zu Kant, eher als nicht hinreichend

gründliche, als zu kurz greifende ethische Reflexion. Der Utilitarismus erlaubt aber auch, im Namen des Allgemeinwohls gegen die Gerechtigkeit zu verstoßen. Weil Kant dagegen Einspruch erhebt – mit dem Vorrang der (vollkommenen) Rechtspflichten vor den (unvollkommenen) Tugendpflichten –, bietet er gegenüber dem Utilitarismus nicht bloß die philosophisch, sondern auch moralisch überlegene Alternative an.

Beispiele

In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* führt Kant das Verfahren der Verallgemeinerung anhand von vier Beispielen vor. Obwohl es sich nur um Beispiele handelt, kommen doch die beiden Hauptgesichtspunkte von Kants System aller moralischen Verpflichtungen zur Sprache.

Erstens kennt Kant nicht nur Verbindlichkeiten gegen andere, sondern auch gegen sich selbst. Moral läßt sich nicht auf Sozialmoral verkürzen, die Gesamtheit der Tugenden nicht in einer einzigen Tugend, der (personalen) Gerechtigkeit zusammenfassen. Damit kritisiert Kant Aristoteles, stimmt dagegen mit stoischen und christlichen Vorstellungen überein. Als Prinzip aller Verbindlichkeiten gegen sich selbst nennt Kant die eigene Vollkommenheit: die Kultur der intellektuellen, emotionalen und physischen Fähigkeit sowie die Kultur der Moralität (TL, VI 386 f.), als Prinzip der Sozialverpflichtungen die fremde Glückseligkeit (VI 387 f.).

Zweitens folgt Kant der Tradition und unterscheidet die «vollkommenen» Pflichten, die keinen Spielraum, von den «unvollkommenen» Pflichten, die einen gewissen Spielraum des Verhaltens lassen. Freilich schränkt der Spielraum nicht die Gültigkeit der Pflicht, etwa der allgemeinen Nächstenliebe, ein. Er läßt nur zu, angesichts begrenzter Möglichkeiten einen Anwendungsbereich zugunsten eines anderen zu relativieren.

Die Verbindung beider Einteilungen ergibt insgesamt vier Klassen von Pflichten, zu denen Kant in der *Grundlegung* jeweils ein negatives Beispiel, das Beispiel einer nicht verallgemeinerungsfähigen Maxime, diskutiert (IV 397 ff., 421 ff., 429 ff.).

Moralische Pflichten

	vollkommene	unvollkommene Pflichten
Pflichten gegen sich selbst	Selbstmordverbot	Verbot der Nichtentwicklung eigener Fähigkeiten
Pflichten gegen andere	Verbot des falschen Versprechens	Verbot der Gleichgültigkeit gegen fremde Not

Die Prüfung der Verallgemeinerbarkeit hat zwei Formen. Die erste und strengere Form betrifft die vollkommenen Pflichten und überlegt, ob sich eine Maxime als allgemeines Gesetz widerspruchsfrei *denken* läßt. Auf einen Widerspruch stößt man nach Kant beispielsweise, wenn man die Maxime, sich aus Lebensüberdruß zu töten, zu einem allgemeinen Gesetz macht. Kant geht davon aus, daß die Unlustempfindungen für das Leben (im biologischen Sinn) die Bestimmung haben, «zur Beförderung des Lebens anzutreiben» (*GMS*, IV 422). Die Unlustempfindungen zeigen nämlich einen Mangel an, als Hunger etwa einen Energiemangel, und treiben zur Überwindung des Mangels an, hier: zum Essen. Nun ist der Lebensüberdruß eine Form von Unlustempfindung. Dann aber hat der Selbstmord aus Lebensüberdruß, sofern er als allgemeines Gesetz gedacht wird, zur Folge, daß dieselbe Empfindung für zwei widersprüchliche Aufgaben bestimmt ist, für die Beförderung und die Zerstörung des Lebens (ebd.).

Mehr Informationen zu [diesem](#) und vielen weiteren Büchern aus dem Verlag C.H.Beck finden Sie unter: www.chbeck.de