

Friedo Ricken, SJ

### **Kant und die gegenwärtige Moralphilosophie**

In der gegenwärtigen moralphilosophischen Diskussion im englisch- und deutschsprachigen Bereich lassen sich in einer groben Gliederung drei Richtungen unterscheiden: der Konsequentialismus, die deontologischen Theorien und die Tugendethik. Meine Frage lautet: Wie verhalten diese drei Richtungen sich zur Moralphilosophie Immanuel Kants? Das ist bewusst weit formuliert; das Verhältnis, nach dem gefragt ist, kann ein Gegensatz oder eine Abhängigkeit sein; zwei Positionen können durch Gemeinsamkeiten miteinander verbunden sein. Bei jedem dieser Verhältnisse ist wiederum zu fragen, auf welcher Kant-Interpretation es beruht. In welcher Interpretation oder in welchen Interpretationen ist Kants Moralphilosophie in der gegenwärtigen Diskussion präsent?

#### I.

„Der gute Wille“, so lautet Kants gegen den Konsequentialismus gerichtete These am Anfang der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (4:394,13-15), „ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d.i. an sich, gut“. Der Wille ist gut, wenn er vom praktischen Gesetz bestimmt wird, das in einer seiner Formulierungen lautet: „Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst“ (4:429,10-12). „Eine grundlegende Frage in einer ethischen Theorie“, so bestimmt Allen Wood den Unterschied zwischen dem Konsequentialismus und Kant, „ist die Natur des fundamentalen Wertes und der Art der Entitäten, in denen dieser Wert sich findet. Viele ethische Theorien nehmen an, dass diese Entitäten *Zustände* sind, die als Folgen von Handlungen betrachtet werden [...] der grundlegende Wert für die kantische Ethik ist nicht ein Zustand, sondern die Würde oder der absolute Wert der vernünftigen Natur als Zweck an sich selbst.“ Aber von der Frage nach dem fundamentalen Wert sei die Frage nach der Methode der moralischen Überlegung zu unterscheiden. Allein daraus, dass der fundamentale Wert kein Zustand ist, „folgt nicht direkt, dass in der moralischen Überlegung die Wahl der Handlungen von etwas anderem abhängen muss als dem Wert der Zustände, die durch sie hervorgebracht werden“.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Allen W. Wood, *Kantian Ethics*, Cambridge 2008, 259.

Kriterium dafür, so lässt diese Überlegung sich verdeutlichen, ob ich den anderen als Zweck an sich selbst behandle, sind die Zustände, die ich durch meine Handlungen hervorbringe. Die positive Pflicht, die sich aus der Formel von der Menschheit als Zweck an sich selbst ergibt, ist die Zwecke anderer zu befördern. „Denn das Subjekt, welches Zweck an sich selbst ist, dessen Zwecke müssen, wenn jene Vorstellung bei mir alle Wirkung tun soll, auch, so viel wie möglich, meine Zwecke sein“ (4:430,24-27). Nach der *Tugendlehre der Metaphysik der Sitten* ist fremde Glückseligkeit ein Zweck, der zugleich Pflicht ist (6:385,31f.). Auch für Kant, das zeigt diese Überlegung, sind die (beabsichtigten) Folgen für die sittliche Bewertung einer Handlung relevant. Diese Folgen sind Zustände: der Zustand, dass der andere seine Zwecke erreicht hat oder dass seine Neigungen erfüllt wurden. Wie aber unterscheidet die Pflicht, sich die fremde Glückseligkeit zum Zweck zu machen, sich dann noch von der utilitaristischen Forderung, zum größten Glück der größten Zahl beizutragen?

Auf einen ersten Unterschied wurde bereits hingewiesen. Es ist nicht der Zustand als solcher, dem der Wert zukommt, sondern der Zustand, weil und insofern er Zweck einer Person ist. Ich muss den Zweck des anderen zu meinem Zweck machen, weil es der Zweck eines Wesens ist, das Zweck an sich selbst ist.

Ein zweiter Unterschied liegt in dem idealen Endzustand, den das sittliche Handeln verwirklichen soll. Im Utilitarismus ist das die maximale Erfüllung der Neigungen, bei Kant ist es das Reich der Zwecke. Auch im Reich der Zwecke geht es, wie im Utilitarismus, um die Erfüllung der materialen Zwecke, welche die einzelnen vernünftigen Wesen sich setzen. Aber diese Zwecke als solche sind kein letzter Gesichtspunkt; sie unterliegen vielmehr einer Einschränkung. Ein Reich ist „die systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinsame Gesetze“ (4:433,17f.). Das sittliche Ideal ist „ein Ganzes aller Zwecke [...] in systematischer Verknüpfung“ (4:433,21-24). Der Erfüllung der Zwecke ist die Frage nach der Vereinbarkeit der Zwecke vorgeordnet; nur die miteinander zu vereinbarenden Zwecke können den Anspruch erheben, erfüllt zu werden. In diesem Sinne gibt es gültige und nicht gültige Zwecke, und es sind „Gesetze“, welche „die Zwecke ihrer allgemeinen Gültigkeit nach bestimmen“ (4:433,19).

Besteht nach Kant *jede* moralische Überlegung, so ist drittens zu fragen, zumindest *auch* in einer Bewertung der Folgen? Wenn ich Wood richtig verstanden habe, ist das seine Interpretation; allein daraus, dass der fundamentale Wert kein Zustand ist, „folgt nicht direkt, dass

in der moralischen Überlegung die Wahl der Handlungen von etwas anderem abhängen muss als dem Wert der Zustände, die durch sie hervorgebracht werden“<sup>2</sup>. Dagegen spricht Kants Begründung des Verbots der Lüge in der *Tugendlehre*, die ausdrücklich betont, dass der Schaden, der anderen oder dem Lügner selbst aus der Lüge entsteht, nicht der eigentliche Grund für die sittliche Verwerflichkeit sei. Die Lüge ist „die größte Verletzung der Pflicht des Menschen gegen sich selbst“ (6:429,4); sie ist „Wegwerfung und gleichsam Vernichtung seiner Menschenwürde“ (6:429,23f.). Der Schaden, der anderen Menschen daraus entstehen kann, betrifft „nicht das Eigentümliche des Lasters“, denn dann „bestände es bloß in der Verletzung der Pflicht gegen andere“, und ebenso wenig der Schaden, „den er sich selbst zuzieht, denn alsdann würde es bloß, als Klugheitsfehler, der pragmatischen, nicht der moralischen Maxime widerstreiten, und gar nicht als Pflichtverletzung angesehen werden können“ (6:429,17-23).

## II.

„Jeder Mensch“, so die programmatische Aussage in John Rawls‘ *Theorie der Gerechtigkeit* (1971), „besitzt eine aus der Gerechtigkeit entspringende Unverletzlichkeit, die auch im Namen des Wohles der ganzen Gesellschaft nicht aufgehoben werden kann.“<sup>3</sup> Die *Theorie der Gerechtigkeit* ist unter zweifacher Rücksicht ein Wendepunkt in der moralphilosophischen Diskussion: in der Abkehr vom Utilitarismus und der Hinwendung zur kantischen Tradition, und in der Rückkehr von der metaethischen Diskussion zu inhaltlichen Fragen der Moral. Rawls bezieht sich in der *Theorie der Gerechtigkeit* ausdrücklich auf Kant. Er wendet sich gegen die einseitige Betonung der Formel vom allgemeinen Gesetz, wie sie in der Diskussion über die Universalisierbarkeit als Kriterium moralischer Normen deutlich wird, und beruft sich stattdessen auf Kants Begriff der Autonomie. Ich möchte hier eingehen auf Rawls‘ Kant-Interpretation in seinen *Lectures on the History of Moral Philosophy* (1991)<sup>4</sup>, und zwar auf seine Interpretation der Methode Kants, die Rawls als „Moral Constructivism“ bezeichnet.

Der kategorische Imperativ ist ein Verfahren, durch das die inhaltlichen Rechts- und Tugendpflichten erzeugt werden. Rawls vergleicht Kants Konstruktivismus in der Moralphilosophie mit dem in der Mathematik. „Die Idee ist, dass Urteile gültig und gesund sind, wenn sie

<sup>2</sup> Wood 259: „But this feature of the basic value grounding Kantian ethics does not, all by itself, directly entail that in moral deliberation, the choice of action must depend on something other than the value of the states of affairs that are produced by them.“

<sup>3</sup> John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M. 1975, 19.

<sup>4</sup> John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Edited by Barbara Herman, Cambridge, MA 2000.

aus der Befolgung eines korrekten Verfahrens resultieren und auf wahren Prämissen beruhen“ (238). Konstruiert werden die einzelnen inhaltlichen kategorischen Imperative. Das Verfahren selbst wird nicht konstruiert, sondern lediglich expliziert. „Kant glaubt, dass unser alltägliches menschliches Verstehen sich implizit der Forderungen der praktischen Vernunft bewusst ist, sowohl der reinen als auch der empirischen“ (239).

Der Kategorische Imperativ ist ein Konstruktionsverfahren. Dieses Konstruktionsverfahren ist nicht selbst konstruiert; es ist vielmehr die Explikation unseres alltäglichen moralischen Bewusstseins. Dieses alltägliche Bewusstsein hat ein Fundament, und dieses Fundament „spiegelt sich“ im Verfahren des Kategorischen Imperativs. Es ist „die Vorstellung von freien und gleichen Personen als vernünftig und rational“ (240). „Dass wir sowohl vernünftig als auch rational sind, spiegelt sich in der Tatsache, dass das Verfahren des Kategorischen Imperativs beide Formen des Denkens einschließt“ (240). Wir sind rational, weil wir uns Zwecke setzen und überlegen, auf welchem Weg wir sie erreichen können. „Es heißt aber auch, dass wir vernünftig sind, denn wenn wir nicht durch das Vernünftige bewegt würden, würden wir nicht, wie Kant es nennt, ein reines praktisches Interesse daran nehmen, unsere Maximen nach dem vorgeschriebenen Verfahren zu prüfen“ (240f.).

Die Grundlage von Kants Konstruktivismus ist sein Begriff der Person „zusammen mit der Vorstellung einer Gesellschaft aus solchen Personen, deren jede ein gesetzgebendes Glied in einem Reich der Zwecke ist“ (240). Diese Vorstellungen sind nicht konstruiert und sie werden nicht ausgelegt; sie haben vielmehr ihren Ursprung in unserer moralischen Erfahrung; sie sind in unserem alltäglichen moralischen Bewusstsein enthalten. „Es ist für Kants Lehre charakteristisch, dass eine relativ komplexe Vorstellung der Person bei der Ausarbeitung des Konzepts seiner Sicht der Moral eine zentrale Rolle spielt“ (237). Der Konstruktivismus ist kein Subjektivismus; er bestreitet nicht die Objektivität moralischer Urteile. Ein moralisches Urteil ist richtig, wenn es den Kriterien der Vernünftigkeit und Rationalität entspricht, wie sie im Verfahren des Kategorischen Imperativs miteinander verbunden sind. Ein solches Urteil wird von jeder vollständig vernünftigen, rationalen und informierten Person anerkannt werden. Eine Konzeption der Objektivität muss erklären können, worauf diese unsere Übereinstimmung in Urteilen beruht. Kant erklärt sie durch unsere Teilhabe an einer gemeinsamen praktischen Vernunft. Vernünftige und rationale Personen müssen mehr oder weniger dieselben Gründe anerkennen und ihnen mehr oder weniger dasselbe Gewicht geben. „Zu sagen, dass eine moralische Überzeugung objektiv ist, bedeutet dann zu sagen, dass es Gründe gibt,

die hinreichen, um alle vernünftigen Personen zu überzeugen, dass sie gültig und richtig ist. Ein moralisches Urteil zu fällen bedeutet, implizit zu behaupten, dass es solche Gründe gibt und dass das Urteil vor einer Gemeinschaft von solchen Personen gerechtfertigt werden kann“ (245).

### III.

Stephen Darwall<sup>5</sup> vergleicht zwei verschiedene Möglichkeiten, wie ich gegenüber einem anderen Menschen begründen kann, er solle aufhören, mir weh zu tun, z.B. er solle nicht länger auf meinem Fuß stehen. (a) Ich kann ihm sagen, die Tatsache, dass ich Schmerzen habe, sei ein schlechter Zustand der Welt und folglich habe er einen Grund, diesen Zustand zu ändern. Die Welt wäre besser, wenn ich keine Schmerzen hätte. Wenn ich ihm in dieser Weise eine Begründung gebe, so unterscheidet Darwall, gebe ich ihm weniger eine praktische als vielmehr eine epistemische Anweisung. Ich fordere ihn auf, einen Zustand der Welt zu sehen und ihn mit einem anderen Zustand zu vergleichen. Ich gehe nicht ein auf die Beziehungen zwischen ihm und mir; es geht vielmehr um die Auswirkungen seines Verhaltens auf den Zustand der Welt. (b) Ich sage ihm etwas, das meine Autorität geltend macht, aufgrund derer ich von ihm verlangen kann, dass er seinen Fuß von meinem wegnimmt. Ich verlange es als die Person, auf deren Fuß er steht. Der Grund, den ich in diesem Fall anführe, betrifft seine Beziehung zu anderen; dass er auf meinem Fuß steht, verursacht mir, einer anderen Person, Schmerzen. Dieser Grund richtet sich nicht an ihn als jemand, der einen besseren Zustand der Welt herbeiführen kann. Er richtet sich vielmehr an ihn „als die Person, die unnötig einer anderen Person Schmerz zufügt, etwas, bei dem wir normalerweise annehmen, dass wir die Autorität haben zu verlangen, dass Personen es nicht einander antun“ (7).

Wenn ich in der ersten Weise argumentiere, könnte die Person, die auf meinem Fuß steht, antworten: Durch das abschreckende Beispiel, dass ich fest auf deinem Fuß stehe, bringe ich zehn andere Personen dazu, dass sie aufhören, anderen Personen unnötige Schmerzen zuzufügen; und eine Welt mit zehn Personen ohne unnötige Schmerzen ist besser als eine Welt mit einer Person ohne unnötige Schmerzen. Ich könnte den Verrat einer unschuldigen Person dadurch rechtfertigen, dass ich sage, ich würde dadurch den Verrat von zehn anderen unschuldigen Personen verhindern. So zu argumentieren widerspricht unseren moralischen Intuitionen. Unsere Intuitionen sagen: Das moralische Urteil über deine Handlung hängt nicht nur von deren Folgen ab, d.h. es ist nicht *agent neutral*; es hängt ebenso von der Frage ab, ob du das

<sup>5</sup> Stephen Darwall, *The Second-Person Standpoint. Morality, Respect, and Accountability*, Cambridge, MA 2006.

Übel verursacht hast oder eine andere Person, d.h. es ist *agent relative*. Wenn ich also einen moralischen Grund dafür anführen will, dass die andere Person ihren Fuß von meinem Fuß wegnehmen soll, muss ich in der zweiten Weise argumentieren. Moralische Gründe „sind ihrem Wesen nach relational; worum es geht ist nicht, wie zu sein für die Welt gut sein würde, oder sogar welche Arten von Handlungen aufgrund ihrer inneren Natur gefordert sind, sondern wie wir uns gegeneinander verhalten sollen“ (38).

Wie können wir diese Intuitionen analysieren und rekonstruieren? Was sind die Voraussetzungen und was ist die Struktur der zweiten Art des Argumentierens? Darwall nennt einen Handlungsgrund der zweiten Art einen persönlichen Grund in der zweiten Person<sup>6</sup>. Was einen Grund zu einem persönlichen Grund in der zweiten Person macht ist, dass er auf den (*de jure*) Autoritätsbeziehungen beruht, die, wie der Sprecher annimmt, zwischen ihm und seinem Adressaten bestehen“ (4). Der moralische Standpunkt ist der Standpunkt der zweiten Person: „die Perspektive, die du und ich einnehmen, wenn wir Ansprüche an gegenseitiges Verhalten und Wollen stellen und anerkennen“ (3). Zweitpersönliche Gründe an jemand zu richten „bringt immer bestimmte Voraussetzungen hinsichtlich der Autorität der zweiten Person, der Kompetenz und Verantwortung des Sprechers ebenso wie des Adressaten mit sich [...] ein Sprecher versucht einem Adressaten einen Grund zum Handeln zu geben, der auf normativen Beziehungen beruht, von denen [...], wie er voraussetzt, erwartet werden kann, dass der Adressat sie akzeptiert“ (20).

Als freie und verantwortliche Personen adressieren wir an einander Gründe zum Handeln. Aber wie sind diese Gründe genauer zu bestimmen? Darwalls Standpunkt der zweiten Person ist ein kontraktualistischer Ansatz. Die Würde der Person verpflichtet uns, unser Verhalten durch Grundsätze zu regeln, die jeder als frei und vernünftig Handelnder akzeptieren kann oder nicht vernünftigerweise zurückzuweisen braucht. „Um eine Forderung an jemand als freies und vernünftiges Wesen zu richten, muss man voraussetzen, dass die Person sich durch eben diese Forderung selbst frei bestimmen kann, dass die Forderung eine ist, die sie, als frei und vernünftig, akzeptieren kann oder nicht vernünftigerweise zurückzuweisen braucht und die sie deshalb sich zu eigen machen kann“ (306).

Der Kontraktualismus ist eine Interpretation von Kants Formel des Reichs der Zwecke. Jedes vernünftige Wesen muss „sich durch alle Maximen seines Willens als allgemein gesetzgebend betrachten“ (*Grundlegung*, 4:433,12f.). „Wir haben eine gleiche Stellung, nicht nur

---

<sup>6</sup> a *second-personal reason*, einen „zweitpersönlichen Grund“.

beim Befolgen und Geltendmachen des moralischen Gesetzes (was auch immer sein Inhalt ist), sondern auch beim ‚Bestimmen‘ seines Inhalts“ (307). Die Gesetze des Reichs der Zwecke sind auch in dem Sinn „gemeinschaftliche Gesetze“ (4:433,18), dass jede Person am Prozess der Gesetzgebung beteiligt ist. Der Kontraktualismus interpretiert Kants Idee nicht als tatsächliche Bestimmung dieser Gesetze durch konkrete Personen, sondern als deren Bestimmung durch einen hypothetischen, idealisierten Prozess der Übereinstimmung von freien und vernünftigen Personen als solchen, z.B. hinter einem Schleier des Nichtwissens der individuellen Unterschiede.

Was ist der Inhalt der Gesetze, denen vernünftige Wesen in dieser idealen Situation zustimmen? Welche Interessen haben Individuen als Glieder des Reichs der Zwecke, die sie durch Gesetze, welche sie in dieser idealen Situation geben, schützen wollen? Vernünftige Wesen, so Kants Antwort, wollen ihre Würde bewahren. Sie betrachten notwendig, so interpretiert Thomas E. Hill, Jr., „ihre «vernünftige Natur » als «Zweck an sich selbst », und das impliziert, das sie der Verwirklichung dieser Dispositionen absolute Priorität geben gegenüber dem Erreichen verschiedener kontingenter Ziele, wenn es zu einem Konflikt zwischen diesen beiden Werten («Würde» und «Preis») kommt“<sup>7</sup>. Sie betrachten ihre Fähigkeit, vernünftig handeln zu können, als Zweck an sich selbst. „Das heißt, die Fähigkeit vernünftig handeln zu können zu bewahren und zu achten, ist ein zentrales Ziel der Gesetzgeber des Reichs der Zwecke, und das hat im Fall eines Konflikt eine höhere Priorität als die Beförderung der verschiedenen Zwecke, welche die Glieder sich zu eigen machen mögen.“<sup>8</sup>

#### IV.

1958 erschien G.E.M. Anscombes Aufsatz *Modern Moral Philosophy* und 1964 die erste vollständige englische Übersetzung von Kants *Metaphysik der Sitten*. Diese beiden Daten markieren den Beginn einer neuen Sicht auf Kants Moralphilosophie. Anscombe fordert, an die Stelle einer Sollens- oder Gesetzesethik solle eine Tugendethik treten. Die gegenwärtige Tugendethik, die sich als Gegenposition zur Kantischen Ethik versteht, stellt für die Kantforschung eine Herausforderung dar, sich mit der Tugendlehre der *Metaphysik der Sitten* zu beschäftigen, um Kants Moralphilosophie gegen die Kritik seitens der Vertreter der Tugendethik zu verteidigen.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Thomas E. Hill Jr., *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*, Ithaca, NY 1992, 245.

<sup>8</sup> Ebd. 247.

<sup>9</sup> Vgl. Mark Timmos (Hrsg.), *Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, Oxford 2002; Andrea Marlen Esser, *Kants Ethik fürs Endliche. Kants Tugendlehre in der Gegenwart*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004; Mar-

Das Ergebnis dieser Diskussion ist, dass Kants Ethik in einem neuen Licht erscheint. Vorher war das verbreitete Bild von der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und der *Analytik der zweiten Kritik* bestimmt, und von den verschiedenen Formeln des Kategorischen Imperativs stand die Formel vom allgemeinen Gesetz im Mittelpunkt des Interesses. Hervorstechende Züge dieses Bildes sind: der Gegensatz von praktischer Vernunft und unterem Begehungsvermögen; der daraus sich ergebende Gegensatz zwischen materialen praktischen Prinzipien und bloß formalen Gesetzen; die Universalisierbarkeit als Kriterium der moralischen Beurteilung von Maximen und der Eindruck, dass damit die Tätigkeit der praktischen Vernunft erschöpfend charakterisiert sei. Wie wird dieses Bild durch die Beschäftigung mit der *Metaphysik der Sitten* korrigiert und ergänzt? Ich möchte auf vier Akzente hinweisen.

1. Tugend ist ein Thema der kantischen Moralphilosophie. Kant entwickelt den Begriff der Tugend, indem er vom Gegensatz zwischen Pflicht und Neigung ausgeht. „Tugend ist die Stärke der Maxime des Menschen in der Befolgung seiner Pflicht. – Alle Stärke wird nur durch Hindernisse erkannt, die sie überwältigen kann; bei der Tugend aber sind diese die Natureigungen, welche mit dem sittlichen Vorsatz in Streit kommen können [... Tugend ist] ein Zwang nach einem Prinzip der innern Freiheit, mithin durch die bloße Vorstellung seiner Pflicht nach dem formalen Gesetz derselben“ (6:394,15-23). Tugend ist das „moralische Vermögen“ zum „Selbstzwang“ (6:394,27f.). „Alle Pflichten enthalten den Begriff der Nötigung durch das Gesetz; die ethische eine solche, wozu nur eine innere, die Rechtspflichten dagegen eine solche Nötigung, wozu auch eine äußere Gesetzgebung möglich ist“ (6:394,24-27).

Mit der Tradition bestimmt Kant die Tugend als *habitus* („Fertigkeit“); Fertigkeit „ist eine Leichtigkeit zu handeln und eine subjective Vollkommenheit der Willkür“ (6:407,5f.). Kant unterscheidet beim *habitus* zwischen „Angewohnheit“ und „freier Fertigkeit“ (*habitus libertatis*). Tugend ist keine Angewohnheit. Sie ist „die Fertigkeit in freien gesetzmäßigen Handlungen“, aber man sie nicht dadurch *definieren*. Diese Bestimmung bedarf vielmehr der Ergänzung: Tugend ist die Fertigkeit in freien gesetzmäßigen Handlungen „sich durch die Vorstellung des Gesetzes im Handeln zu bestimmen“. Diese Fertigkeit ist nicht eine Beschaffenheit der Willkür, d.h. des Vermögens „nach Belieben zu tun oder zu lassen“ (6:213,16f.), sondern des Willens, d.h. des Begehungsvermögens, insofern es die Willkür zur Handlung bestimmen kann. Der Wille ist ein „allgemein-gesetzgebendes Begehungsvermögen“ (6:407,16f.), und Tugend ist dessen „Fertigkeit“ oder „Leichtigkeit“ (6:407,5), sein „Gesetz

---

cia Baron, *Moral Paragons and the Metaphysics of Morals*, in: Graham Bird (Hrsg.), *A Companion to Kant*, Oxford 2006, 335-349; Monika Betzler (Hrsg.), *Kant's Ethics of Virtue*, Berlin 2008.

in Ausübung zu bringen“ (6:409,9f.), d.h. die Willkür zu bestimmen.

Tugend muss erworben werden. Man kann nicht sofort alles, was man will; vielmehr muss man zuvor seine Kräfte üben. Die sittliche Maxime gewinnt ihre Kraft im Streit mit den ihr entgegenstehenden Neigungen. Tugend „ist das Produkt aus der reinen praktischen Vernunft, sofern diese im Bewusstsein ihrer Überlegenheit (aus Freiheit) über jene die Obermacht gewinnt“ (6:477,10-12). Die Übung der Tugend hat zum Ziel, „wackeren und fröhlichen Gemüts (*animus strenuus et hilaris*) in der Befolgung ihrer Pflichten zu sein“. Sie muss mit Hindernissen kämpfen und manche Lebensfreuden opfern, was das Gemüt bisweilen finster und mürrisch machen kann; „was man aber nicht mit Lust, sondern bloß aus Frohndienst tut, das hat für den, der hierin seiner Pflicht gehorcht, keinen inneren Wert und wird nicht geliebt“. Zur Haltung der Stoiker, die Übel des Lebens zu ertragen und die überflüssigen Genüsse zu entbehren, „muss etwas dazu kommen, was einen angenehmen Lebensgenuss gewährt und doch bloß moralisch ist. Das ist das jederzeit fröhliche Herz in der Idee des tugendhaften Epikurs“ (6:484,21-485,5).

2. Mit dem Tugendbegriff ist das Thema Vernunft und Gefühl, Pflicht und Neigung angesprochen, aber nicht erschöpft. Tugend ist die Kraft des Willens in der Auseinandersetzung mit den dem Sittengesetz *entgegenstehenden* Neigungen. Aber Kant spricht auch von Neigungen, die der Erfüllung des Sittengesetzes *entgegenkommen*, und er weiß, dass Neigungen geformt und kultiviert werden können.

Das Bewusstsein der Pflicht beruht auf einem Gefühl. Kant kennt ein moralisches Gefühl, das die subjektive Bedingung der Empfänglichkeit für den Pflichtbegriff ist; ohne dieses Gefühl könnten wir uns der Pflicht nicht bewusst werden. Das moralische Gefühl ist „die Empfänglichkeit für Lust und Unlust bloß aus dem Bewusstsein der Übereinstimmung oder des Widerstreits unserer Handlungen mit dem Pflichtgesetze“. Es ist eine notwendige Bedingung für die Bestimmung der Willkür. „Alle Bestimmung der Willkür aber geht von der Vorstellung der möglichen Handlung durch das Gefühl der Lust oder Unlust, an ihr oder ihrer Wirkung ein Interesse zu nehmen, zur Tat“. Es kann keine Pflicht geben, ein moralisches Gefühl zu haben, „denn alles Bewusstsein der Verbindlichkeit legt dieses Gefühl zum Grunde, um sich der Nötigung, die im Pflichtbegriffe liegt, bewusst zu werden: sondern ein jeder Mensch (als moralisches Wesen) hat es ursprünglich in sich; die Verbindlichkeit aber kann nur darauf gehen, es zu kultivieren und selbst durch die Bewunderung seines unerforschlichen Ursprungs zu verstärken“ (6:399,19-400,1).

Die regelmäßige Erfüllung der Pflicht hat, wie Kant am Beispiel der Liebespflicht zeigt, Gefühle zur Folge, die diese Erfüllung unterstützen. „Liebe ist eine Sache der Empfindung, nicht des Wollens, und ich kann nicht lieben, weil ich will, noch weniger aber, weil ich soll [...]. Wohlwollen (*amor benevolentiae*) aber kann als ein Tun einem Pflichtgesetz unterworfen sein“ (6:401,24-28). „Wohltun ist Pflicht. Wer diese oft ausübt, und es gelingt ihm mit seiner wohlthätigen Absicht, kommt endlich wohl gar dahin, den, welchem er wohlgetan hat, wirklich zu lieben. Wenn es also heißt: du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst, so heißt das nicht: du sollst unmittelbar (zuerst) lieben und vermittelst dieser Liebe (nachher) wohltun, sondern: tue deinem Nebenmenschen wohl, und dieses Wohltun wird Menschenliebe (als Fertigkeit der Neigung zum Wohltun überhaupt) in dir bewirken!“ (6:402,14-21). Es ist eine indirekte Pflicht, mitleidige natürliche Gefühle in uns zu kultivieren, denn das schmerzhafteste Mitgefühl ist „einer der in uns von der Natur gelegten Antriebe [...], dasjenige zu tun, was die Pflichtvorstellung für sich allein nicht ausrichten würde“ (6:457,33-35).

3. Die *Metaphysik der Sitten* zeichnet ein differenziertes Bild von den Aufgaben der praktischen Vernunft. Die ethischen Pflichten unterscheiden sich von den Rechtspflichten dadurch, dass das Sittengesetz nur die Maxime der Handlungen und nicht die Handlungen selbst gebieten kann. Die beiden Zwecke, die das Sittengesetz gebietet, sind die eigene Vollkommenheit und die fremde Glückseligkeit; es sind Zwecke, die zugleich Pflicht sind. Diese Zwecke lassen es offen, in welchem Ausmaß und durch welche Handlungen sie verwirklicht werden sollen; es bleibt also bei der Befolgung der Tugendpflichten für die freie Willkür ein „Spielraum (*latitudo*)“ (6:390,6f.). Die Tugendpflichten schränken einander ein; die Zeit und Kraft, die ich auf die Wohltätigkeit verwende, kann ich nicht zugleich auf die Kultur meiner Vermögen verwenden; ich muss entscheiden, welches der „stärkere Verpflichtungsgrund“ (6:224,25) ist.

Wegen dieses weiten Spielraums ist die praktische Vernunft in der Tugendlehre vor Fragen gestellt, welche die Rechtslehre, die es mit lauter engen Pflichten zu tun hat, d.h. die bestimmte Handlungen vorschreibt, nicht kennt. „Die Ethik [...] führt wegen des Spielraums, den sie ihren unvollkommenen Pflichten verstatet, unvermeidlich dahin, zu Fragen, welche die Urteilskraft auffordern auszumachen, wie eine Maxime in besonderen Fällen anzuwenden sei [...]; und so gerät sie in eine Kasuistik, von welcher die Rechtslehre nichts weiß“ (6:411,10-17). Die Kasuistik ist eine Übung, wie die Wahrheit gesucht werden soll. Das praktische Urteil muss entscheiden, welcher Verpflichtungsgrund stärker ist; so wird z.B. die Pflicht zur allgemeinen Nächstenliebe durch die Elternliebe eingeschränkt (6:390,12).

Die Tugendpflichten gegen andere sind die Pflicht zur Liebe und die Pflicht zur Achtung. Sie sind "im Grunde dem Gesetze nach jederzeit mit einander in einer Pflicht zusammen verbunden" (6:448,19f.). Ich erfülle die Pflicht der Liebe nicht, wenn ich nicht zugleich die Pflicht der Achtung erfülle; die Pflicht der Liebe wird durch die Pflicht der Achtung eingeschränkt. „So werden wir gegen einen Armen wohlthätig zu sein uns für verpflichtet erkennen; aber weil diese Gunst doch auch Abhängigkeit seines Wohls von meiner Großmut enthält, die doch den Anderen erniedrigt, so ist es Pflicht, dem Empfänger durch ein Betragen, welches diese Wohlthätigkeit entweder als bloße Schuldigkeit oder geringen Liebesdienst vorstellt, die Demütigung zu ersparen und ihm seine Achtung für sich selbst zu erhalten“ (6:448,22-449,2). Kant vergleicht diese beiden Pflichtgesetze mit den Naturgesetzen der Anziehung und Abstoßung. „Vermöge des Prinzips der Wechselliebe sind sie angewiesen sich einander beständig zu nähern, durch das der Achtung, die sie einander schuldig sind, sich im Abstände von einander zu erhalten“ (6:449,8-11). Die Aufgabe der praktischen Vernunft besteht darin, das richtige Verhältnis zwischen diesen beiden Kräften zu finden, d.h. diese beiden Forderungen miteinander in Einklang zu bringen.

Von den ethischen Pflichten der Menschen *als solcher* gegeneinander unterscheidet Kant die ethischen Pflichten der Menschen gegeneinander *in Ansehung ihres Zustandes*. Sie sind kein eigentlicher Teil der metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre, sondern Regeln, die das Tugendprinzip auf die Erfahrung anwenden. Wie „von der Metaphysik der Natur zur Physik ein Überschritt, der besondere Regeln hat, verlangt wird: so wird der Metaphysik der Sitten ein Ähnliches mit Recht angesonnen: nämlich durch Anwendung auf die Erfahrung jene gleichsam zu schematisieren und zum moralisch-praktischen Gebrauch fertig darzulegen.- Welches Verhalten also [...] nach Verschiedenheit der Stände, des Alters, des Geschlechts, des Gesundheitszustandes, des der Wohlhabenheit oder Armut u.s.w. zukomme: das gibt nicht so vielerlei Arten der ethischen Verpflichtung [...], sondern nur Arten der Anwendung [...] ab“ (6:468,27-469,8). Aber diese Anwendung gehört zur Vollständigkeit der Darstellung der Metaphysik der Sitten.

4. Die vollkommene Erfüllung der Pflichten der gegenseitigen Liebe und Achtung führt zu einer idealen Form der menschlichen Gemeinschaft: der Freundschaft. „Freundschaft (in ihrer Vollkommenheit betrachtet) ist die Vereinigung zweier Personen durch gleiche wechselseitige Liebe und Achtung“. Vollkommene Freundschaft ist nur eine Idee, aber sie ist eine praktisch notwendige Idee, und nach Freundschaft zu streben ist eine „von der Vernunft aufgegebene

ne“ Pflicht (6:469,17-28). Dass es Pflicht ist, nach Freundschaft zu streben, folgt daraus, dass Freundschaft die vollkommene Erfüllung der beiden Tugendpflichten gegen andere ist. Durch die Erfüllung der Pflicht macht der Mensch sich glückswürdig; zugleich trägt die Freundschaft zum Glück des Lebens bei.

Dass die vollkommene Freundschaft eine “bloße” Idee ist, ergibt sich aus folgendem Zusammenhang: Wenn ein Freund gegenüber seinem Freund eine Liebespflicht erfüllt, dann sieht der andere darin einen Mangel an Achtung. „Moralisch erwogen, ist es freilich Pflicht, dass ein Freund dem anderen seine Fehler bemerklich mache; den das geschieht ja zu seinem Besten, und es ist also Liebespflicht. Seine andere Hälfte aber sieht hierin einen Mangel an Achtung, die er von jenem erwartete“ (6:470,21-24). „Wenn aber einer von dem andern eine Wohltat annimmt, so kann er wohl vielleicht auf Gleichheit in der Liebe, aber nicht in der Achtung rechnen, denn er sieht sich offenbar eine Stufe niedriger, verbindlich zu sein und nicht gegenseitig verbinden zu können“ (6:471,6-10).

Von der vollkommenen unterscheidet Kant die moralische Freundschaft. Sie ist „das völlige Vertrauen zweier Personen in wechselseitiger Eröffnung ihrer geheimen Urteile und Empfindungen, so weit sie mit beiderseitiger Achtung gegen einander bestehen kann“ (6:471,27-29). Die moralische Freundschaft ist ausschließlich ein Verhältnis gegenseitiger Achtung; es geht nicht um eine Teilnahme an den Zwecken und am Wohl des anderen. Der Mensch hat ein Bedürfnis, sich anderen zu eröffnen, und zugleich fürchtet er den Missbrauch. „Der Mensch ist ein für die Gesellschaft bestimmtes (obzwar doch auch ungeselliges) Wesen, und in der Kultur des gesellschaftlichen Zustandes fühlt er mächtig das Bedürfnis, sich anderen zu eröffnen [...]; andererseits aber auch durch die Furcht vor dem Missbrauch, den andere von dieser Aufdeckung seiner Gedanken machen dürften, beengt und gewarnt sieht er sich genötigt, einen guten Teil seiner Urteile (vornehmlich über andere Menschen) in sich selbst zu verschließen“ (6:471,30-472,1).

In der bloß moralischen Freundschaft kann der oben beschriebene Konflikt zwischen Liebe und gegenseitiger Achtung nicht aufkommen; die Liebespflicht beschränkt sich hier darauf, dem Bedürfnis des Menschen, sich anderen zu eröffnen, entgegen zu kommen. Diese bloß moralische Freundschaft ist nicht lediglich ein Ideal, „sondern (der schwarze Schwan) existiert wirklich hin und wieder in seiner Vollkommenheit“ (6:472,26f.). Sie ist Pflicht, weil das Ideal der Freundschaft nur in ihr verwirklicht werden kann. Sie gehört zum Glück des Lebens; in ihr kann der Mensch “seinen Gedanken Luft machen; er ist mit seinen Gedanken

nicht völlig allein, wie im Gefängnis, und genießt eine Freiheit, der er in dem großen Haufen entbehrt, wo er sich in sich selbst verschließen muss” (6: 472,11-14). Die moralische Freundschaft ist nur unter zwei Voraussetzungen möglich. Die erste ist die gegenseitige Achtung. Die Freunde eröffnen einander auch ihre Fehler, und jeder von ihnen muss darauf vertrauen können, dass der andere dieses Wissen nicht missbraucht. Die zweite Voraussetzung ist das Urteilsvermögen; der Freund muss darauf vertrauen können, dass sein Freund unterscheiden kann, was er von dem, was der Freund ihm eröffnet hat, anderen mitteilen darf und was nicht.