

vermitteln. Sie stößt aber auch an Grenzen, die besonders dort offenkundig werden, wo sie unabweisbar unserem alltäglichen Vorverständnis des Moralischen widerspricht.

## 2.6 Der »sitzende Sokrates«

Wir können das Grundproblem, in welches die empiristischen Versuche, menschliche Praxis zu verstehen und zu erklären, führen, mit einem Bild illustrieren, das sich in PLATONS Dialog *Phaidon* findet. SOKRATES ist im Gefängnis. Er muß in Kürze den Giftbecher trinken und verbringt die Stunden, die ihm bis dahin bleiben, im philosophischen Gespräch mit seinen Freunden. Im Laufe dieses Gesprächs berichtet er auch von den Erfahrungen, die er in seiner Jugend mit »empiristischen« Theorien seiner Zeit machte, und wie wenig geeignet sie ihm erschienen, die grundlegenden Probleme des Menschseins zu verstehen und zu erklären.

Nun, eines Tages hörte ich, wie jemand vorlas aus einem Buch des Anaxagoras [...] Es war der Satz: »Der Geist ist es, der als Prinzip der Ordnung walitet und aller Dinge Urgrund ist.« Da freute ich mich über diesen Urgrund und in gewissem Sinn schien es mir eine gute Lösung, daß man im »Geist« den Urgrund der Dinge sehen dürfe. Ich dachte, wenn dies der Wirklichkeit entspreche, daß dann der Geist als Prinzip der Ordnung alles ordne und jede Einzelheit so ausgestalte, wie sie am besten Ihren Zweck erfüllt [...]. So dürfe denn im Sinne dieser Lehre das Fragen eines Menschen, mag es sich um ihn selbst, mag sich's um anderes Sein bewegen, nur dem gewidmet sein, was absolut vollkommen und zweckmäßig ist. Notwendig aber müsse dann dieselbe Mensch ein Wissen auch vom Minderwertigen haben, nachdem ein und dieselbe Wissensakt auf beides sich erstreckt. So überlegte ich – und wurde froh. (46, 97 b-d, Übers. F. DIRLMER)

Allerdings erwies sich die Lektüre des ANAXAGORAS für SOKRATES als herbe Enttäuschung:

Da war es mir [...] ein Sturz aus hochgesteigerter Erwartung, als ich beim Weiterlesen sehen mußte, wie da ein Mensch den »Geist« gar nicht zur Wirkung bringt und ihm auch keinerlei Ursächlichkeit in Hinsicht auf die Gliederung des Seienden zuschreibt, statt dessen aber Dinge wie die Luft, den Äther und das Wasser und sonst noch manches krause Zeug als Grund bemüht. (47, 98 b-c)

Im folgenden führt SOKRATES diese »empiristische« Erklärungsweise des ANAXAGORAS mit dem berühmten Bild des »sitzenden Sokrates« ad absurdum. Warum sitzt SOKRATES im Gefängnis? Warum ist er nicht geflohen, obwohl er die Möglichkeit dazu hatte? Läßt sich dieses Im-Gefängnis-Sitzen empiristisch als physisch-naturaler Wirkungszusammenhang, als Resultat empirisch aufweisbarer Antezedenz-

bedingungen hinreichend erklären? Lassen sich die Entscheidungen der Athener Richter für die Todesstrafe und der verantwortlich-freie Entschluß des SOKRATES, dieses Urteil anzunehmen, im Gefängnis zu belben und nicht zu fliehen, auf den Nenner einer empirisch-deterministischen Kausalerklärung bringen? Oder sprengt das Problem der Praxis prinzipiell jedes empirische Erklärungsmodell?

Und sein [des ANAXAGORAS] Haben, es mache mir so ganz den Eindruck, als wollte jemand sagen, daß Sokrates bei allem seinen Handeln sich nach dem »Geiste« richte – und dann, bei dem Versuch, jeweils die Gründe für mein Handeln anzugeben, sagte –, zunächst einmal, daß ich im Augenblick deshalb hier sitze, weil ja mein Leib aus Knochen und aus Sehnen aufgebaut sei und weil die Knochen fest sind und Bänder haben, die Gliederung bewirken, und weil die Sehnen so beschaffen sind, daß sie gespannt und nachgelassen werden können, und weil sie doch die Knochen rings umgeben zusammen mit dem Fleische und der Haut, die um das Ganze ist. Da nun die Knochen beweglich in den Kapseln hängen, so seien es die Sehnen, die es mir, sich lockern oder spannend, eben möglich machen, daß ich die Glieder biege – und deshalb sähe ich mit eingekrümmten Beinen hier. Und daß ich mit euch Reden führe: auch dieses könnte er mit Gründen, die nicht viel anders aussiehen, deuten. Er könnte da von Lauten, Luftbewegungen, Gehöreindrücken und hundert anderen Sachen sprechen, und an den einzigen wahren Grund vorübergehn –, daß die Athener zu dem Schlusse kamen, es wäre besser, über mich das »schuldig« auszusprechen, und daß es somit auch bei mir beschlossen ist, nichts könne besser für mich sein als hier zu sitzen und nichts gerechter als da zu bleiben und das hinzunehmen, was sie als Strafe angeordnet haben. Dein, ach bei Hund! Ich dächte diese Sehnen, diese Knochen wären längst schon im Gebiet von Megara, vielleicht auch in Bootien, beschwingt vom Wahne der Zweckmäßigkeits – wenn ich es nicht für rechtlicher und anständiger gehalten hätte, anstatt zu fliehen und davonzulaufen, vom Staate jene Strafe hinzunehmen, die ihm richtig erschien. (98c–99a)

SOKRATES bezieht sich hier auf physiologische Erklärungsvorschläge für die Praxis seines Im-Gefängnis-Sitzens. Er könnte sich ebenso auf empirische Erklärungsvorschläge (»Gründe«) aus dem Bereich der Psychologie, der Soziologie oder der Ethologie beziehen, also etwa auf Charakterkonstellation, Komplexe, Konditionierungen, Verstärkungen, System-Umwelt-Gegebenheiten etc. Im Grunde reduzieren alle diese empirischen Erklärungsversuche Praxis auf einen physisch-empirischen Wirkungszusammenhang. Dabei mögen derartige Erklärungs- und Begründungsversuche durchaus in der Lage sein, *notwendige* Bedingungen von Praxis aufzuweisen. Aber die eigentliche Pointe des Im-Gefängnis-Sitzens des SOKRATES erreichen diese »Gründe« ebensowenig wie die Knochen, Sehnen, Bänder und Kapseln des ANAXAGORAS.

Nein, so etwas als »Gründe« hinzustellen, ist recht komisch. Sagt man dagegen nur, ich wäre ohne dies, gemeint sind Knochen, Sehnen und so weiter, nicht instande, das auszuführen, was ich möchte, so wäre es in Ordnung. Indes, daß

all mein Handeln auf diesem körperlichen ruhe – obwohl doch genommen war, daß ich mich nach dem »Geiste« richte –, nicht aber darauf, daß ich mich für das zweckentsprechendste entscheide, das wäre eine starke, ja grenzenlose Leichtfertigkeit des Ausdrucks. Verstünde man doch stets zwei Dinge klar zu scheiden: den eigentlichen Grund und die Bedingungen, ohne die der Grund nicht Gründ sein kann. (99 a-b)

### 3 Moralsinzip und freier Wille

#### Zusammenfassung 2

- Der neuzeitliche Empirismus hängt mit der Entwicklung der modernen Naturwissenschaften zusammen, die bestrebt sind, auch den Menschen, seine Erkenntnis und seine Praxis mit naturwissenschaftlichen Methoden zu erforschen. Die empiristische Ethik faßt das menschliche Handeln als naturkausal determinierten, empirischen Wirkungszusammenhang.
- In empiristischer Sicht ist Praxis ausschließlich durch die empirische Lust-Unlust-Motivation motiviert. Insofern sind empiristische Ethiktheorien prinzipiell hedonistisch. Die Vernunft motiviert nur als durch die Lust-Unlust-Motivation instrumentalisierte Vernunft.
- Während der antike Hedonismus (ARISTIPP, EPIKUR) unmittelbar egoistisch gefaßt wurde, entwickelte HUME auf der Grundlage seiner Sympathietheorie einen sozialen Hedonismus. Das moralische Gefühl wird zwar hedonistisch gefaßt, sympathisiert aber mit dem Wohl der Mitmenschen und dem allgemeinen Nutzen.
- Die empiristische Ethik kann in mehreren Hinsichten das alltägliche Vorverständnis des Sittlichen nicht rekonstruieren. Das gilt vor allem für die Gesichtspunkte der Freiwilligkeit der Praxis, des moralischen Universalitäts- und Unbedingtheitsanspruchs sowie der distributiven Gerechtigkeit.
- Der Utilitarismus ist eine empiristische Theorie der Normenbegündung. Demnach sind Handlungen (oder Regeln) genau dann moralisch richtig, wenn ihre Folgen für das Glück aller Betroffenen optimal sind. Die Utilitarismusdiskussion wies eine Reihe von Defiziten dieses Ansatzes auf. Sie beziehen sich vor allem auf den Konsequentialismus, das hedonistische Wertprinzip und auf das Gerechtigkeitsproblem.

Es zeigte sich, daß die empiristische Ethik auf Grund ihrer Voraussetzungen nur sehr beschränkt in der Lage ist, unser alltägliches Vorverständnis des Moralischen philosophisch zu erklären und zu rekonstruieren. Die Möglichkeiten, auf dem Boden des Empirismus zu einem befriedigenden Begriff des Moralischen zu gelangen, stößen an enge Grenzen (vgl. 2.4.3 und 2.5.2). Als wirkungsgeschichtlich wichtigste und auch heute aktuelle Alternative zur empiristischen Ethik bietet sich die Ethik von I. KANT (1724–1804) an. Eines der zentralen Anliegen KANTS war der Aufweis, daß sowohl unsere theoretische Erkenntnis als auch unsere Praxis Voraussetzungen implizieren, die den Rahmen einer jeden empiristischen Philosophie sprengen. Wir skizzieren im folgenden Abschnitt die Grundzüge der Ethik KANTS, der wir in der Enthalzung unseres fundamentalethischen Themas auch systematisch folgen.

Wir beziehen uns dabei auf folgende Schriften KANTS: *Kritik der reinen Vernunft* (KrV, 1781, 1787), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (GMS, 1785), *Kritik der praktischen Vernunft* (KpV, 1788), sowie *Metaphysik der Sitten* (1797), deren ersten Teil die *Metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre* (MSR) und deren zweiten Teil die *Metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre* (MST) sind.

#### 3.1 Transzendentalphilosophie

Man nennt die kritische Philosophie KANTS, in deren Rahmen auch seine Ethik steht, Transzendentalphilosophie. Bevor wir uns mit den eigentlichen ethischen Fragestellungen beschäftigen, sollten wir uns mit dem zentralen Motiv der Transzendentalphilosophie vertraut machen. Es geht in der folgenden Überlegung nicht um eine Fragestellung der Ethik als solcher, vielmehr um eine Vorfrage, deren Klärung zeigen soll, in welchem Rahmen das Problem des Moralischen ethisch behandelt werden muß. Wir wollen dabei so vorgehen, daß wir nicht streng dem Gedankengang folgen, den KANT in der ersten Kritik (KrV) entfaltet. Wir versuchen vielmehr, in freier philosophischer Überlegung den Einstieg in die Transzendentalphilosophie aufzuweisen und nachzuholen. KANT wollte mit diesem Schritt zeigen, daß der Empirismus als philosophische Position nicht haltbar ist, daß vielmehr *Empirisches notwendigerweise Nicht-Empirisches voraussetzt*. Inssofern führt uns der Einstieg in die

Transzentalphilosophie zu einer *metaphysischen* Position. Wir werden sehen, daß eine befriedigende philosophische Auflärung des Moralischen nur auf dem Boden einer Position möglich ist, die wenigstens einige metaphysischen Voraussetzungen zuläßt (vgl. dazu EP 3.1).

Das Wort »transzental« stammt ebenso wie »transzendent« vom lat. *transcendere* (aus *trans* und *scandere*) = überschreiten, übersteigen. Als Gegenbegriff fungiert oft »immanent« (von lat. *immanere* = in etwas bleiben, in etwas enthalten sein). Insofern ist das Transzendale und das Transzidente das einen Bereich bzw. eine Bereichsimmanenz Übersteigende, Transzendorrende. Den Unterschied zwischen »transzental« und »transzendent« bei KANT werden wir weiter unten erörtern.

### 3.1.1 Transzendale Differenz

Wir beginnen unsere Überlegungen mit der Erörterung eines Sachverhalts, den wir (im Anschluß an E. HEINTEL) *transzendale Differenz* nennen können. Worum es geht, zeigen wir anhand einer einfachen Reflexion dessen, was wir mit der Rede von *Erfahrung* meinen. Unser Erfahrungs begriff nötigt uns zu unterscheiden

- zwischen dem *erfahrenden Subjekt* und

- all dem (d. h. dem Inbegriff dessen), was diesem Subjekt *in der Erfahrung objektiv gegeben* und insofern *Gegenstand der Erfahrung* ist.

Im Begriff der Erfahrung sind Subjekt und Objekt unterschieden und aufeinander bezogen.

Dieser auf den ersten Blick unproblematische Sachverhalt enthält eine philosophisch folgenreiche Pointe, die wir durch ein Bild illustrieren wollen. Es ist das Bild von *Auge und Gesichtsfeld*. Wir verstehen dieses Bild analog zu der eben skizzierten Unterscheidung: Das erfahrende Subjekt verhält sich zum Inbegriff dessen, was ihm in der Erfahrung objektiv gegeben ist, wie das Auge zum Gesichtsfeld. Dabei fallen zwei Dinge auf:

- Das Auge ist in diesem Bild *Bedingung und Voraussetzung des Gesichtsfeldes*. Ohne das sehende Auge gäbe es kein Gesichtsfeld. Erst durch das sehende Auge wird das Gesichtsfeld möglich. Das Auge ist insofern *Bedingung der Möglichkeit* des Gesichtsfeldes.
- Das Auge *kommt in seinem Gesichtsfeld niemals vor*. Es ist also gerade nicht einer der Gegenstände des Gesichtsfeldes.

Dieses Bild findet sich im *Tractatus logico-philosophicus* L. WITTGENSTEINS (1889–1951), der es eben zu dem Zweck einführte, den Sachverhalt der transzentalen Differenz zu illustrieren (EP 4.4.2). Wir lesen:

Wo in der Welt ist ein metaphysisches Subjekt zu merken? Du sagst, es verhält sich hier ganz, wie mit Auge und Gesichtsfeld. Aber das Auge siehst du wirklich *nicht*. Und nichts am *Gesichtsfeld* läßt darauf schließen, daß es von einem Auge gesehen wird. (5.633)

Damit können wir den zentralen Gedanken verdeutlichen, um den es im Begriff der transzentalen Differenz geht: So ähnlich wie das Auge Bedingung und Voraussetzung seines Gesichtsfeldes und alles dessen ist, was im Gesichtsfeld vorkommt, *ist das erfahrende Subjekt Bedingung und Voraussetzung des Inbegriffs dessen, was ihm in der Erfahrung gegeben ist, also aller Erfahrungsobjekte bzw. aller empirischen Gegenstände unserer gesamten Erkenntnis*. Und wie das Auge niemals in seinem Gesichtsfeld vorkommt, so ist auch das Erfahrungssubjekt *kein empirischer Gegenstand im Rahmen dessen, was ihm in der Erfahrung gegeben ist*. Nennen wir den Inbegriff dessen, was in der Erfahrung objektiv zur Gegebenheit zu kommen vermag, *Erfahrungswelt*, so können wir sagen: Das Subjekt ist Bedingung und Voraussetzung der objektiven Erfahrungswelt. Es ist aber ebensowenig Teil der Erfahrungswelt, wie das Auge Teil seines Gesichtsfeldes ist.

Selbstverständlich ist damit nicht gemeint, daß das Subjekt im Vollzug seiner Erfahrung die Dinge irgendwie erzeuge, hervorbringe oder erschaffe. Auch das Auge schafft nicht die Dinge des Gesichtsfeldes. Gemeint ist vielmehr folgendes: Objekt ist etwas immer nur *für ein Subjekt*, d. h. sofern es durch die Erkenntnis (Erfahrung) des Subjekts gegenständlich ist. In diesem Sinn bedeutet das Subjekt die ganze objektive Erfahrungswelt wie das Auge das Gesichtsfeld. Wir erkennen die Dinge nur, indem wir sie erfahrend zu Objekten machen, also sie vergegenständlichen. Vom Seienden *an sich selbst*, also gewissermaßen jenseits seiner Objektivierung in unserer Erkenntnis, kann nur grenzbegrifflich die Rede sein. Analog zur *transzentalen* Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrungswelt *im Subjekt* fragt die *ontologische* Reflexion nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrungswelt *im Sein*. In beiden »Fahrten« des Philosophierens »transzendiert« die Fragestellung die Erfahrungswelt und ihre Objekte (vgl. EP 1.8.3).

Gegen die These, das Subjekt der Erfahrung komme in seiner Erfahrungswelt ebensowenig vor wie das Auge im Gesichtsfeld, könnte man folgendes einwenden: *Können wir nicht doch das Subjekt zu einem Objekt der Erfahrung machen und tun wir das nicht ständig?* Offenbar können wir nicht nur unser äußeres Erscheinen zum Gegenstand unserer Erfahrung machen, sondern reflektierend auch unsere Erfahrungen, Gefühle, Wünsche, Interessen und Vorverständnisse wahrnehmen, sie vergegenständlichen und damit zu Objekten machen. Oder im Bild: Wenn wir in den Spiegel schauen, sehen wir das Auge *im Gesichtsfeld*.

Dazu kommt, daß die *empirischen Humanwissenschaften*, etwa die Psychologie, Soziologie und Biologie eine Fülle empirischer Theorien des Subjekts, der Persönlichkeit, des psychischen Systems, des Bewußtseins, der Erkenntnis, des Lernens und des Wissens anbieten. In derartigen Theorien wird doch, so scheint es, das Subjekt als ein Objekt der Erfahrung behandelt und erforscht.

Derartige Einwände verfehlten letztlich immer das Problem, um das es geht. Bleiben wir im Bild: Das Auge, das wir im Spiegel sehen, *sieht nicht*

und hat darum **kein Gesichtsfeld**. Es ist vielmehr Gegenstand m. Gesichtsfeld des Auges, das in dem Spiegel schaut. Dieses (auch sein Spiegelbild) sehende Auge kommt aber in seinem Gesichtsfeld gerade nicht vor. Übertragen wir das Bild: Alle sogenannten *inneren Erfahrungen*, in denen wir uns reflektierend unser psychisches Erleben zum Gegenstand machen, aber auch alle jene Erfahrungen, in denen wir vom (eigenen oder fremden) äußeren Erscheinen und Verhalten Rückschlüsse auf das Psychische vornehmen, führen uns zurück zu jener Differenz, von der wir ausgingen: zur *Differenz von erfahrendem Subjekt und den Gegenständen der Erfahrung*. Wie das Auge im Spiegel kein sehendes Auge ist, sondern ein Objekt im Gesichtsfeld, das ein sehendes Auge als Bedingung voraussetzt, so ist auch das reflektierte oder sonstwie empirisch erschlossene Psychische kein erfahrendes Subjekt, sondern Objekt einer Erfahrung, welches ein erfahrendes Subjekt voraussetzt. *Die Objekte der inneren Erfahrung gehören wie die Objekte der äußeren Erfahrung zum Inbegriff unserer objektiven Erfahrungswelt*. Sie setzen insofern ein erfahrendes Subjekt voraus, dem sie gegeben und für welches sie Gegenstände sind. Und dieses erfahrende Subjekt kommt in diesem Inbegriff ebensowenig vor wie das Auge im Gesichtsfeld. Vielmehr setzt es sich diesem Inbegriff als dessen notwendige Bedingung voraus.

Darum unterscheidet KANT zwischen *transzendentalem und empirischem Ich*, dem »Ich, der ich denke« und dem Ich als »gedachtes Objekt« (KRV B 155, vgl. B. 403 ff.). Das empirische Ich ist das Ich, das nicht als Subjekt fungiert (wie das gesehene Auge nicht sieht), sondern in vielfältiger Weise zum Gegenstand innerer und äußerer Erfahrung wird. Alles was empirische Humanwissenschaften über den Menschen aussagen können, betrifft dieses empirische Ich als Gegenstand der Erfahrung. Das transzendentale Ich jedoch ist das Ich genau insofern, als es nicht Objekt, sondern Subjekt der Erfahrung ist, sich also gegenüber aller Erfahrungssubjektivität, auch gegenüber dem empirischen Ich, als Bedingung der Möglichkeit voraussetzt, wie sich das Auge als Objekt der Erfahrung wird.

Wir können das transzendentale Subjekt und die Bestimmungen, in denen es Bedingung und Voraussetzung und Erfahrung ist, *Transzendentalität* nennen. Wir sehen: Transzendentalität kann nicht in der Weise objektiv sein wie die Objekte, die sie bedingt. *Erfahrung selbst* lässt sich nicht denken nach Art der Dinge, die *in der Erfahrung* gegeben sind. Die Vermittlung der Gegenstände in der Erkenntnis ist nicht einer der in ihr vermittelten Gegenstände. Verstehen wir unter dem *Metaphysischen* dasjenige, was selbst nichts Empirisches ist, aber als Bedingung der Möglichkeit empirischer Objektivität vorausgesetzt werden muss, dann können wir Transzendentalität etwas Metaphysisches nennen.

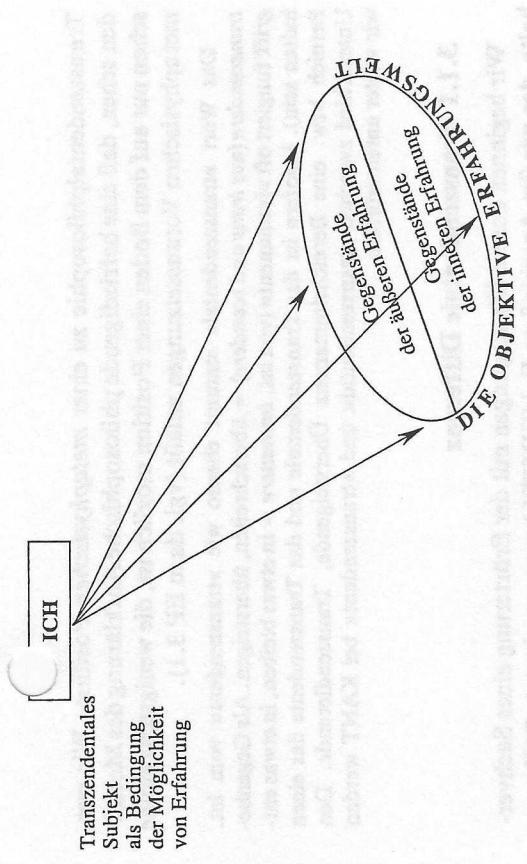


Abb. 4: Die transzendentale Differenz

Dazu kommt folgender Gesichtspunkt: Menschliche Transzendentalität vermittelt die objektive Erfahrungswelt wesentlich sprachlich. Man spricht insofern von *sprachlicher Welthabe*. Der Mensch ist ein Wesen, das Sprache hat (gr. *zōn logon échon*). Unser Weltbezug vollzieht sich in Sprache (vgl. EP 4.5). Wohl können wir *bestimmt* Sprache objektivieren und als objektiv Gegebenes (z. B. linguistisch) erforschen. Allerdings setzen wir dann notwendigerweise nicht-objektivierte, transzendentale funnierende Sprache voraus, denn nur in ihr können wir die bestimmte, objektivierte Sprache untersuchen.

Der folgende Text listet die Vielfalt der Aspekte auf, die mit der menschlichen Sprachlichkeit ins Spiel gebracht sind: Als sprechendes Wesen hat der Mensch (im Unterschied zum Tier)

»die Fähigkeit, Prädikate und Sätze zu bilden und zu verbinden«, »über Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges, über Mögliches und Wirkliches Urteile zu fällen, sie auszutauschen und zu tradieren; die Fähigkeit zu generalisieren und zu abstrahieren, zu argumentieren und zu schließen, in Alternativen zu denken und Hypothesen aufzustellen«, »die Fähigkeit, sein Leben über die jeweilige Einzelsituation und den Augenblick hinaus unter allgemeine leitende Ziele zu stellen, Grundsätze der Orientierung und Beurteilung zu schaffen und abzuändern«, »die Fähigkeit der Diskussion, der Vereinbarung und Verständigung«. (FORSCHNER 1989, 4f.)

Die philosophische Tradition nannte diese nicht-empirische, sprachlich verfaßte Transzendentalität den menschlichen *Geist* bzw. die menschliche *Vernunft* (gr. *nous*, lat. *intellectus*).

Aber wird Transzendentialität nicht notwendigerweise *selbst zum Objekt*, wenn wir sie im Begriff der transzendentalen Differenz denken und zur Sprache bringen? Unsere Überlegung machte deutlich, daß Transzendentialität *nicht direkt Objekt sein kann*. Vielmehr hat die *transzendentale Reflexion*, in welcher wir Transzendentialität zur Sprache brachten, folgende Grundstruktur: Sie geht aus von dem, was *direkt Objekt ist*, und fragt von diesem aus nach den Bedingungen der Möglichkeit empirischer Objekte. In diesem Rekurs auf die Bedingungen der Möglichkeit bringt die transzendentale Reflexion Transzendentialität *indirekt* zur Sprache.

Im Bild von Auge und Gesichtsfeld: Das Auge ist zwar nie direkt Gegenstand in seinem Gesichtsfeld, sondern dessen Bedingung und Voraussetzung. Aber vieles am Gesichtsfeld läßt indirekt Rückschlüsse zu auf das Auge und seine Beschaffenheit, z.B. die Perspektivität des Gesichtsfeldes.

Hier läßt sich zeigen, warum KANT in diesem Kontext das Wort »transzental« und nicht »transzendental« verwendet. Als *transzendent* gilt ein Gegenstand, der außerhalb einer bestimmten Bereichsimmanenz liegt, aber im Grunde ebenso Gegenstand ist wie die bereichsimmanten Gegengrände. In dieser Weise stellten sich manche Philosophen des Rationalismus das Metaphysische (z. B. Gott) als transzendenten Gegenstand vor. Davon grenzt sich KANT mit *transzental* ab. Transzendentialität ist gerade nicht Gegenstand nach Art der erfahrungsimmanenten, empirischen Gegenstände, sondern kommt nur indirekt, eben als Bedingung der Möglichkeit zur Sprache.

Ich nenne alle Erkenntnis transzental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese *a priori* [= nicht-empirisch] möglich sein soll, überhaupt beschäftigt. (KvB 25)

Das Problem, wie etwas zur Sprache gebracht werden kann, das prinzipiell nie empirisch-objektiv gegeben ist, ist so alt wie die Metaphysik. In aller Metaphysik geht es darum, Nicht-Empirisches, Nicht-Sinnliches, Nicht-Physisches in vernünftig-stringenter Weise zur Sprache zu bringen. Ein wichtiges Beispiel für die philosophisch präzise Bewältigung dieses Anliegens ist die in Antike und Scholastik ausgearbeitete Theorie der *analogen Rede*, die mit der durch die transzendentale Reflexion vermittelte Rede von Transzendentialität vieles gemein hat (vgl. EP 5.1.2 und 8.2.1.2).

### 3.1.2 Transzendentale Bestimmungen

Die transzendentale Reflexion zeigt, daß *Empirisches notwendigerweise Nicht-Empirisches voraussetzt*. Damit sprengt die transzendentale Reflexion den Rahmen jedes Empirismus (2.1). In *anthropologischer* Hinsicht können wir dieses Ergebnis folgendermaßen ausdrücken: Der Mensch gehört zwar als körperlich-leibhaftiges, sinnlich-animalisches Wesen wesentlich zur physisch-empirischen Natur. Er geht aber nicht darin auf, Naturwesen zu sein, sondern *transzendiert in der vernunfthaften geistigen Bewandtnis der Transzendentialität diese physisch-empirische*

Natur. Dabei ist Transzendentialität keine isolierte, abgetrennte Substanz, sondern *leibhaftig da* und auf Grund ihrer Sprachlichkeit immer schon in die *dialogische* und *soziale* Beziehung zu Mitmenschen getreten.

Diese Einheit von Natur- und Vernunftwesen, von empirischem und transzidentalem Ich, als welche die menschliche Person wirklich ist, ist freilich keine bloß unmittelbare Einheit, sondern eben durch die transzendentale Differenz betroffen. Auf Grund dieser transzentalen Differenz ist die Person gewissermaßen immer auf dem Sprung, sich (als empirisches Ich) sich selbst (als transzendentalem Ich) als Objekt entgegenzusetzen. Nach KANT:

Ich, als Intelligenz und *denkend* Subjekt, erkenne *mich selbst* als *gedachtes* Objekt, sofern ich mir noch über das in der Anschauung gegeben bin, nur, gleich anderen Phänomen, nicht wie ich vor dem Verstande bin, sondern wie ich mir erscheine [...]. (KvB 155)

In der »Kritik der reinen Vernunft« ging es KANT um die Frage, in welcher Bestimmung Transzendentialität als Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung vorausgesetzt werden muß. Wir können das Ergebnis folgermaßen zusammenfassen (vgl. EP 3.3.2):

(1) Als *transzentiale Sinnlichkeit* formt Transzendentialität das Empfindungsmaterial (»das Mannigfaltige der Erscheinung«, B 34), zu anschaulichen Gegenständen.

(2) Der *transzentale Verstand* bewirkt, daß das sinnlich Anschauliche durch die transzendentalen *Begriffe* (Kategorien) gedacht und durch die transzendentalen *Grundsätze* in Erfahrungszusammenhänge gebracht werden kann.

(3) Als *reine* (d.h. von der Sinnlichkeit unabhängige) *Vernunft* erzeugt die Transzendentialität *regulative Vernunftideen*, die unsere Erfahrungserkenntnis auf *Erfahrungstotalitäten*, also auf systematische Einheiten der Erfahrung hinordnen. So verweist die Idee der *Seele* regulativ auf die systematische Einheit der inneren Erfahrung, die Idee der *Welt* auf jene der äußeren und die Idee *Gottes* auf das Ideal der systematischen Einheit und absoluten Vollständigkeit der Erkenntnis überhaupt.

(4) Oberste Bedingung aller objektiven Erkenntnis ist das, was KANT die *transzentale Apperzeption* nennt, das reine *Selbstbewußtsein*, das letztlich die Einheit der gesamten Erkenntnis (die *ursprüngliche Synthese*) vom Subjekt her begründet.

Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten können. [...] Denn die mannigfältigen Vorstellungen [...] würden nicht insgesamt *meine* Vorstellungen sein, wenn sie nicht insgesamt zu einem Selbstbewußtsein gehörten, d.h. als meine Vorstellungen [...] müssen sie doch der Bedingung notwendig gemäß sein, unter der sie allein in einem allgemeinen Selbstbewußtsein zusammenstehen können, weil sie sonst nicht durchgängig mit angehören würden. (KvB 131ff.)

KANT suchte in der ersten Kritik zu zeigen, daß Transzendentia lität in dieser Bestimmung Bedingung der Möglichkeit *theoretischer Erfahrungskennnis* ist. Damit können wir unsern einleitenden Exkurs über den Begriff der Transzentalphilosophie abschließen und uns der eigentlichen Fragestellung der Ethik zuwenden: Hat die transzendentale Differenz Konsequenzen für die menschliche *Praxis*? Ermöglicht die Transzentalphilosophie eine den empiristischen Versuchen überlegene Grundlegung der Ethik? Betrachten wir die genannten Bestimmungen der Transzendentia, so sehen wir, daß es bei dieser Frage weder um die transzendentale Sinnlichkeit noch um den gegenstandsconstitutiven Verstand noch um das Selbstbewußtsein als solches geht. Wenn Transzendentia lität praktisch relevant wird, dann offenbar nur als *reine, ideensetzende Vernunft*.

### 3.2 Das Moralprinzip

Die empiristische Ethik geht davon aus, daß der Mensch ausschließlich als sinnlich-empirisches Wesen zu fassen ist. Seine Praxis ist darum vollständig durch die sinnliche Lust-Unlust-Motivation (hedonistisch) bestimmt, und seine Vernunft kommt dabei nur als (durch die Lust-Unlust-Motivation) *instrumentalisierte Vernunft* ins Spiel (vgl. 2.2 und 2.4.3). Nun zeigte aber die transzendentale Differenz (3.1.1), daß der Mensch nicht darin aufgeht, sinnlich-empirisches, natural-animalisches Wesen zu sein, sondern daß er in der vernunfthaft-geistigen Bewandtnis der Transzendentia lität diese sinnlich-empirische Ebene übersteigt (transzendierte).

Aus der Tatsache der transzendentalen Differenz scheint zumindest die Möglichkeit zu folgen, daß die *empirische Lust-Unlust-Motivation nicht die einzige Motivation unserer Praxis ist*, sondern daß es eine von der Lust-Unlust-Motivation prinzipiell verschiedene transzendentale Motivation geben könnte, d. h. eine *Motivation aus reiner, nicht sinnlich-instrumentalisierter Vernunft*. Es könnte also sein, daß unsere Praxis im Zeichen einer *doppelten Motivation* steht: einer *sinnlich-empirischen* (Lust-Unlust-Motivation) und einer *transzentalen* (Motivation aus reiner Vernunft). Damit aber sind wir bei der Ausgangsfrage von KANTS zweiter Kritik (KpV) angelangt:

Hier ist also die erste Frage: ob reine Vernunft zur Bestimmung des Willens für sich allein zulange, oder ob sie nur als empirisch bedingte ein Bestimmungsgrund desselben sein könne. Nun tritt hier ein durch die Kritik der reinen Vernunft gerechtfertigter, obzw. keiner empirischen Darstellung fähiger Begriff der Kausalität, nämlich der der *Freiheit*, ein, und wenn wir anjetzt Gründe ausfindig machen können, zu beweisen, daß diese Eigenschaft dem menschlichen Willen (und so auch dem Willen aller vernünftigen Wesen) in der Tat zukomme, so wird dadurch nicht allein dargetan, daß reine Vernunft prakti-

tisch sein könnte, sondern daß sie allein und nicht die empirisch-beschränkte, unbedingt erweise praktisch sei. (KpV A 30)

### 3.2.1 Der Kategorische Imperativ

Wir wollen im folgenden hypothetisch vorgehen. Gesetzt den Fall, Transzendentia lität als reine (also nicht durch die Lust-Unlust-Motivation empirisch instrumentalisierte) Vernunft wäre aus sich selbst praktisch und damit hinreichender Bestimmungsgrund des Willens; welche Konsequenz ergäbe sich dann für das Verständnis der menschlichen Praxis? Folgendes wurde bereits klar: Wäre reine Vernunft aus sich selbst praktisch, so ergäbe sich für die Praxis eine *doppelte Motivation*; wir hätten also *zwei Typen von Bestimmungsgründen* des Willens zu unterscheiden:

- Die *empirischen* Bestimmungsgründe der Lust-Unlust-Motivation, also die *sinnlichen Neigungen* (Affekte, Triebe, Gefühle, Leidenschaften). Daß wir im Sinne dieses Typus empirisch motiviert sind, ist unbestritten. Wir sahen aber, daß jede empiristische Ethik meint, dieser Motivationstypus sei der *einzig* und bestimme die Praxis *ausschließlich*.
- Der Typus eines *nicht-empirischen Bestimmungsgrundes aus reiner* (nicht sinnlich instrumentalisierter) *Vernunft*. Hier ginge es also um eine von der Lust-Unlust-Motivation prinzipiell verschiedene *Vernunftsmotivation*. Die Möglichkeit einer solchen wird vom Standpunkt einer jeden empiristischen Ethik aus abgelehnt.

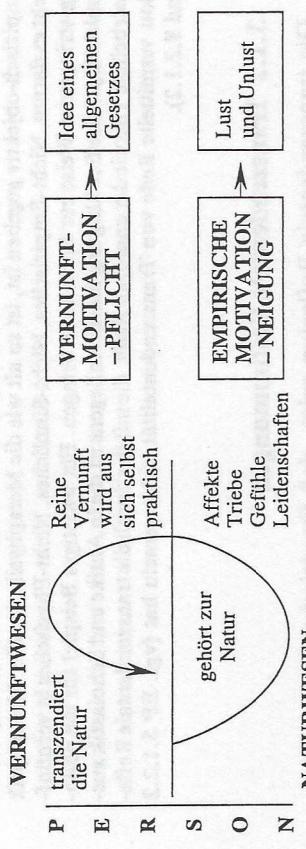


Abb. 5: Die *doppelte Motivation*

Wir haben jetzt zu fragen: *Wie wäre eine derartige Vernunftsmotivation zu denken?* Wie müßte sie beschaffen sein? Versuchen wir, sie im Anschluß an KANT zu konstruieren!

(1) Da es sich um eine Motivation aus reiner Vernunft handelt, muß sie *rein* sein, d.h. sie muß in ihrem zentralen Gesichtspunkt *frei von aller Lust-Unlust-Motivation* sein. Sie darf also nichts Empirisches in Aussicht stellen, keinen Lustgewinn verheissen und nicht durch persönlichen Vorteil oder subjektive Glücksgüter motivieren. Soll sich die Vernunftmotivation in diesem Sinne *rein* auf die Praxis beziehen, so muß sie als *bedingungsloses Sollen*, als *bloßer Befehl*, als *reine Verpflichtung* bewußt werden und motivieren. Sie muß den Charakter eines *unbedingten* (nicht hedonistisch bedingten), also *kategorischer Imperativs* haben. Diese kategorische Vernunftmotivation muß einfach *aus der Vernunftbewandtnis eines jeden Vernunftwesens* folgen: Reine Vernunft wird *a priori* aus sich selbst praktisch und bringt damit diesen kategorischen Sollensanspruch ins Spiel, der darum prinzipiell *allgemeinemenschlich* ist.

Damit muß sich die Vernunftmotivation grundsätzlich von allen Spielarten hedonistisch bedingter Regeln der Geschicklichkeit oder Ratschlägen der Klugheit (2.2) unterscheiden. Sie steht quer zu allen empirischen Bestimmungsgründen. Sie ergibt sich nicht empirisch aus Erfahrungen und Lernprozessen, sondern wird mit dem Vernunftgebrauch bewußt und ermöglicht überhaupt erst moralische Erfahrung. Darum liegt es auch nicht an uns, ob wir dieses kategorischen Anspruch anerkennen oder nicht. Vielmehr ist der Mensch als Vernunftwesen *wesentlich moralisches Subjekt* und als solches notwendigerweise mit diesem Anspruch konfrontiert. Die Tatsache, daß er diesem Anspruch *a priori* unterworfen ist. Eben weil er ihm nichts daran, daß er diesem Anspruch zu widerhandeln kann, ändert unterworfen ist, kann das Zu widerhandeln die Bedeutung von *Schuld* erhalten.

(2) Wie wäre dieser kategorische Imperativ im Zuge unserer Konstruktion *Weiter zu bestimmen*? Offenbar muß er *zwei Momente* umfassen:

- Einerseits soll in ihm das *reine Vernunftmotiv* unbedingte (kategorische) Verpflichtungsbewandtnis erlangen. Insofern muß er ein *transszendentes Moment* umfassen. Nach KANT besteht dieses Moment in der *Idee des allgemeinen Gesetzes*.
- Andererseits muß sich dieses Vernunftmotiv auf unsere *konkrete, lebensweltlich eingebettete Praxis* beziehen können. Insofern muß er ein *empirisches* Moment umfassen. Dieses erörtert KANT, indem er von den *Maximen* unseres Handelns spricht.

Wir gehen im folgenden zunächst auf das zweite Moment ein.

(2.1) *Maximen*. Nach KANT sind Maximen *subjektive praktische Grundsätze*, die eine »allgemeine Bestimmung des Willens« (KpV A 35) enthalten. Wir sind in unserer alltäglichen Praxis immer schon an gewissen allgemeinen Grundsätzen orientiert, die wir *subjektiv* als brauchbar, nützlich, bewährt bzw. plausibel betrachten. Wir orientieren uns nicht in jeder Handlungssituation neu, sondern halten uns im allgemeinen an derartige Grundsätze. Insofern richtet sich jeder nach gewissen allgemeinen Handlungsmaximen, die subjektiv sehr verschieden sein können.

Maximen als allgemeine, subjektive Grundsätze haben den Charakter von Beurteilungsprinzipien im Hinblick auf ganze Lebensbereiche. Maximen sind beispielsweise: »Sei hilfsbereit!«, »Sei ehrlich!«, »Sei höflich!«, »Lebe gesund!«, aber auch: »Setze deinen Vorteil ohne Rücksicht auf andere durch!«, »Lüge, wenn dir die Wahrhaftigkeit schadet!«, »Stelle dein Vergnügen über deine Gesundheit!« etc. Maximen sind die empirisch vorgegebenen allgemeinen Orientierungen, nach denen sich konkrete Personen in ihrer Praxis richten. Sie drücken die praktischen Einstellungen von Menschen aus. Dabei ist es gar nicht nötig, daß man sich seiner Maximen ausdrücklich bewußt ist und sie formuliert; implizit sind sie in unseren Einstellungen gegeben.

(2.2) *Das allgemeine Gesetz*. Während Maximen den Charakter empirischer Orientierungen haben, geht es jetzt um das transzendentale Moment, also um den springenden Punkt der kategorischen Vernunftmotivation. Es geht um das *Kriterium*, um den *Prüfstein* und *Maßstab*, an dem Maximen zu beurteilen bzw. zu überprüfen sind.

Dieses Kriterium kann nicht empirisch sein, sondern muß *aus der reinen Vernunft* als solcher kommen. In der ersten Kritik (KpV) zeigte KANT, daß die Vernunft als *theoretische Vernunft* unserem Erkennen *regulative Ideen* der Totalität vorgibt (3.1.2). Wenn *reine Vernunft praktisch* wird, muß sie unserem Handeln ebenfalls eine Idee der Totalität vorgeben, allerdings keine theoretische, sondern eine praktische.

Wird die *reine Vernunft* praktisch, so muß sie der Praxis kategorisch normativ die Idee der *praktischen Totalität* vorgeben, d.h. die *Idee eines vernünftig gestalteten sozialen Systems von Personen*. In diesem Sinne verpflichtet der Vernunftimperativ kategorisch, die *Maximen des Handelns an dieser Idee zu überprüfen*. Ich soll also nur nach solchen Maximen handeln, die als *allgemeine Gesetze eines vernünftig gestalteten Systems von Personen möglich* sind. Meine Handlungsmaximen sollen in diesem Sinne *verallgemeinbar, universalisierbar* sein. Erst auf Grund der Überprüfung an diesem Kriterium werden Maximen zu *praktischen bzw. moralischen Gesetzen*.

Maximen sind, wie wir sahen, zunächst bloß empirisch-subjektive praktische Grundsätze und die in den Maximen enthaltene Idee der Gestaltung menschlicher Gemeinschaft ist zunächst bloß eine subjektive Idee, die von subjektiven Interessen und Präferenzen abhängt. Jetzt aber geht es darum, diese subjektiven Grundsätze am *objektiven Vernunftkriterium* zu überprüfen, sie also zu *reinen* von bloß subjektiven Interessen und Präferenzen, um jenen objektiven Standpunkt zu erreichen, der für jedes Vernunftwesen gültig ist. Erst durch diese Überprüfung werden Maximen praktische Gesetze.

(2.3) *Die moralische Überlegung*. Stehe ich in einer konkreten Situation vor der Frage, »Was soll ich tun?«, »Wie soll ich handeln?«, so ergibt sich also folgende *Grundstruktur* der moralischen Überlegung:

- Ich führe mir zunächst die verschiedenen *Handlungsmöglichkeiten* vor Augen, zwischen denen ich zu entscheiden habe.

- In der zweiten, schwächeren Form der Maximenüberprüfung geht es um die Frage, ob man die Maxime als allgemeines Gesetz widerspruchlos wollen könne. Hier geht es nicht um logisch-widerspruchsfreies Denken-Können, sondern um ein Nicht-wollen-Können auf Grund von Vernunftgründen.
- Zur Illustration bringt KANT das Beispiel der Kulturunwilligkeit (GMS BA 55). Jemand zieht es vor, »lieber dem Vergnügen nachzuhangen, als sich mit Erweiterung und Verbesserung seiner glücklichen Naturanlagen zu bemühen«. Wohl können wir uns eine Welt logisch-widerspruchsfrei denken, in welcher alle nach dieser Maxime handeln. Wir können aber Vernunftgründe geltend machen, die uns nötigen, einen Zustand abzulehnen, in welchem diese Maxime allgemeines Gesetz ist. Wir können also einen solchen Weltzustand nicht widerspruchlos wollen.

- (4) Damit haben wir die *Grundformel* des Kategorischen Imperativs rekonstruiert, der in der Ethik KANTS als *Moralprinzip* und *Sittengesetz* fungiert. Sie lautet:
- Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne. (KpV A 54)
- Wir sehen: Die Grundformel des Kategorischen Imperativs enthält keinen bestimmten sittlichen Inhalt, sondern setzt lediglich die *Form des allgemeinen Gesetzes* als Kriterium der Beurteilung von Maximen fest. Diese *Vernunftform* der Universalisierbarkeit ist der eigentliche *reine Kern* der moralischen Motivation. KANT erläutert den Kategorischen Imperativ folgendermaßen:

Die praktische Regel ist also unbedingt, mithin, als kategorischer Satz, a priori vorgestellt, wodurch der Wille schlechterdings und unmittelbar (durch die praktische Regel selbst, die also hier Gesetz ist) objektiv bestimmt wird. Denn reine, an sich praktische Vernunft ist hier unmittelbar gesetzgebend. Der Wille wird als unabhängig von empirischen Bedingungen, mithin, als reiner Wille, durch die bloße Form des Gesetzes als bestimmt gedacht, und dieser Bestimmungsgrund als die oberste Bedingung aller Maximen angesehen. (KpV A 55)

- KANT verdeutlicht die Grundformel des Kategorischen Imperativs durch die sogenannte *Naturgesetzformel*. Sie lautet:
- Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte. (GMS BA 52)

In der Formel geht es um eine Analogie zwischen dem (durch Praxis zu gestaltenden) System von Personen und dem System der Natur. Das System der Natur ist durch allgemeine Naturgesetze bestimmt und geordnet. Das System der Personen soll durch Praxis vernünftig bestimmt und geordnet werden. Wir sollten also so handeln, daß die Maximen unseres Handelns im vernünftig geordneten System von Personen in ähnlicher Weise als Gesetze fungieren könnten, wie die Naturgesetze in der Natur.

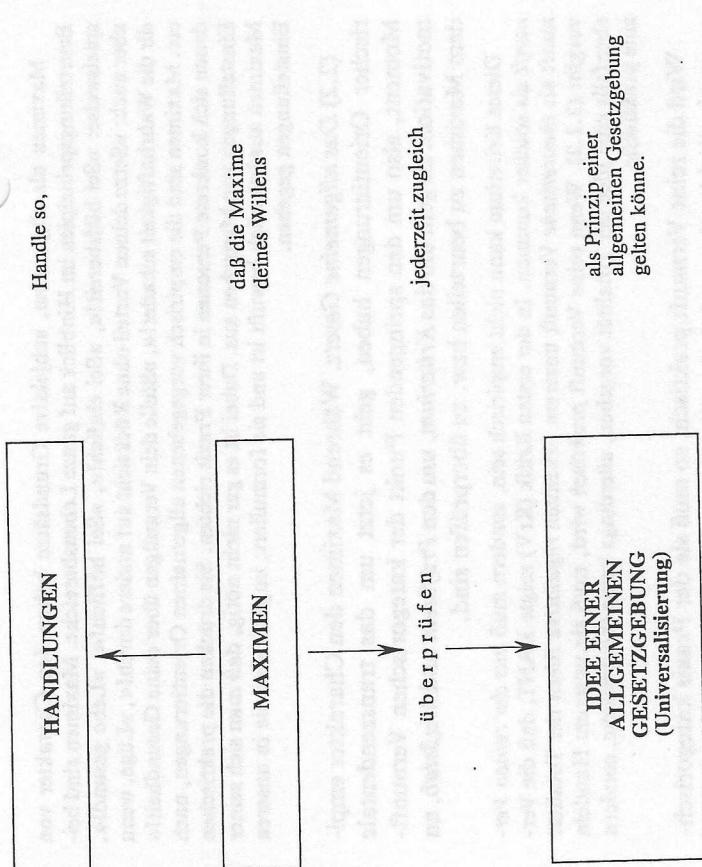


Abb. 6: Der Kategorische Imperativ

- Ich frage mich dann, welche *Handlungsmaximen* den einzelnen Handlungsmöglichkeiten zugrunde liegen.
- Ich überprüfe diese Handlungsmaximen an der *Idee des allgemeinen Gesetzes* und sehe, daß ich nur jene Handlungsmöglichkeit wählen darf, die dieser Überprüfung standhält.

- (3) KANT präzisiert die Maximenüberprüfung, indem er *zwei Formen* unterscheidet, eine strengere und eine schwächere (vgl. HÖFFE 1983, 190–196).

- In der ersten, strengeren, geht es um die Frage, ob sich die Maxime als allgemeines Gesetz widerspruchsfrei denken läßt. Das Kriterium hat hier also *logischen Charakter*.
- KANT illustriert diese Form der Überprüfung am Beispiel des falschen Versprechens (GMS BA 54 f.). Ein Versprechen ist eine Selbstverpflichtung. Ein bewußt falsches Versprechen bedeutet, daß man eine Verpflichtung zugleich eingeholt und nicht eingeholt. Eine Maxime, welche falsche Versprechen erlaubt, läßt sich also nicht widerspruchsfrei als allgemeines Gesetz denken. Sie erweist sich insofern als eine unmoralische Maxime.

Soweit die hypothetische Rekonstruktion. Ist ihr Resultat tatsächlich der Fall? Wird Transzendentialität als reine Vernunft praktisch? KANT nennt das Bewußtsein des Kategorischen Imperativs als Moralprinzip ein *Faktum der Vernunft*, »weil es sich für sich selbst uns aufdringt«, und zwar »das einzige Faktum der reinen Vernunft«, »die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend (sic volo, sic jubeo [= so will ich, so befiehle ich]) ankündigt« (KpV A 56). Er will damit sagen, daß hier der einzige Punkt ist, an welchem Transzendentialität gewissermaßen erfahrbar wird, da sie sich im Bewußtsein (Gewissen!) »aufdringt«, gebietend »ankündigt« und *Achtung* fordert.

Das vorher genannte Faktum ist unleugbar. Man darf nur das Urteil zergliefern, welches die Menschen über die Gesetzmäßigkeit [= Gesetzmäßigkeit] ihrer Handlungen fällen: so wird man jederzeit finden, daß, was auch die Neigung dazwischen sprechen mag, ihre Vernunft dennoch, unbestechlich und durch sich selbst gezwungen, die Maxime des Willens bei einer Handlung jederzeit an den reinen Willen halte, d. i. an sich selbst, indem sie sich als a priori praktisch betrachtet. Dieses Prinzip der Sittlichkeit nun, eben um der Allgemeinheit der Gesetzgebung willen, die es zum formalen, obersten Bestimmungsgrunde des Willens, unangesehen aller subjektiven Verschiedenheiten desselben, macht, erklärt die Vernunft zugleich zu einem Gesetze für alle vernünftigen Wesen, sofern sie überhaupt einen Willen [...] haben. (KpV A 56f.)

Nach KANT ist es offenkundig, daß sich der Gesichtspunkt der Universalisierung bzw. der Überprüfung unserer Maximen an der Form des allgemeinen Gesetzes in allen moralischen Urteilen als der Springende Punkt der Moraltätsbewandlung erweisen läßt. Die Frage: Ist das moralisch? läßt sich also nach KANT immer interpretieren als die Frage: Kann ich wollen, daß alle so handeln wie ich jetzt?, bzw.: Ist meine Handlungsmaxime als allgemeines Gesetz möglich? – Wir weisen darauf hin, daß auch die *Goldene Regel* (I 1,5), das interkulturell wohl verbreitetste Moralprinzip, und das biblische Gebot der *Nächstenliebe* den formalen Gesichtspunkt der Universalisierung (in der Form der Reziprozität) als springenden Punkt der Moraltätsbewandlung betonen, zumindest wenn man sie als kategorische Imperative und nicht bloß als empirische Ratschläge der Klugheit interpretiert.

KANT behauptet damit folgendes: Es gibt ein allgemeinemenschliches, für alle Vernunftwesen *a priori* gültiges Sittengesetz (Moralprinzip), das sich in jeder subjektiven praktischen Vernunft (= in jedem Gewissen) kategorisch verpflichtend bekundet, also durch keine empirische Motivation (Lust-Unlust) instrumentalisiert ist. Was in diesem Sittengesetz moralisch motiviert, ist nicht ein bestimmter Inhalt, sondern allein die Vernunftform des allgemeinen Gesetzes. Wir sprechen insofern vom *Formalismus* der Ethik KANTS.

### 3.2.2 Die Person als Zweck an sich selbst

Wir rekonstruierten die Grundformel des Kategorischen Imperativs.

Sie zeigt, daß der Kern der Vernunftmotivation (im Unterschied zur Lust-Unlust-Motivation) in der *Form des allgemeinen Gesetzes* besteht, an der wir unsere Maximen zu überprüfen haben. Damit ist die *formale* Bewandtnis des kategorischen *Pflichtcharakters* des Moralischen erklärt.

Die Bestimmung des Kategorischen Imperativs als Moralprinzip ist jedoch mit diesem Aufweis noch nicht abgeschlossen. Zum Begriff des Moralischen gehört nicht nur der Gesichtspunkt der Pflicht als solcher, sondern auch der Gesichtspunkt des Zwecks der *Praxis*. Dem Willen, der das Handeln bewirkt, ist es wesentlich, daß er etwas bezweckt, sich auf etwas richtet, etwas erstrebt. Er intendiert ein *Ziel*, ein *Objekt*, ein *Gut*, ein *Worum-wollen*.

Oft werden in der Ethik drei Grundsaspekte unterschieden, die in den verschiedenen ethischen Systemen zu unterschiedlichen Schwerpunktbildungen führten: *Pflichten*, *Güter* und *Tugenden*. Im Sinne der Schwerpunktbildungen spricht man häufig von Pflichtenethik, Güterethik und Tugendethik. Eine systematische Ethik sollte alle drei Grundsaspekte umfassen und aufeinander beziehen. Auf die Tugenden, also die sittlichen Haltungen, werden wir später zu sprechen kommen.

Der Gesichtspunkt des Zweckes führt in folgende Fragestellung: Soll das Moralprinzip *rein* sein, so muß der reinen, formal bestimmten Pflichtbewandtnis ein ebenso reiner Zweck entsprechen. Dieser Zweck (Ziel, Objekt, Gut, Worum-wollen) muß sich also aus der *reinen Vernunft* als solcher ergeben. Er muß sich insofern prinzipiell unterscheiden von den empirischen Zwecken der Lust-Unlust-Motivation, um welche es im Konsequentialismus (2.5.1) der empiristischen Ethik geht. Als Korrelat der kategorischen Pflicht muß der Zweck der Moralität ein *unbedingter, absoluter Zweck* und insofern *höchstes Gut* sein. Zugleich muß dieser Vernunftzweck für alle vernünftigen Wesen *a priori objektiv-notwendig* sein. Nun weist KANT folgendes auf: Alle Zwecke, die wir uns *empirisch* (im Rahmen der Lust-Unlust-Motivation) setzen, sind immer nur *relative* Zwecke,

denn nur bloß ihr Verhältnis auf ein besonders geartetes Begehrungsvermögen des Subjekts gibt ihnen den Wert, der daher keine allgemeine, für alle vernünftigen Wesen, und auch nicht für jedes Wollen gültige und notwendige Prinzipien, d. i. praktische Gesetze, an die Hand geben kann. (GMS BA 64)

Diese empirisch-relativen Zwecke sind also prinzipiell immer nur *Mittel* zur Befriedigung subjektiver Bedürfnisse, die ihrerseits den Charakter der Beliebigkeit haben. KANT nennt diese empirisch-relativen Zwecke, die in der bloßen Mittelbewandtnis aufgehen, *Sachen*. Ihr Wert läßt sich als *Preis* festsetzen und mit dem Wert anderer Sachen vergleichen. Sachen

sind durch andere Sachen ersetzbar, man kann sie tauschen, kaufen, verkaufen etc. Das heißt: Im Bereich der empirischen (hedonistischen) Teleologie gibt es keinen absoluten Zweck, der als Korrelat der kategorischen Pflicht in Frage kommt. Gäbe es nur diese sachhaften, relativen Zwecke, die immer bloß Mittel sind, so wäre der Kategorische Imperativ *ziel- und zwecklos*. Sein kategorischer Anspruch hätte in einer Welt, in der es bloß Sachen gibt, schlechthin keinen Sinn. Damit stellt sich die Frage: *Gibt es einen absoluten Zweck*, d. h. etwas, was nicht bloß Sache ist, was also nicht auf den Nenner des Preises gebracht werden kann und sich seinem Begriff nach weigert, bloß Mittel zu sein, weil »sein Dasein an sich selbst einen absoluten Wert hat« (GMS BA 64)?

Nun sage ich: der Mensch, und überhaupt jedes vernünftige Wesen, *existiert* als Zweck an sich selbst, *nicht bloß als Mittel* zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muß in allen seinen, sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit *zugleich* als Zweck betrachtet werden. [...] Die Wesen, deren Dasein zwar nicht auf unserem Willen, sondern der Natur beruht, haben dennoch, wenn sie vernunftlose Wesen sind, nur einen relativen Wert, als Mittel, und heißen daher *Sachen*, dagegen vernünftige Wesen *Personen* genannt werden, weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst, d. i. als etwas, das nicht bloß als Mittel gebraucht werden darf, auszeichnet [...]. Dies sind also nicht bloß subjektive Zwecke, deren Existenz, als Wirkung unserer Handlung, *für uns* einen Wert hat, sondern *objektive* Zwecke, d. i. Dinge, deren Dasein an sich selbst Zweck ist, und zwar ein solcher, an dessen Statt kein anderer Zweck gesetzt werden kann, dem sie bloß als Mittel zu Diensten stehen sollten [...]. (GMS BA 64 f.)

Inwiefern aber ist die menschliche Person keine Sache, sondern Zweck an sich selbst? Genau insofern, als in ihr *reine Vernunft praktisch werden kann*. In diesem »Faktum der Vernunft« erweist sich die Person als ein Vernunftwesen, das sich *selbst bestimmen kann*, indem es sich selbst das Gesetz des Handelns (das Sittengesetz) gibt. Im Praktisch-Werden reiner Vernunft aus sich selbst zeigt sich die *Autonomie* (gr. *autós* = selbst, *nómos* = Gesetz) der Person, die moralische *Selbstgesetzgebung*, in welcher die Person sich selbst (d. h. ihre eigene Moralität) zum Zweck zu machen vermag. Die Person »verhält« sich also nicht bloß wie eine Sache im Gefüge naturkausaler Determinismen und relativer Zwecke, sondern sie setzt sich im Faktum der Vernunft autonom als Zweck an sich selbst. Wenn aber *ich* mich in diesem Sinn als Person und Selbstzweck weiß, dann weiß ich zugleich auch *alle anderen Menschen* als Personen, als mir gleiche Vernunftwesen und Zwecke an sich selbst.

So wird das Gesetz, welches vom kategorischen Imperativ der Prüfung von Maximen zugrunde gelegt wird, sowohl vom absoluten Grund für den absoluten Selbstwert der Person erkannt. Diese macht den Imperativ dadurch *wirklich*, daß sie sich in einer »inneren« Handlung der Einnahme des Standes des Gesetzgebers selbst unter seine imperativische Forderung stellt. Indem sie in

dieser Handlung einen Stand des Gesetzgebers einnimmt, macht sich die Person zum Selbstzweck und stellt sich und andere zugleich auch unter den Imperativ, handelnd diesem Selbstzweckcharakter gerecht zu werden. [...] Als Vergegenwärtigung des Imperativs erweise ich mich als Person, die den Charakter des Selbst-Zwecks hat. Ich vergegenwärtige die imperativische Forderung, in meinem Handeln meiner eigenen Personalität und derjenigen der anderen gerecht zu werden. (KAULBACH 1988, 76)

Mit der Selbstzweckhaftigkeit der Person als absolutem und objektivem Zweck erhält der Kategorische Imperativ einen *teleologischen Gehalt*, allerdings keinen empirischen, sondern einen apriorischen. Die Grundformel (3.2.1) kann weiterbestimmt werden zur *Selbstzweckformel* des Kategorischen Imperativs. Sie lautet:

Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst. (GMS BA 66 f.)

In der Grundformel bildete die Form des allgemeinen Gesetzes das *formale Kriterium* der Maximenüberprüfung. Die Selbstzweckformel bringt den *teleologischen* Gesichtspunkt ins Spiel, um den es in der Universalisierung geht: Ob eine Maxime als allgemeines Gesetz moralisch möglich ist, hängt davon ab, ob ihre allgemeine Befolgung die Selbstzweckhaftigkeit jeder betroffenen menschlichen Person anerkennt bzw. fördert. Die praktische Idee eines vernünftig gestalteten Systems von Personen wird weiterbestimmt durch den Gesichtspunkt der Unverfügbarkeit der menschlichen Person als Selbstzweck.

Erinnern wir uns an die beiden Formen der Maximenüberprüfung, an das *Nicht-denken-Können* und das *Nicht-wollen-Können* (3.2.1)! Die Weiterbestimmung des Kategorischen Imperativs durch die Selbstzweckformel zeigt, daß die Maximen, die wir nicht widerspruchsfrei als allgemeine Gesetze *denken* können, letztlich immer zulassen, Personen bloß als Mittel zu gebrauchen. Wir sehen, daß der läugenhafte Versprecher »sich eines anderen Menschen *bloß als Mittels* bedienen will, ohne daß dieser zugleich den Zweck in sich enthalte« (GMS BA 67f.). Die Vernunftgründe, auf Grund derer wir bestimmte Maximen nicht als allgemeine Gesetze *wollen* können, lassen sich von der Selbstzweckhaftigkeit der Person her präzisieren. Der Kulturunwillige vernachlässigt die in der Person gegebenen »Anlagen zu größerer Vollkommenheit« und behindert insofern die »Menschheit in unserer Person, als Zweck an sich selbst« (GMS BA 68).

Zur Verdeutlichung der Selbstzweckformel noch einige Hinweise:

- Wenn die Selbstzweckformel gebietet, die Menschheit *in der eigenen Person* sowie *in der Person eines jeden andern* immer zugleich als Zweck und nie bloß als Mittel zu gebrauchen, so ist damit gesagt, daß es sowohl *Pflichten gegen sich selbst* als auch *Pflichten gegenüber anderen* gibt.

Beide Klassen von Pflichten ergeben sich aus der Selbstzweckhaftigkeit der Person. Wir werden sehen, daß KANT seine Tugendlehre auf dem Begriff von Zwecken, die an sich Pflichten sind, aufbaut. Dabei ordnet er die Pflichten gegen sich selbst dem Zweck eigene Vollkommenheit und die Pflichten gegen andere dem Zweck fremde Glückseligkeit zu (MST A 7-18).

- Die Forderung, Personen jederzeit zugleich als Zweck und niemals bloß als Mittel zu gebrauchen, schließt nicht aus, daß Personen auch als Mittel gebraucht werden können, wohl aber, daß sie bloß als Mittel gebraucht werden.
- Die Selbstzweckbewandtnis ergibt sich nicht aus dem Menschsein als biologisch-animalischer Spezies, sondern aus der Autonomie der Person, also aus dem Praktisch-Werden reiner Vernunft. Nun aber ist Transzendentalität nur wirklich, sofern sie leibhaftig da ist.

Darum ist das Naturwesen Mensch mit seiner ganzen biologisch-empirischen Bestimmtheit als Bedürfniswesen in diese Selbstzweckbewandtnis der Person einbezogen, allerdings in Hinordnung auf die moralische Autonomie. Darum ist es Pflicht des Menschen (gegen sich selbst), die eigenen Naturanlagen zu kultivieren, »um der Menschheit, die in ihm wohnt, würdig zu sein« (MST A 15), und es ist Pflicht (gegenüber anderen), hilfsbereit zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse beizutragen, damit es ihnen möglich wird, in Autonomie zu existieren.

Auf diesem Hintergrund wird deutlich, was KANT meint, wenn er von der Würde der menschlichen Person spricht:

Im Reiche der Zwecke hat alles entweder einen Preis, oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als Äquivalent, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde. Was sich auf die allgemeinen menschlichen Neigungen und Bedürfnisse bezieht, hat einen Marktpreis; das, was, auch ohne ein Bedürfnis vorauszusetzen, einem gewissen Geschmacke [...] gemäß ist, einen Affektionspreis; das aber, was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst sein kann, hat nicht bloß einen relativen Wert, d. i. einen Preis, sondern einen inneren Wert, d. i. Würde. Nun ist Moralität die Bedingung, unter der allein ein vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst sein kann [...]. Also ist Stütlichkeit und die Menschheit, sofern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat. (GMS BA 77)

Die Rede vom inneren, absoluten Wert und der Würde der menschlichen Person gründet also darin, daß der Mensch in jener transzendentalen Differenz steht, welche Autonomie im Sinne moralischer Selbstgesetzgebung und Selbstzweckhaftigkeit ermöglicht. Damit unterscheidet sich

die Person prinzipiell von allen anderen Wesen des Universums, die letztlich in naturkausalen Bestimmungen aufgehen und sich nicht autonom als Zwecke an sich selbst bestimmen können.

### 3.2.3 Das Reich der Zwecke

Die Selbstzweckformel und der Begriff der Autonomie ermöglichen eine vierte, definitive Fassung des Kategorischen Imperativs als Moralprinzip. Sie besteht darin, daß die Idee eines vernünftig gestalteten sozialen Systems von Personen (3.2.1) weiterbestimmt wird zur Idee eines »Reichs der Zwecke«. Wenn jede Person als Zweck an sich selbst autonoma, also der Selbstgesetzgebung fähig ist, dann soll die Gemeinschaft der Personen auf allgemeinen Gesetzen beruhen, die sich die Personen in Autonomie selbst geben, indem sie sich als Zwecke an sich selbst anerkennen.

Ich versteh aber unter einem Reiche die systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze. Weil nun Gesetze die Zwecke ihrer allgemeinen Gültigkeit nach bestimmten, so wird, wenn man von dem persönlichen Unterschiede vernünftiger Wesen, insgleichen allem Inhalte ihrer Privatzwecke abstrahiert, ein Ganzes aller Zwecke (sowohl der vernünftigen Wesen als Zwecke an sich, als auch der eigenen Zwecke, die ein jedes sich selbst setzen mag), in systematischer Verknüpfung, d. i. ein Reich der Zwecke gedacht werden können, welches nach obigen Prinzipien möglich ist. (GMS BA 74)

KANT entwickelt damit die Idee einer moralischen Gemeinschaft. Dabei sind drei Dinge ausschlaggebend:

- Im Sinne der moralischen Autonomie überprüft jede Person ihre Maximen an der Form des allgemeinen Gesetzes und bestimmt sich selbst durch überprüfte Maximen, d. h. durch praktische Gesetze, die ihrem Anspruch nach allgemein und objektiv sind.
- In dieser Maximenüberprüfung anerkennt jede Person sich selbst und jede andere als Zweck an sich selbst und damit als mit-gesetzgebend. Darum können nur solche praktischen Gesetze zugelassen werden, denen jede betroffene Person vernünftigerweise zustimmen könnte, d. h. die aus der Autonomie einer jeden Person resultieren könnten. Maximen, für welche das nicht zutrifft, wären solche, in denen Personen bloß als Mittel gebraucht würden. Sie sind als praktische Gesetze unmöglich.
- Diese gemeinschaftlichen praktischen Gesetze sind so zu konkretisieren, daß »ein Ganzes aller Zwecke« in systematischer Verknüpfung möglich wird.

Die Idee eines Reichs der Zwecke hat den Charakter einer regulativen Idee, eines »Ideals«, das uns bei der Überprüfung unserer Maximen leiten soll. Damit erhält der Kategorische Imperativ die Bedeutung eines *Gerechtigkeitsprinzips*. Auf Grund der Autonomie und Selbstzweckhaftigkeit der Personen ergibt sich die regulative Idee einer moralischen Gemeinschaft. Überprüfen wir unsere Handlungsmaximen an dieser Idee, so können nur *konsensfähige* Maximen dem Kriterium der Universalisierung genügen. Praktische (moralische) Gesetze müssen also so sein, daß sie für alle Betroffenen *distributiv vorteilhaft* (vgl. 2.4.3) sind, d. h. die Interessen jeder betroffenen Person berücksichtigen. Wir dürfen also nur nach solchen Maximen handeln, die sich in der Überprüfung an der Idee des Reiches der Zwecke als *gerecht* erwiesen haben.

Wir sahen, daß das Gerechtigkeitsmotiv im alltäglichen Vorverständnis des Moralischen eine wichtige Rolle spielt (1.1.5). Am Beispiel HUMES zeigten wir, wie schwierig es für eine empiristische Ethik ist, den distributiven Gerechtigkeitsaspekt stringent zu begründen (2.4.3). Die Utilitarismusdiskussion machte deutlich, daß der Utilitaristischer Basis sein Sozialprinzip letztlich immer nur im Sinne einer Nutzensumme bzw. eines Durchschnittsnutzens präzisieren kann, aber gerade nicht im Sinne distributiver, sozialer Gerechtigkeit (2.5.2). Der Aufweis der moralischen Verbindlichkeit distributiver Gerechtigkeit ist nur auf Grund eines nicht-empirischen, transzendentalen Kriteriums möglich.

Nun folgt hieraus unstrittig: daß jedes vernünftige Wesen, als Zweck an sich selbst, sich in Ansehung aller Gesetze, denen es nur immer unterworfen sein mag, zugleich als allgemein gesetzgebend müsse ansehen können, weil eben diese Schicklichkeit seiner Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung es als Zweck an sich selbst auszeichnet, imgleichen, daß dieses seine Würde (Prätogativ) vor allen bloßen Naturwesen es mit sich bringe, seine Maximen jederzeit aus dem Gesichtspunkte seiner selbst, zugleich aber auch jedes andern vernünftigen als gesetzgebenden Wesens (die darum auch Personen helfen), nehmen zu müssen. Nun ist auf solche Weise eine Welt vernünftiger Wesen (mundus intelligibilis) als ein Reich der Zwecke möglich, und zwar durch die eigene Gesetzgebung aller Personen als Glieder. (GMS BA 83)

Unter Berücksichtigung der Idee eines Reichs der Zwecke erhält der Kategorische Imperativ folgende Fassung:

Demnach muß ein jedes vernünftige Wesen so handeln, als ob es durch seine Maximen jederzeit ein gesetzgebendes Glied im allgemeinen Reich der Zwecke wäre. Das formale Prinzip dieser Maximen ist: handle so, als ob deine Maxime zugleich zum allgemeinen Gesetze (aller vernünftigen Wesen) dienen sollte. (GMS BA 83 f.)

Damit überblicken wir das Moralprinzip in jener Differenzierung, in der es sich im Kategorischen Imperativ KANTS darstellt. Das reine Vernunftkriterium der Grundformel (die Form des allgemeinen Gesetzes) wäre. Das formale Prinzip dieser Maximen ist: handle so, als ob der Person als absolutem Zweck (Zweck an sich selbst) und führte schließlich zur

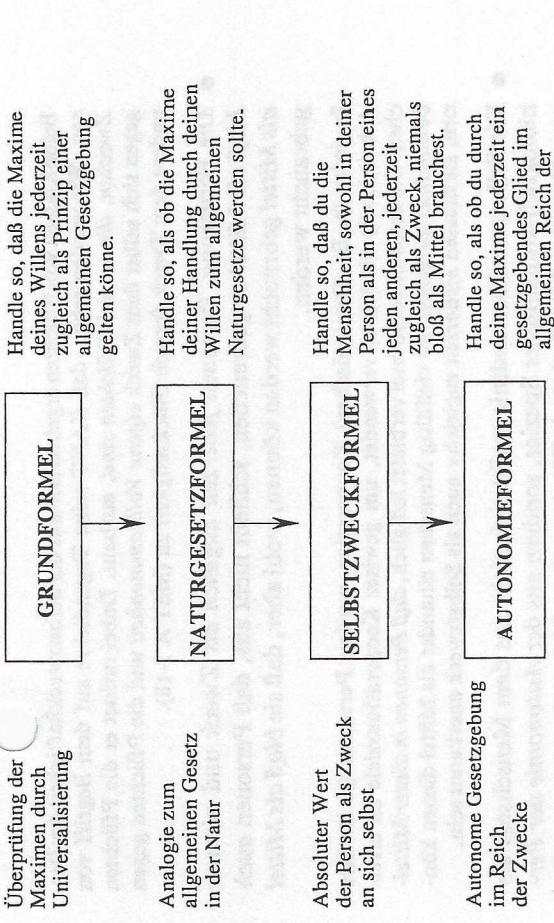


Abb. 7: Die Formulierungen des Kategorischen Imperativs

Idee des Reichs der Zwecke als der moralischen Gemeinschaft autonomer Personen. Nach KANT ist mit dieser Vermittlung folgendes geleistet:

- Die moralische Motivation als reine Vernunftmotivation (Praktisch-Werden reiner Vernunft aus sich selbst) wird klar abgegrenzt gegen die empirische Lust-Unlust-Motivation.
- Die eigenständige Bedeutung des Moralischen wird präzise herausgearbeitet und begrifflich bestimmt.
- Es wird ein Moralprinzip aufgewiesen, das in seiner Differenziertheit eine tragfähige Basis der moralischen Argumentation bildet.
- Dieses Moralprinzip ist zugleich Gerechtigkeitsprinzip. Es fordert, daß praktische Handlungsgesetze für alle Betroffenen distributiv verteilhaft bzw. konsentfähig sein müssen.

Dabei ist an folgendes zu erinnern: Der Kategorische Imperativ ist nicht in dem Sinne Moralprinzip, daß *aus ihm* Maximen und Regeln *abgeleitet* werden könnten, sondern insofern, als er angibt, *wie Maximen überprüft werden müssen*, damit sie den Charakter moralischer Gesetze erhalten.

### 3.2.4 Antithesen

Wir sahen (3.2.1), daß eine transzendentalphilosophische Grundlegung der Ethik *zwei prinzipiell verschiedene Motivationstypen* unterscheiden muß, die empirische Motivation aus Neigung und die Vernunftmoti-

*vation aus Pflicht.* Wir wollen im folgenden die Differenz beider genauer charakterisieren, indem wir auf die von KANT erörterten *Antithesen der Motivation* eingehen.

(1) Die Antithese *material-formal*. In jeder *Neigungsmotivation* motiviert ein bestimmter empirischer Inhalt, eine bestimmte *Materie*. Letztlich geht es dabei immer um Lustgewinn und Unlustvermeidung. Diese Materie hängt von der subjektiven Bedürfniskonstellation des Individuums ab. Insofern sind Neigungsmotivationen *material* im Sinne der Lust-Unlust-Motivation. – Die *Pflichtmotivation* als *Vernunftmotivation* besitzt keine derartige empirische Materie. Sie verheißt weder Vorteil noch Nachteil. Was in ihr motiviert, ist ausschließlich die *reine Vernunftform* als solche, also die *Form des allgemeinen Gesetzes*. Sie ist also *formal*.

Imperative können zumeist in beiden Weisen interpretiert werden, haben aber dann eine jeweils andere Bedeutung. Nehmen wir als Beispiel den Imperativ »Du sollst nicht stehlen!« Interpretiere ich ihn *material*, so könnte ich ihn etwa begründen durch das Sprichwort »Diebe haben kurze Beine« oder durch die Überlegung, daß die Destabilisierung dieses Imperativs durch meinen Diebstahl letztlich *auch mein Eigentum gefährden* könnte. Diese Interpretation bleibt im Rahmen der Lust-Unlust-Motivation. Ich bejahe den Imperativ, weil ich die Nachteile des Erwischwerdens, der Strafe und eventuell auch des selbst Bestohlen-Werdens vermeiden möchte. Der Imperativ ist in dieser Interpretation ein Ratschlag der Klugheit, aber kein moralisches Gesetz. Unterlasse ich das Stehlen nur aus diesen Gründen, dann bin ich nicht moralisch motiviert. – Interpretiere ich diesen Imperativ *formal*, so könnte ich ihn etwa folgendermaßen begründen: Ich könnte aufweisen, daß das Eigentumsrecht mit der Selbstzweckhaftigkeit der Person zu tun hat und der Dieb den Bestohlenen bloß als Mittel zu seinen Zwecken gebraucht; daß also eine Maxime, die den Diebstahl erlaubt, unmöglich ein allgemeines Gesetz im Reich der Zwecke sein kann; ganz abgesehen davon, daß ich eine derartige Maxime gar nicht widerspruchsfrei als allgemeines Gesetz denken könnte. Bejahe ich den Imperativ aus derartigen Gründen, so bin ich nicht empirisch (Lust-Unlust-Motivation) durch Vorteil oder Nachteil motiviert, sondern aus reiner Vernunft bzw. durch die Form des allgemeinen Gesetzes. In diesem Fall ist der Imperativ ein moralisches Gesetz, also ein kategorischer Imperativ.

(2) Die Antithese *subjektiv-objektiv*. Neigungen motivieren *subjektiv*, denn ihr Grund ist das »besonders geartete Begehrungsvermögen des Subjekts« (GMS BA 64), das befriedigt werden soll. Das letztlich bestimmende Prinzip der subjektiven Motivation ist nach KANT das (hedonistische) *Prinzip der Selbstliebe*. Insofern geht es in der subjektiven Motivation um die je-eigenen Wünsche, Bedürfnisse, Interessen und Präferenzen. KANT bezweifelt nicht, daß es für den Menschen als Bedürfniswesen erlaubt, ratsam und klug ist, dieses subjektive Glück anzustreben. Er bestreitet allerdings, daß diese subjektive Motivation als solche auch schon moralisch ist und daß die Maximen der subjektiven Motivation den

Charakter moralischer Gesetze haben. – In der *moralischen Motivation* geht es um den Geschichtspunkt der *objektiven Notwendigkeit*, der mit der Form des allgemeinen Gesetzes als Kriterium der Maximientüberprüfung ins Spiel kommt. In der Moralität motivieren also gerade nicht die subjektiven Wünsche, Bedürfnisse, Interessen und Präferenzen, sondern der Idee des Rechts der Zwecke orientierte Standpunkt der *Objektivität*, der an der Idee des Rechts der Zwecke orientierte Standpunkt der *Unparteilichkeit*.

Glücklich zu sein, ist notwendig das Verlangen jedes vernünftigen aber endlichen Wesens, und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens. Denn die Zufriedenheit mit seinem ganzen Dasein ist nicht etwa ein ursprünglicher Besitz, und eine Seligkeit, welche ein Bewußtsein seiner unabhängigen Selbstgenügsamkeit voraussetzen würde, sondern ein durch [...] Aber eben darum, weil dieser materiale Bestimmungsgrund von dem Subjekt bloß empirisch erkannt werden kann, ist es unmöglich, diese Aufgabe als ein Gesetz zu betrachten, weil dieses als objektiv in allen Fällen und für alle vernünftigen Wesen eben denselben Bestimmungsgrund des Willens enthalten müsse. (KpV A 45f.)

Wir sahen, wie sich HUME (2.4.2) im Rahmen seines empiristischen Ansatzes bemühte, mittels der Sympathietheorie diesen moralischen Standpunkt der Objektivität zu erreichen. Aber letztlich ist auch das sympathetisch vermittelte *moralische Gefühl* ein Zeichen der subjektiven Lust-Unlust-Motivation stehender empirischer Affekt. Analoges gilt, wenn (z. B. bei A. SCHOPENHAUER, 1788–1860) das *Mitleid* zum springenden Punkt der Moral gemacht wird. Auch das Mitleid ist letztlich ein subjektiver, empirischer Affekt und erreicht gerade nicht den *reinen Standpunkt unparteilicher Objektivität und Gerechtigkeit*.

(3) Die Antithese *hypothetisch-kategorisch*. Ein *hypothetischer Imperativ* gebietet eine Handlung immer nur als *Mittel* zur Erreichung eines vorausgesetzten (*hypothesis* = gr. Voraussetzung) Zwecks; »die Handlung wird nicht schlechthin, sondern nur als Mittel zu einer anderen Absicht geboten« (GMS BA 43). Sind diese Voraussetzungen (Hypothesen) empirisch, so verweisen sie letztlich auf unsere empirisch-subjektive Bedürfnisstruktur und stehen in der Lust-Unlust-Motivation. – Ein *kategorischer Imperativ* »würde der sein, welcher eine Handlung als für sich selbst, ohne Beziehung auf einen anderen Zweck, als objektiv-notwendig vorsiebt« (GMS BA 39).

Hypothetische Imperative haben eine *Wenn-Dann-Struktur*, z. B. »Wenn du wohlhabend sein willst, dann spare«, »Wenn du gesund bleiben willst, dann treibe Sport!«, das Sprichwort »Mit dem Hut in der Hand kommt man durch das ganze Land« empfiehlt hypothetisch Höflichkeit. Alle Imperative im Rahmen eines Konsequentialismus (Teleologie), der an einem hedonistisch gefärbten Nutzenprinzip orientiert ist (vgl. 2.5.1), sind hypothetische Imperative. Ihnen fehlt prinzipiell jener Charakter der *Unbedingtheit* der *Pflichtbewandtnis*, der die Moralität kennzeichnet (vgl. 1.1.2 und 2.4.3).

Endlich gibt es einen Imperativ, der, ohne irgend eine andere Uch ein gewisses Verhalten zu erreichende Absicht als Bedingung zum Grunde zu legen, dieses Verhalten unmittelbar gebietet. Dieser Imperativ ist kategorisch. Er betrifft nicht die Materie der Handlung und das, was aus ihr erfolgen soll, sondern die Form und das Prinzip, woraus sie selbst folgt, und das Wesentlich-Gute derselben besteht in der Gesinnung, der Erfolg mag sein, welcher er wolle. Dieser Imperativ mag der der Sittlichkeit heißen. (GMS BA 43)

Wir werden allerdings zu zeigen suchen (3.2.5), daß es auch in der moralischen Motivation hypothetische (konsequentialistische, teleologische) Aspekte geben muß, freilich nur so, daß sie nicht mit dem kategorischen Anspruch des Moralprinzips kollidieren.

(4) Die Antithese *heteronom – autonom*. *Heteronomie* (gr. *heteros* = der andere, *nómos* = das Gesetz, insofern: Fremdgesetzgebung) kennzeichnet eine Motivation, in welcher das Gesetz des Handelns »von außen«, von anderem oder anderen kommt. Dagegen besagt *Autonomie* (3.2.2), daß sich der Handelnde selbst das Gesetz des Handelns gibt, dieses Gesetz also aus ihm selbst stammt. Im Kontext der Ethik KANTS erhält die Autonomie folgende Bedeutung:

- Im Fall der *Autonomie* geht es darum, daß im *Praktisch-Wenden reiner Vernunft aus sich selbst* (3.2) das vernunftsfähige Subjekt *sich selbst* das apriorische Sittengesetz (Kategorischer Imperativ) als Gesetz des Handelns gibt, sich also selbst bestimmt und sich damit als Zweck an sich selbst (3.2.2) setzt.
- Im Fall der *Heteronomie* geht es darum, daß das Handeln Resultat eines *empirisch-naturkausalen Wirkungszusammenhangs* ist (2.1). Das Gesetz des Handelns ist *vorgegebenes Naturgesetz*, das dann den Menschen ebenso determiniert wie die vormenschliche Natur. Die heteronome Motivation ist die Lust-Unlust-Motivation, die wir mit den Tieren gemeinsam haben.

In der Moraltät erweist sich das Subjekt als autonom und emanzipiert sich als Selbstzweck gegenüber der Heteronomie naturkausaler Determinismen. In dieser Möglichkeit der Autonomie gründet die *Würde* der menschlichen Person.

Hinter der heteronomen Motivation steht wieder das Prinzip der Selbstliebe, die im Sinne der Lust-Unlust-Motivation am subjektiven Vorteil oder Nachteil, etwa an Belohnung oder Bestrafung orientiert ist. Nur die autonome, in Funktion des Sittengesetzes stehende je-eigene Vernunftseinsicht in die objektive Notwendigkeit einer Maxime als moralisches Gesetz konstituiert Pflicht im strikten moralischen Sinne.

Wir sehen, daß alle vier Antithesen dasselbe Thema variiieren: die prinzipielle Differenz zwischen empirischer und moralischer Motivation. Gegenüber allen Spielarten empiristischer Ethik wird betont, daß sich die eigentliche Pointe der Moraltätsbewandtnis auf empiristischer Basis

nicht rekonstruieren läßt; sie kann nur begriffen werden als die praktische Seite der transzendentalen Differenz.

### 3.2.5 Konkretisierung des Moralprinzips

Häufig wurde gegen die transzendentalphilosophische Grundlegung der Ethik bei KANT behauptet, der Kategorische Imperativ als Moralprinzip sei auf Grund seines Formalismus wenig geeignet, in der lebensweltlichen Praxis konkrete Pflichten aufzuweisen; er leide als abstrakt bleibendes Prinzip an einem *Mangel an Konkretisierbarkeit*. Im folgenden wollen wir dazu einige Überlegungen anstellen (vgl. HÖFFE 1983, 186–196). Bei KANT betreffen Überlegungen dieser Art die *reine praktische Urteilstkraft* (KpV A 119–126):

Ob nun eine uns in der Sinnlichkeit mögliche Handlung der Fall sei, der unter der [praktischen] Regel [der Vernunft] stehe, oder nicht, dazu gehört praktische Urteilstkraft, wodurch dasjenige, was in der Regel allgemein (in abstracto) gesagt wurde, auf eine Handlung in concreto angewandt wird. (A 119)

KANT unterscheidet *Zwei Typen* von praktischen Normierungen:

- *Maximen* als allgemeine praktische Grundsätze haben den Charakter von *Beurteilungsprinzipien für ganze Lebensbereiche*. Darum kommt ihnen ein hoher Allgemeinheitsgrad zu.
- *Handlungsregeln* spezifizieren die Maximen im Hinblick auf bestimmte *Situationstypen*. Sie wenden Maximen auf konkrete *Handlungskontexte* an. Darum ist ihr Allgemeinheitsgrad geringer. Die Handlungsregeln stehen also zwischen den Maximen und der konkreten Handlungsentscheidung.

(1) *Maximen*. Die Ethik KANTS ist eine *Maximenethik*. Das Moralprinzip (Kategorischer Imperativ) fordert nicht, jede beliebige spezielle Handlungsregel an der Form des allgemeinen Gesetzes zu überprüfen, sondern es fordert diese Überprüfung *ausschließlich für Maximen*, also für *allgemeine (subjektive) praktische Grundsätze*. Darum verfehlt das folgende Beispiel das maximenhethische Anliegen KANTS:

Im Stadion einer Großstadt von mehreren Millionen Einwohnern findet am Freitagabend ein Fußballspiel zweier weltberühmter Mannschaften statt, das nicht im Fernsehen übertragen wird. Die Klasse aller zwölf- bis achtzigjährigen gesunden männlichen Einwohner (oder die überwiegende Zahl der Mitglieder dieser Klasse) möchte dieses Spiel gern sehen, und jeder hat die Möglichkeit, es zu besuchen. Nur ein Bruchteil von ihnen findet aber im Stadion Platz. Folgt daraus, daß keiner das Spiel besuchen darf? (RICKEN 1983, 100f.)

Die spezielle Handlungsregel, ein bedeutendes Match zu besuchen, hat nicht den Charakter einer Maxime. Maximen sind *allgemeine Beurtei-*

lungsprinzipien der Praxis, die für ganze Lebensbereiche Geltung haben und insofern als *Leiprinzipien der Lebensführung* dienen. Sie sind normative *Grundmuster*, die unabhängig von den besonderen Kontexten, etwa von wechselnden sozialen Gegebenheiten eine allgemeine praktische Orientierung bieten. Das Moralprinzip gebietet, daß wir diese grundlegenden Orientierungsprinzipien unseres Lebens, die wir uns subjektiv zu Grundsätzen der Praxis gesetzt haben, am Vernunftkriterium (Form des allgemeinen Gesetzes, Selbstzweckhaftigkeit jeder Person, Reich der Zwecke) überprüfen. Fällt diese Überprüfung positiv aus, so erweist sich die Maxime als ein *allgemeines, objektives, moralisches Gesetz* bzw. als ein *moralisches Prinzip*.

Auf der Ebene der moralischen Prinzipien, d. h. der überprüften und als universalisierbar erwiesenen Maximen, erledigt sich weitgehend das Problem des *ethischen Relativismus*. Wohl können Menschen (kulturell oder biographisch bedingt) sehr unterschiedliche moralische Überzeugungen haben. Die Divergenz dieser Überzeugungen betrifft jedoch selten die Prinzipien als solche, sondern meist deren Konkretisierung in Handlungsregeln. Darum sind Prinzipien wie z. B. die ehrwürdigen Gebote des Dekalogs (»Vater und Mutter ehren«, »Nicht morden!«, »Nicht ehebrechen!«, »Nicht stehlen!«, »Nicht lügen!«) in dieser ihrer Allgemeinheit weitgehend unumstritten und interkulturell anerkannt. Die Divergenz tritt zumeist erst dann auf, wenn Prinzipien dieser Art konkretisiert, also in Handlungsregeln auf bestimmte Kontexte und Situationstypen bezogen werden. Dabei ist stets zu bedenken, daß aus der Nicht-Befolgung einer Norm nicht auf deren Nicht-Anerkennung geschlossen werden darf; der schuldhaft Handelnde anerkennt die Norm, die er nicht befolgt.

(2) *Handlungsregeln*. In unserer Lebensführung haben wir immer schon unsere Maximen auf bestimmte Handlungskontexte und Situationstypen bezogen und in Handlungsregeln konkretisiert, an denen wir uns in der Praxis orientieren. Derartige Handlungsregeln entstehen also dadurch, daß wir den allgemeinen Gehalt unserer Maximen in den unterschiedlichen Situationsarten unserer Lebenswelt zu verwirklichen suchen. Haben wir unsere Maximen am Moralprinzip überprüft und sie als moralische Prinzipien erwiesen, so geht es darum, den verpflichtenden moralischen Gehalt dieser Prinzipien in den Kontext- und Situationstypen unserer lebensweltlichen Praxis zu bewahren. Die Handlungsregeln, die sich daraus ergeben, erhalten dann den Charakter *moralischer Regeln* bzw. *spezieller moralischer Gesetze*. Ihren bestimmten *Inhalt* setzt die praktische Urteilkraft auf Grund zweier Voraussetzungen fest:

- die eine liegt im *Gehalt der Maximen bzw. Prinzipien*,
- die andere in *unserer Beurteilung der Kontext- und Situationstypen*.

Die *zweite* Voraussetzung hat nicht unmittelbar ethischen Charakter, sondern betrifft vielfältige Fragen *theoretischer, empirischer bzw. technischer Art*. Im Übergang von moralischen Prinzipien zu speziellen moralischen Regeln spielt also Theorie eine entscheidende Rolle.

Die meisten Leute werden nicht zögern, in der Pflicht, Menschen in Notsituationen zu helfen, ein moralisches Prinzip zu sehen. Wenn es nun aber um spezielle Notlagen geht, etwa um Arbeitslosigkeit, Drogenabhängigkeit, Pflegebedürftigkeit, Flüchtlingselend, Seuchen, Marginalisierung der Massen in der Dritten Welt etc., welche Handlungsregeln sind dann moralisch geboten, um den moralischen Gehalt des Prinzips in derartigen Kontexttypen durchzusetzen? Um darauf antworten zu können, müssen wir die einzelnen Kontexttypen sorgfältig analysieren, um zu einer Diagnose der Lage zu gelangen, die es gestattet, Handlungsregeln moralisch zu empfehlen. Solche Analysen und Diagnosen hängen aber entscheidend ab von unserem Wissenstand, von unserer Einschätzung wissenschaftlicher (z. B. ökonomischer, soziologischer, psychologischer, medizinischer) Theorien sowie von rechtlichen und wirtschaftlichen Gegebenheiten, die wir (zumindest vorläufig) als Konstanten behandeln müssen. Wir sehen: Die Ethik kann aus sich selbst lediglich Maximen überprüfen und moralische Prinzipien aufweisen. Zu deren Umsetzung in spezielle Handlungsregeln ist sie auf Kenntnisse und Kompetenzen angewiesen, die als solche nicht ethisch sind.

(3) *Situation*. Konkretes Handeln ist immer *Handeln in Situation*. Maximen und Handlungsregeln zielen darauf ab, Situationen praktisch zu meistern. Die reine praktische Urteilstafkraft bestimmt moralische Prinzipien weiter zu speziellen moralischen Regeln und diese schließlich in der konkreten Situation zur *konkreten Pflicht*. Dabei können sich zwei Schwierigkeiten ergeben:

- Situationen sind *komplex*. Sie können durch Umstände und Kontingenzen bestimmt sein, deren Beurteilung besondere Probleme aufwirft. Sie lassen sich nicht immer »glatt« unter Regeln subsumieren.
- In Situationen können *Pflichtenkollisionen* auftreten, d. h. unterschiedliche moralische Prinzipien (z. B. Hilfsbereitschaft und Ehrlichkeit) können in der Handlungssituation miteinander kollidieren.

KANT neigte dazu, Situationen »glatte« unter Regeln zu subsumieren und die genannten Schwierigkeiten zu unterschätzen. Er faßte z. B. das Verbot der Lüge (»vorsätzliche Unwahrheit überhaupt«, MST A 85) so streng, daß schlechthin keine Situation denkbar ist, in welcher vorsätzliche Unwahrheit aus Hilfsbereitschaft berechtigt wäre; auch dann nicht, wenn es im Kontext eines Unrechtsregimes darum ginge, einen Unschuldigen vor Folter und Tod zu bewahren. Wir werden sehen, daß der Begriff der *Tugend der Klugheit* bei ARISTOTELES Möglichkeiten bietet, in der Bestimmung der konkreten Pflicht der Situation gerecht zu werden.

Dieser skizzierte Konkretisierungsvorgang vollzieht sich zunächst im Zeichen der *Autonomie*. Die *je-eigene* praktische Vernunft und Urteilkraft des sich motivierenden Subjekts bestimmt (»im eigenen Gewissen«) die moralischen Prinzipien zu den speziellen moralischen Regeln und schließlich zur konkreten Pflicht weiter. Damit aber ergibt sich grundsätzlich die Möglichkeit *divergierender moralischer Überzeugungen*. Denn die Beurteilung von Situations- und Kontexttypen im Hinblick auf Regeln und die Beurteilung von Situationen im Hinblick auf die konkreten Pflich-

so zu regeln, 3 sie in den diversen Situationstypen dem Gehalt des betreffenden moralischen Prinzips gerecht werden. Dazu sind aber teleologische Überlegungen erforderlich.

Fasse ich z.B. die Pflicht zur Hilfsbereitschaft als ein moralisches Prinzip, so habe ich meine Handlungen so zu regeln, daß sie in den jeweiligen Situationstypen (z. B. im Fall der Ersten Hilfe nach einem Verkehrsunfall) die bestmöglichen Folgen für die Betroffenen in Aussicht stellen. Es läßt sich zeigen, daß die meisten moralischen Prinzipien Handlungsregeln involvieren, die ohne teleologische Überlegungen unbrauchbar sind.

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 Lichte 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. (HÖFFE 1983, 189f.)

Wir wollen auf einen weiteren wichtigen Gesichtspunkt hinweisen. In den bisherigen Überlegungen bezogen wir das Moralprinzip, die allgemeinen moralischen Gesetze und die speziellen moralischen Regeln vor allem auf *Handlungen individueller Personen*. Wir wiesen aber bereits darauf hin (1.1.1), daß sich unser moralisches Urteilen auch auf *soziale Gebilde* (Verhältnisse, Institutionen, Strukturen, Ordnungen und Gesetze) bezieht. Insofern unterscheiden wir zwischen

- *Individualethik*, deren Thema die moralische Qualität bzw. die sittliche Richtigkeit individuell-persönlicher Handlungen, Handlungswissen, Einstellungen und Haltungen ist, und
- *Sozialethik*, in welcher es darum geht, soziale Gebilde daraufhin sittlich zu beurteilen, ob sie gerecht bzw. menschenwürdig sind.

Das Moralprinzip, das wir erörtern, betrifft seinem Anspruch nach nicht nur den individualistischen, sondern auch den *sozialethischen Bereich*. Ob die konkreten Institutionen, Gesetze, Regelungen etc. des sozialen Lebens (z. B. des Rechts, der Politik, der Wirtschaft, der Kultur) als *gerecht* bezeichnet werden können, hängt davon ab,

- ob die in ihnen enthaltenen und zum Ausdruck kommenden Maximen der Überprüfung an der Idee des Rechts der Zwecke (3.2.3) standhalten und
- ob der sittliche Gehalt dieser überprüften Maximen in den speziellen Regelungen kompetent, korrekt und klug auf die betreffenden Kontext- und Situationstypen hin konkretisiert wurde.

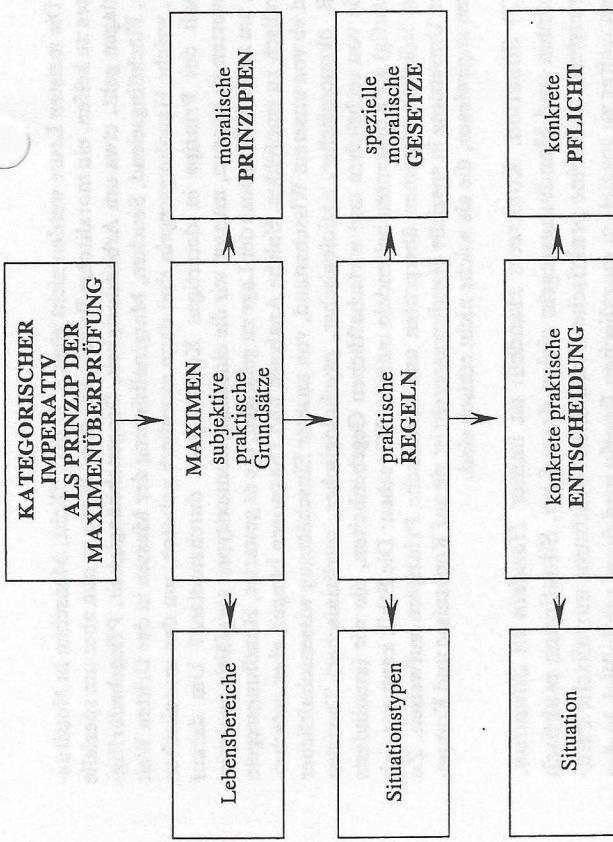


Abb. 8: Die Konkretisierung des Moralprinzips

ten können auf Grund vielfältiger (kultureller, biographischer) Unterschiede zwischen Personen divergieren. Wir werden sehen, daß sich aus diesen subjektiven Divergenzen die Frage nach *sozial geltenden, intersubjektiv anerkannten sittlichen Normen* ergibt.

Oft wird KANT vorgeworfen, seine Position sei rein *deontologisch* und vernachlässige den *teleologischen* (konsequentialistischen) Aspekt (2.5.1), d.h. es würden die *Handlungsfolgen* nicht zureichend berücksichtigt. Versuchen wir, die Sachlage zu klären!

- Zweifellos ist das Kriterium, welches das Moralprinzip für die *Maximenbeurteilung* bietet, *deontologisch*. Hier geht es um die Unverfügbarkeit der Person als Zweck an sich selbst. Personen dürfen nicht konsequentialistisch in Nutzenkalkülen zur Disposition gestellt werden. Hier liegt, wie wir sahen (3.2.3), ein eminenter Vorteil des Moralprinzips als Gerechtigkeitsprinzip gegenüber dem utilitaristischen Sozialprinzip (2.5.2). Die moralisch überprüften Maximen (moralische Prinzipien) verpflichten insfern an sich kategorisch, weil es in ihnen um die Unverfügbarkeit der Personen geht, die nicht durch Erwägungen empirisch-teleologischer Nutzensummen in Frage gestellt werden darf.

- Anders verhält es sich im Fall der *Handlungsregeln*, zu welchen die moralischen Prinzipien spezifiziert werden müssen. Handlungen sind

Die erste Frage betrifft unmittelbar die Ethik als solche. Die zweite involviert vielfältige (theoretische, einzelwissenschaftliche, technische) Probleme und Sachbereiche.

### 3.2.6 Gut und Böse

Wir sind nun in der Lage, die moralischen Qualitäten Gut und Böse begrifflich genau zu bestimmen. Wir beziehen uns dabei zunächst auf Handlungen.

- **Moralisch gut** ist eine Handlung genau dann, wenn ihr Bestimmungsgrund (ihr Motiv, ihre »Triebfeder«) die reine Vernunftform des *Moralprinzips als solche* ist. In der moralischen Handlung bin ich direkt durch das moralische Gesetz motiviert. Ich handle so, weil ich diese Handlung im Sinne des Kategorischen Imperativs als meine Pflicht anerkannt habe. Das eigentliche moralische Motiv ist also das Vernunftmotiv als Pflichtmotiv.
- **Moralisch böse** ist eine Handlung genau dann, wenn ihr Bestimmungsgrund ein Neigungsmotiv ist, das der Pflicht widerspricht. Ich tue dann etwas, was ich möchte (Neigungsmotiv), aber nicht sollte (Pflichtmotiv).

Das Wesentliche alles sittlichen Werts der Handlungen kommt darauf an, daß das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimme. (KpV A 126)

Wir haben in dieser Charakterisierung Gut und Böse *formal* bestimmt. Die Frage, wie Gut und Böse *inhaltlich* zu bestimmen sind, entscheidet sich in der je-eigenen praktischen Vernunft bzw. Urteilkraft, die wir *Gewissen* nennen. Im Gewissen erfolgt die Konkretisierung des Moralprinzips zur konkreten Pflicht (vgl. 3.2.5).

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

Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein *guter Wille*. (GMS BA 1)

Insofern können wir das moralische Gute auch als das *Gewissensgemäße*, das moralisch Böse als das *Gewissenswidrige* charakterisieren. Denn im individuellen Gewissen bestimmt sich die konkrete Pflicht, an der sich die moralische Qualität des Willens bzw. der Gesinnung entscheidet. Demnach können wir die moralische Qualität von Handlungen nicht auf Grund ihrer äußeren empirischen Erscheinung beurteilen, sondern nur auf Grund der in ihnen wirkenden inneren Gesinnung des Willens, die allein moralisch gut oder böse sein kann. Niemand kann guten Willens (»nach bestem Wissen und Gewissen«) moralisch böse handeln.

Diese Auffassung KANTS ist nicht neu. Schon THOMAS VON AQUIN (1225-1274) vertrat im wesentlichen die gleiche Auffassung. Er erörterte in STh I.II. 19 ausführlich diese Fragestellung. Er lehrt, die moralischen Qualitäten des Guten und des Bösen (*bonitas* und *malitia*) kämen im eigentlichen Sinne dem Willen zu, genauer: dem inneren Wille (actus interioris voluntatis). Dabei hängt die moralische Qualität des Willens ab vom Objekt des Willens, genauer: vom Objekt, wie es von der je-eigenen praktischen Vernunft, also vom Gewissen des Handelnden, dem Willen vorgestellt wird. Stellt also das Gewissen ein Handlungsmotiv als etwas Gutes vor, so erhält der sich darauf richtende Wille die Qualität des guten Willens. Stellt es ein Handlungsmotiv als etwas Böses vor, so erhält er die Qualität des bösen Willens (vor allem: I.II. 19,5).

Dabei ist es wichtig, zwei Mißverständnisse zu vermeiden:

- (1) Es könnte der Eindruck entstehen, die strikte Bindung von Gut und Böse an die Gesinnung bzw. das Gewissen der handelnden Person eröffne beliebige Spielräume der Willkür. Hier ist zu unterscheiden:
    - Einerseits sahen wir (3.2.5), daß Personen auf Grund vielfältiger (kulturneller, biographischer) Unterschiede divergierende moralische Überzeugungen haben können. Daraus folgt, daß sich die *inhaltliche* Bedeutung von Gut und Böse in den verschiedenen persönlichen Gewissen unterschiedlich bestimmen kann. Die *formale* Bedeutung ist jedoch immer dieselbe.
    - Andererseits gehört es zum Begriff des guten Willens, die Konkretisierung der Pflicht nach bestem Wissen und Gewissen sorgfältig zu vollziehen. Das Moralprinzip impliziert die Pflicht, in der Konkretisierung der Pflicht nach Richtigkeit zu streben und das Gewissen zu bilden.
  - (2) Wenn KANT das moralisch Gute als den guten Willen faßt, dann meint er damit nicht *bloß den guten Willen*, etwa im Unterschied zur Anstrengung der tatsächlich ausgeführten Handlung. Vielmehr gehört es zum moralisch guten Willen, daß ich das mir Mögliche in die Wege leite und tue, damit die gute Handlung zur Ausführung kommt.
- Damit überblicken wir jene Sinnebene der Praxis, die für die Ethik grundlegend ist. Wir nennen sie die *Sinnebene der Moralität*. Wir werden sehen, daß es noch andere Sinnebenen der Praxis gibt, etwa die der *Sittlichkeit*, die des *Rechts* und die des *Glaubens*.

### 3.3 Die moralisch relevante Freiheit

Wir sahen, daß unser alltägliche Vorverständnis des Moralischen die moralische Bewertung der Praxis mit dem Gesichtspunkt der Freiwilligkeit verbindet (1.1.3). Außerdem wurde gezeigt, daß die empiristische Ethik nicht in der Lage ist, diesen Gesichtspunkt zu rekonstruieren (2.1, 2.4.3). Auf Grund der Erörterungen zum Moralprinzip bereitet es keine Schwierigkeiten, die moralisch relevante Freiheit (*Willensfreiheit*) aufzuweisen.

Die alltägliche Rede von Freiheit ist mehrdeutig und bedarf einer Differenzierung. Wir unterscheiden zunächst die *Handlungs- und Entscheidungsfreiheit* von der moralisch relevanten (*transzendentale*) Freiheit (vgl. RICKEN 1983, 75–78).

- Unter *Handlungsfreiheit* verstehen wir den *äußeren Handlungsspielraum* eines Menschen, also seine durch äußere Gegebenheiten bedingten Möglichkeiten und Chancen, Handlungsziele zu verwirklichen.
- Unter *Entscheidungsspielraum* verstehen wir den *inneren (psychischen) Entscheidungsspielraum* eines Menschen, also seine Fähigkeit, sich Ziele zu setzen und durch zweckrationale Überlegungen Wege zu ihrer Verwirklichung zu ermitteln.

Es ist klar, daß die Handlungs- und die Entscheidungsfreiheit *in vielfältiger Weise bedingt* sind. Die Handlungsfreiheit hängt ab von unserer physischen Konstitution sowie von den verschiedensten ökonomischen, politischen, familiären, kulturellen und sonstigen Gegebenheiten. Die Entscheidungsfreiheit hängt von unserer psychischen Konstitution ab, aber auch von unserer Bildung und unseren Fertigkeiten. In beiden Fällen geht es um *Freiheitsspielräume*, in denen uns Möglichkeiten offenstehen, eben Handlungs- und Entscheidungsspielräume. Offenbar wünschen die meisten Menschen möglichst große Freiheitsspielräume. Sie möchten die optimale Chance haben, die von ihnen frei gesetzten Ziele, Interessen und Bedürfnisse zu verwirklichen. Niemand will, daß ihm Ziele *aufgezwungen* werden.

Um diese Freiheitsspielräume (vor allem im Sinne der Handlungsfreiheit) geht es in den modernen *Menschenrechten*, die als *Freiheitsrechte* Abwehrrechte gegen (politische und soziale) Zwänge sind und Spielräume des Handelns gewährleisten sowie als *soziale Grundrechte* die sozialen Voraussetzungen sichern sollen, daß jeder Mensch ein Mindestmaß konkreter Freiheit besitzen kann. Die Handlungs- und Entscheidungsfreiheit ist in hohem Maß *ethisch bedeutsam*, denn viele sittliche Normen verpflichten uns dazu, die Handlungs- und Entscheidungsfreiheit unserer Mitmenschen nicht nur zu respektieren, sondern sie auch zu fördern und zu erweitern. Wenn das Moralprinzip verpflichtet, die Autonomie jeder Person auf die Idee des Reichen der Zwecke hin anzuerkennen (3.2.3), dann bezieht es sich wesentlich auch auf die gerechte Optimierung der Handlungs- und Entscheidungsfreiheit in der »Welt vernünftiger Wesen«.

Allerdings ist diese Handlungs- und Entscheidungsfreiheit grundsätzlich *etwas Empirisches*. Sie wird vom Empirismus nicht bestritten und ist durchaus vereinbar mit einem völlig naturkausalen Begriff der Praxis als empirischen Wirkungszusammenhang (2.1). Wir können sie auch ohne weiteres den Tieren »in Gottes freier Natur« zusprechen. Zur Aufklärung des fundamentalethischen Begriffs der Moralität trägt sie nichts bei. In der *moralisch relevanten* (nach KANT: *transzendentalen*) *Freiheit* jedoch kommt ein *metaphysischer* Gesichtspunkt ins Spiel, eben der Gesichtspunkt der praktischen Bedeutung der transzendentalen Differenz (3.1.1) bzw. des *Praktisch-Werdens reiner Vernunft aus sich selbst* (3.2).

Die Frage nach der transzendentalen Freiheit kommt etwa ins Spiel, wenn wir überlegen: Warum ist es eine Forderung der Gerechtigkeit, jeder Person im Sinne der Handlungs- und Entscheidungsfreiheit Spielräume der Freiheit einzuräumen? Worin liegt der Grund für die moralische Bedeutung der Menschenrechte? Überlegungen dieser Art verweisen auf die transzendentale Tragweite der Person als Zweck an sich selbst. Die transzendentale Freiheit ist ein Aspekt dieser Tragweite. Im Fall der transzendentalen Freiheit geht es nicht um empirische Spielräume des Handelns und Entscheidens. Aber es geht um den Grund, warum Spielräume der Handlungs- und Entscheidungsfreiheit als Menschenrechte gefordert werden.

Wir weisen im folgenden im Anschluß an KANT die transzendentale Freiheit auf und differenzieren ihren Begriff.

(1) Wenn *reine Vernunft* aus sich selbst praktisch werden kann und insofern zureichender Bestimmungsgrund des Willens ist, dann zeigt sich darin, daß *menschliche Praxis nicht im Gefüge naturkausaler, empirischer Wirkungszusammenhänge aufgeht, sondern sich genau in diesem Punkt als unabhängig von aller Naturkausalität erweist*. Diese Unabhängigkeit kommt zum Ausdruck in der *Autonomie*, d. h. darin, daß Transzendentialität als *reine praktische Vernunft* sich *selbst als reinen Willen gesetzgebend bestimmten kann*.

Jene *Unabhängigkeit* aber ist Freiheit im negativen, diese *eigene Gesetzgebung* aber der reinen, und, als solche, praktischen Vernunft ist Freiheit im positiven Verstande. Also drückt das moralische Gesetz nichts anderes aus, als die *Autonomie* der reinen praktischen Vernunft, d. i. der Freiheit, und diese ist die formale Bedingung aller Maximen, unter der sie allein mit dem obersten praktischen Gesetze zusammenstimmen können. (KpV 58 f.)

In der moralischen Autonomie zeigt sich also, daß menschliche Praxis nicht einfachhin naturkausales Resultat empirischer Antezedensbedingungen (äußerer Stimulanten, Triebstrukturen, Charakterkonstellationen etc.) ist, sondern im Zeichen einer von aller Naturkausalität prinzipiell unterschiedenen *Kausalität aus Freiheit* steht. Im Unterschied zu allen Determinismen empirischer (materialer, subjektiver, hypothetischer, heteronomer) Bestimmungsgründe (vgl. 3.2.4), die allesamt der Naturkausalität zugehören, zeigt das »Faktum der Vernunft« (3.2.1), daß

Autonomie als *Selbstbestimmung aus Freiheit* möglich ist, also Selbstbestimmung aus (formalen, objektiven, kategorischen, autonomen) Bestimmungsgründen, die prinzipiell den Rahmen naturkausaler Determinismen sprengen und eine Kausalität anderen Typs, eben jene aus Freiheit, ins Spiel bringen.

Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz weisen also wechselseitig auf einander zurück. Ich frage hier nun nicht: ob sie auch in der Tat verschieden seien, und nicht vielmehr ein unbedingtes Gesetz bloß das Selbstbewußtsein einer reinen praktischen Vernunft, diese aber ganz einerlei mit dem positiven Begriffe der Freiheit sei; sondern wovon unsere *Erfahrung* des unbedingt Praktischen *anhebe*, ob von der Freiheit, oder dem praktischen Gesetze. Von der Freiheit kann es nicht anheben; denn deren können wir uns weder unmittelbar bewußt werden, weil ihr erster Begriff negativ ist, noch darauf aus der Erfahrung schließen, denn Erfahrung gibt uns nur das Gesetz der Erscheinungen, mithin den Mechanismus der Natur, das gerade Widerspiel der Freiheit, zu erkennen. Also ist es das *moralische Gesetz*, dessen wir uns unmittelbar bewußt werden [...] welches sich uns zuerst darbietet, und, indem die Vernunft jenes als einen durch keine sinnlichen Bedingungen zu überwiegenden, davon gänzlich unabhängigen Bestimmungsgrund darstellt, gerade auf den Begriff der Freiheit führt. (KpV 52f.)

Transzendentale Freiheit ist damit zunächst aufgewiesen und bestimmt als jene Unabhängigkeit von der Naturkausalität, die sich in der moralischen Autonomie zeigt.

(2) Wenn wir transzendentale Freiheit als *Wahl- und Willensfreiheit* fassen, so thematisieren wir einen Gesichtspunkt, der unmittelbar mit dem eben erörterten Aufweis zusammenhängt. Der Mensch ist wesentlich bei des: *Naturwesen*, das in die Naturkausalität eingebunden und insofern empirisch (Lust-Unlust-Motivation) motiviert ist, und *Vernunftwesen*, das sich aus transzentaler Freiheit selbst bestimmen kann (Autonomie). Insoweit steht der Mensch auf Grund seiner Natur praktisch in *doppelter Motivation* (3.2.1). Das Vernunftwesen, das zugleich Naturwesen ist, hat zwei Standpunkte, daraus es sich selbst betrachten, und Gesetze des Gebrauchs seiner Kräfte, folglich aller seiner Handlungen, erkennen kann einmal, sofern es zur Sinnewelt gehört, unter Naturgesetzen (Heteronomie), zweitens, als zur intelligiblen Welt gehörig, unter Gesetzen, die, von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern bloß in der Vernunft begründet sind. (GMSBA 108f.)

Auf Grund dieser Bestimmung unserer menschlichen Natur ergibt sich, daß jeder der beiden Motivationsarten unseres Willen zwar *hinnreichend* bestimmten kann, keiner der beiden aber *hinreichend und notwendig* dig.

Naturwesen, die keine Vernunftwesen sind, also z. B. die Tiere, werden durch die empirische Motivation hinreichend und notwendig bestimmt und gehen inso-

fern in den naturkausalen Wirkungszusammenhängen auf. Wenn es Vernunftwesen gibt, die keine Naturwesen sind, also z. B. Engel, so wären diese nicht empirisch motiviert, d. h. die Vernunftmotivation (KANT: die objektiven Gesetze des Guten) würde sie hinreichend und notwendig bestimmen. Ihr Wille wäre also notwendigerweise ein »völlkommen guter Wille« (GMS BA 39). (Darum bereitete der Sturz der Engel den Theologen nicht unerhebliche philosophische Schwierigkeiten.) So gesehen stehen weder die reinen Vernunftwesen noch die reinen Geistwesen in einer moralisch relevanten Entscheidungssituation, die der unseren entspricht.

Weil die Vernunftmotivation (Sittengesetz) unseren Willen nicht hinreichend und notwendig bestimmt, tritt sie mit dem moralischen Anspruch eines *Imperativs*, eines *Sollens*, einer *praktischen Verbindlichkeit*, also als Gebot, als Pflicht, als Gesetz auf. Die empirische Motivation bedarf keines solchen Anspruchs, da sie etwas *verheiße*: den Gewinn von Lust oder die Vermeidung von Unlust.

Alle Imperative werden durch ein *Sollen* ausgedrückt, und zeigen dadurch das Verhältnis eines objektiven Gesetzes der Vernunft zu einem Willen an, der seiner subjektiven Beschaffenheit nach dadurch nicht notwendig bestimmt wird (eine Nötigung). Sie sagen, daß etwas tun oder zu unterlassen gut sein würde, allein sie sagen es einem Willen, der nicht immer darum etwas tut, weil ihm vorgestellt wird, daß es zu tun gut sei. (GMS BA 37)

Damit lassen sich die moralischen Kategorien des *Erlaubten*, des *Verbotenen* (Unerlaubten) und des *Gebotenen* (Pflicht) unterscheiden:

Die Handlung, die mit der Autonomie des Willens zusammen bestehen kann, ist *erlaubt*; die nicht damit stimmt, ist *unerlaubt*. [...] Die Abhängigkeit eines nicht schlechterdings guten Willens vom Prinzip der Autonomie (die moralische Nötigung) ist *Verbindlichkeit*. [...] Die objektive Notwendigkeit einer Handlung aus Verbindlichkeit heißt Pflicht. (GMS BA 86)

Wir überblicken damit den Zusammenhang, in welchem die transzendentale Freiheit als *Wahl- und Willensfreiheit* steht (vgl. Abb. 9). Der Wille ist auf Grund seiner Beschaffenheit als menschlicher Wille kein reiner, »schlechterdings guter Wille«. Vielmehr ist er einerseits (als Wille des Vernunftwesens Mensch) *Vernunftwille*, aber andererseits zugleich (als Wille des Natur- und Bedürfniswesens Mensch) *empirisch affizierter Wille*. Dabei ist er als Vernunftwille so verfaßt, daß er in den empirisch-naturkausalen Determinismen nicht aufgeht. Auf Grund dieser Beschaffenheit steht er in jener *doppelten Motivation*, welche die Bedeutung einer *moralischen Wahl- bzw. Entscheidungsfreiheit* erhält. Der Wille hat letztlich *zwei Möglichkeiten*:

- Er *bestimmt sich* (als Vernunftwille) aus reiner *praktischer Vernunft* selbst. Das heißt: Er gibt sich selbst das Gesetz der Vernunft (Kategorischer Imperativ) als Sittengesetz, konkretisiert es zur *Pflicht* und

bestehend« können (MS BA 86), sind erlaubt. Es ist ratsam und klug, ihnen Aufmerksamkeit zu schenken und die Freude und Zufriedenheit zu genießen, die sie in unser Leben zu bringen vermögen. Die moralische Frage ist nur, ob sie mit der Autonomie des Willens zusammen bestehen können. Der Selbstwert der Person (vgl. 1.J.Q), in welchem letztlich ihre Würde gründet, liegt in der Autonomie; sie ist der Wert, »den sich Menschen allein selbst geben können« (Kp V A 154). In aller Moralität geht es darum, sich diesen Wert zu geben.

### Zusammenfassung 3

- Die Philosophie KANTS eröffnet der Perspektive der transzendentalen Differenz zwischen dem Inbegriff der empirischen Objektivität innerer und äußerer Erfahrung und dem transzendentalen Subjekt als Selbstbewußtsein und reiner Vernunft.
- Reine Vernunft wird aus sich selbst praktisch und erweist sich im Kategorischen Imperativ als gesetzgebend. Sie begründet damit eine von der empirischen Lust-Unlust-Motivation prinzipiell verschiedene moralische Vernunftmotivation.
- Der Kategorische Imperativ verpflichtet als Moralprinzip, nur nach Handlungsmaximen zu handeln, die an der Idee eines allgemeinen Gesetzes überprüft sind; die Maximen müssen also universalisierbar sein.
- Der absolute Zweck der Moralität ist die menschliche Person, weil sie als moralisches Subjekt »Zweck an sich selbst« ist. Darum fordert der Kategorische Imperativ, die Menschheit in der eigenen Person und in jeder anderen immer auch als Zweck und nie bloß als Mittel zu betrachten. Damit ergibt sich die normative Idee eines »Reichs der Zwecke«, in welchem alle Personen in ihrer Autonomie anerkannt sind und in ihren Zwecken gefördert werden.
- In den Antithesen material-formal, subjektiv-objektiv, hypothetisch-kategorisch und heteronom-autonom zeigt sich die prinzipielle Differenz zwischen empirischer Lust-Unlust-Motivation und moralischer Vernunftmotivation.
- Die Konkretisierung des Moralprinzips kommt von allgemeinen praktischen Gesetzen (überprüften Maximen eines Lebensreichs) über praktische Regeln (hinsichtlich spezieller Situationsarten) zur konkreten Pflicht (in bestimmter Situation).
- Moralistisch gut ist eine Handlung, wenn ihr Bestimmungsgrund das Pflichtmotiv, also die reine Vernunftform des Moralprinzips ist; moralisch böse ist sie, wenn ihr Bestimmungsgrund ein pflichtwidriges Neigungsmotiv ist. Darum sind Gut und Böse primär Bestimmungen des Willens.

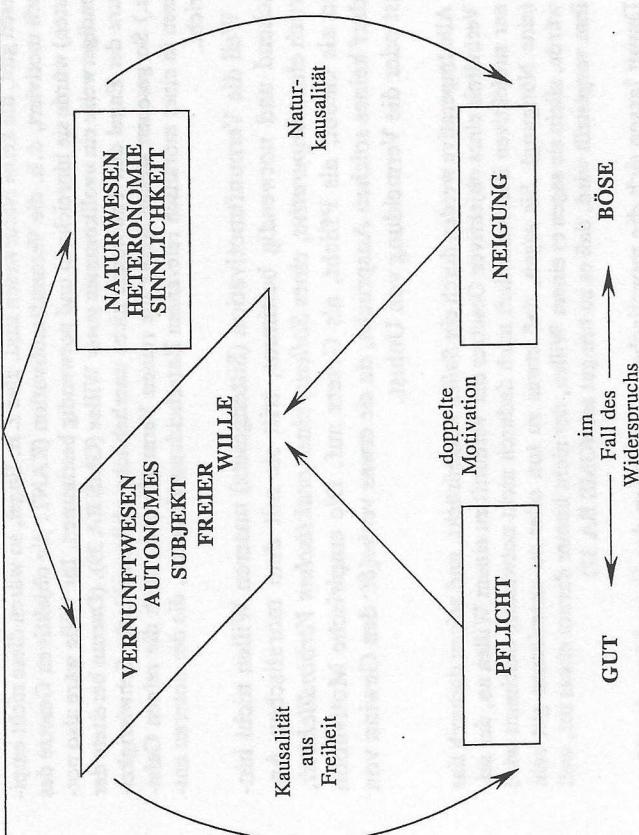


Abb. 9: Transzenduale Freiheit

unterwirft sich dieser. Er setzt sich damit selbst als *autonomen* und *guten Willen*.

- Er *läßt sich* (gewissermaßen »von außen«) durch *empirisch-naturkausale Determinismen* bestimmen. Das heißt: Er läßt sich (obwohl Vernunftwill) das Gesetz des Handelns vernunft- und pflichtwidrig aus Neigungen vorgeben und unterwirft sich diesem Gesetz. Er wird damit zum *heteronomen* und *bösen Willen*.

Ob ich mich allerdings für die Pflicht und damit für die Autonomie und das Gute entscheide oder aber durch die pflichtwidrige Neigung heteronom und böse bestimmen lasse, das liegt *bei mir*, das fällt in meine Verantwortung, darin besteht meine Wahl- und Willensfreiheit. Hier liegt der Kern jener *Freiwilligkeit*, die sich schon im alltäglichen Vorverständnis (1.1.3) als ein zentraler Gesichtspunkt des Moralischen herausstellt.

Dabei sei nochmals (vgl. 3.2.4) darauf hingewiesen, daß KANT die *empirische Motivation* (Neigungen, Selbstdiebe, Glücksstreben, Bedürfnisbetriedigung etc.) keineswegs abwertet. Alle empirischen Motivationen, die dem moralischen Gesetz nicht widersprechen, die also »mit der Autonomie des Willens zusammen

- Im Unterschied zur Handlungs- und Entscheidungsfreiheit, die nur Freiheitsspielräume betrifft, geht es bei der transzendentalen Freiheit um jene Autonomie bzw. Selbstbestimmung, die im Praktisch-Werden reiner Vernunft aus sich selbst eine von aller Naturkausalität prinzipiell verschiedene Kausalität aus Freiheit verwirklicht. Sie ist die moralisch relevante Willensfreiheit.

## 4 Gewissen

Im Kontext der Ethik KANTS, an dem wir uns in Teil 3 orientierten, meinte »Gewissen« die je-eigene praktische Vernunft im kategorischen Anspruch des Sittengesetzes. Im folgenden geht es darum, den Gewissensbegriff zu präzisieren. Wir beziehen uns dabei zunächst auf eine andere wirkungsgeschichtlich wichtige Position der abendländischen Ethik, nämlich auf THOMAS VON AQUIN (1225–1274), den wichtigsten Denker der Hochscholastik. Einerseits bietet seine Ethik einen hervorragend differenzierten Gewissensbegriff und andererseits prägte die thomanische Ethik maßgeblich das moraltheologische Denken der katholischen Tradition. Dieses wiederum beeinflußte erheblich das europäische Ethik- und Moralverständnis.

Dabei verfolgen wir ein weiteres Anliegen: Die Thematik, um die es im folgenden geht, überschneidet sich in vieler Hinsicht mit Fragestellungen, die wir im Teil 3 erörterten. Wir wollen in der Entfaltung des thomanischen Gewissensbegriffs versuchen, einen vormodernen, anders akzentuierten ethischen Ansatz kennenzulernen und diesen Ansatz auf jenen zu beziehen, den wir im Anschluß an KANT erörterten. Häufig faßte man die Positionen von THOMAS und KANT als stark gegensätzlich. Es wird sich zeigen, daß sich die beiden Ansätze durchaus miteinander verbinden lassen. Die unterschiedlichen Akzentuierungen ergänzen einander.

THOMAS entfaltet seine Ethik im Kontext einer christlichen *Theologie*. Dabei ist allerdings folgendes zu beachten: Im Denken des Aquinaten lassen sich Fragestellungen philosophischen Charakters im allgemeinen präzise unterscheiden von jenen, die nur unter bestimmten theologischen Voraussetzungen auftreten. Insofern kann durchaus von einer *philosophischen Ethik* (vgl. KLUXEN 1980) des Aquinaten die Rede sein.

### 4.1 Conscientia und synderesis

THOMAS erörtert die Gewissensproblematik in *zwei Ansätzen*. Wir wollen uns mit beiden beschäftigen. Der eine Ansatz ist terminologisch charakterisiert durch die Begriffe *conscientia* und *synderesis*, der andere durch den Begriff der *lex naturalis*.

Es gibt bei THOMAS keinen Ausdruck, der genau das bezeichnet, was wir im Deutschen mit »Gewissen« meinen. Die Ausdrücke *conscientia* und *ratio*, die er in einschlägigen Kontexten verwendet, haben eine allgemeinere Bedeutung als unser

„Wissen“ und „Gewissen“. Beide Begriffe sind nicht so klar wie unser Gewissen. Sie sind eher verwirrend, weil sie sich auf zwei verschiedene Arten von Wissen beziehen. Einmal auf das Wissen, das ich mir über etwas weiß, wenn es mir etwas passiert. Das ist mein persönliches Wissen. Das andere Wissen ist das Wissen, das ich mir über andere Dinge weiß, die mich nicht direkt betreffen. Das ist mein soziales Wissen. Ich kann mir darüber informieren, was andere Leute wissen, aber ich kann es mir nicht direkt anwenden. Das ist mein soziales Wissen.“

„Ich kann mir über etwas informieren, was mich nicht direkt betreffen. Das ist mein soziales Wissen. Ich kann mir darüber informieren, was andere Leute wissen, aber ich kann es mir nicht direkt anwenden. Das ist mein soziales Wissen.“

„Ich kann mir über etwas informieren, was mich nicht direkt betreffen. Das ist mein soziales Wissen. Ich kann mir darüber informieren, was andere Leute wissen, aber ich kann es mir nicht direkt anwenden. Das ist mein soziales Wissen.“

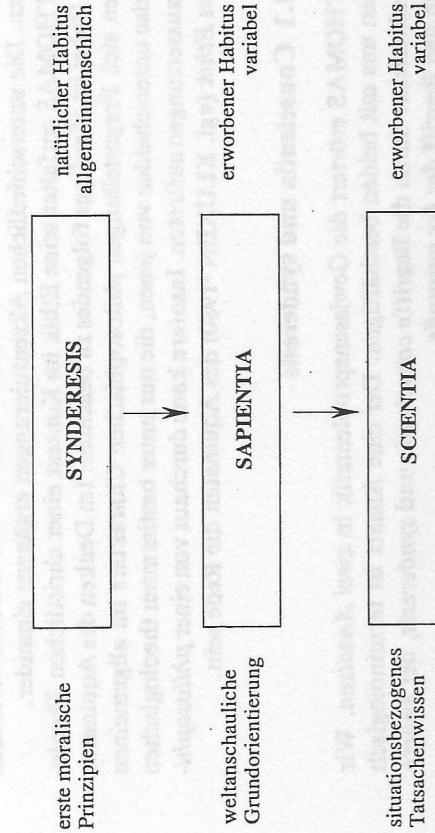
»Gewissen«. Allerdings lassen die gegebenen Präzisierungen gern erkennen, worum es geht. Wir wenden uns zuerst dem Conscientia-Syndesis-Ansatz zu, der am ausführlichsten in den Fragen 16 und 17 der Schrift *De veritate* erörtert wurde.

#### 4.1.1 Das Wissen im Gewissen

THOMAS definiert *conscientia* ausgehend von der Etymologie des Wortes (lat. *con-scire* = mit-wissen, zugleich wissen, davon *conscientia* = Mitwissen, Bewußtsein) als *Applikation eines Wissens auf einen bestimmten Akt (applicatio scientiae ad aliquem actum particularem, Verit. 17,1)*. Dabei gibt es *zwei Möglichkeiten* der Applikation:

- Im einen Fall erfolgt die Applikation als die Feststellung, *dab der Akt vollzogen wird oder vollzogen wurde (an actus sit vel fuerit)*. Hier geht es also um die Reflexion, in der wir uns einen Akt bewußt machen, den wir gerade vollziehen oder den wir bereits vollzogen haben. Diese Applikation ist als solche noch nicht moralisch relevant.

- Im anderen Fall erfolgt die Applikation als die Überlegung oder die Feststellung, ob der Akt moralisch richtig sei oder nicht (*an actus sit rectus vel non*). Hier geht es um die Reflexion, in welcher ein Akt moralisch beurteilt wird. Diese Applikation entspricht dem, was wir »Gewissen« nennen. Dabei kann sich die moralische Reflexion einerseits beziehen auf den noch nicht vollzogenen, aber vorgestellten, erwogenen, geplanten Akt; wir sprechen dann vom *vorausgehenden Gewissen (conscientia antecedens)*. Andererseits kann sie sich beziehen auf den bereits vollzogenen Akt; dann sprechen wir vom *nachfolgenden Gewissen (conscientia consequens)*.



*Abb. 10: Das Wissen im Gewissen*

Für die Pr<sub>ä</sub>ergerung des Gewissensbegriffs ist es entscheidend, wie THOMAS dieses Wissen bestimmt, diese *scientia* in der *conscientia*. Welches Wissen wird in der moralischen Applikation des Gewissens auf den Akt appliziert? Nach THOMAS umfaßt dieses Wissen drei Ebenen, die er mit den Namen *synderesis*, *sapientia* und *scientia* (im engeren Sinn) bezeichnet (17,1).

- (1) Synderesis (16,1). Sie ist das *Wissen um die allgemeinsten moralisch-praktischen Prinzipien*. Dieses Wissen kommt der praktischen Vernunft (*ratio practica*) *natürlicherweise* zu, hat also ähnlich wie das Sittengebot bei KANT apriorischen Charakter. THOMAS spricht von einem *natürlichen Habitus*. Insofern ist die Synderesis *allgemeinemenschlich, unveränderlich und unverlierbar*. In seiner Applikation auf Akte fungiert dieses Wissen wesentlich *normativ*: Es gebietet das Gute bzw. drängt dazu (*inclinare ad bonum*) und verbietet das Böse bzw. »murrut« dagegen (*remurmurare malo*).

Das Wort *synderesis* entstand aus der Korrumperung einer Textstelle des Ezechielkommentars des HIERONYMUS für das griechische *syneidesis*, das in etwa gleichbedeutend ist mit dem lateinischen *conscientia*. Das Wort *Habitus* meint eine zuständliche Eigenschaft im Sinne einer dauerhaften Fähigkeit oder Disposition auf Tätigsein hin. So etwa hat der Violinist den Habitus des Geigenspiels. Ein Habitus kann *natürlich* sein und kommt dann dem, der ihn besitzt, immer und wesentlich (»angeboren«) zu. Er kann aber auch *erworben* sein und hat dann den Charakter einer bestimmten (erlernten) Fertigkeit. Bei THOMAS hat die Synderesis den Charakter eines natürlichen, die Tugend aber den eines erworbenen Habitus. – Welches diese allgemeinsten moralisch-praktischen Prinzipien sind, deren natürlicher Habitus die Synderesis ist, listet THOMAS nicht auf. Offenbar denkt er dabei an zwei Dinge (vgl. 1.1.2): einerseits an das allgemeine moralische Wissen, daß das Gute Pflicht und das Böse verboten ist, und andererseits an gewisse allgemeinste Gebote (z. B. »Nicht morden!«, »Nicht lügen!«, »Mürmenschen in Not helfen!«). Wir werden sehen, daß er die Frage nach der genaueren Bestimmung des natürlichen Habitus des Moralischen im Lex-naturalis-Ansatz präzisiert.

(2) *Sapientia* (= lat. Weisheit). Sie ist der *erworbenen* Habitus jenes menschlichen Wissens, das sich auf die *höchsten und letzten Gründe* des Wirklichen bezieht. In diesem Kontext meint THOMAS offenbar das, was wir heute die *weltanschauliche Grundeinstellung* eines Menschen nennen können, die Einstellung also, die seine praktisch-relevanten Grundüberzeugungen und Grundwerteoptionen betrifft.

Es geht also im Fall der *sapientia* darum, wie ein Mensch Stellung bezieht zu den zentralen Fragen der Existenzverhältnisse, der Weltorientierung und der Transzendenzproblematis. Hierher gehören vor allem die religiösen und philosophischen Überzeugungen eines Menschen

(3) *Scientia* (= lat. Wissen, Wissenschaft). Gemeint ist hier der erworbenen Habitus jenes empirischen *Wissens*, jener Kenntnis der Tatsachen.