

Dietmar Hübner

Einführung in die philosophische Ethik

4., erneut durchgesehene und korrigierte Auflage

Vandenhoeck & Ruprecht

Inhalt

Vorwort	7
1. Ethik und Moral – Begriffsklärungen	11
1.1 Etymologische Herkunft von ›Ethik‹ und ›Moral‹	11
1.2 Moderne Bedeutung von ›Moral‹	13
1.3 Moderne Bedeutung von ›Ethik‹	17
1.4 Einteilung der Ethik	21
2. Deskriptive Ethik – Ansätze aus Philosophie, Psychologie und Soziologie	24
2.1 Smith: Vom ›aufmerksamen Zuschauer‹ zum ›unparteiischen Zuschauer‹	24
2.2 Kohlberg: Die sechs Stufen der Moralentwicklung	26
2.3 Luhmann: Moral und funktionale Differenzierung	30
2.4 Zum Zusammenhang von deskriptiver und normativer Ethik.	35
3. Metaethik – Das Sein, das Erkennen und die Sprache der Moral	37
3.1 Sein-Sollen-Fehlschluss und naturalistischer Fehlschluss	40
3.2 Kognitivismus und Nonkognitivismus	51
3.3 Generalismus und Partikularismus	69
3.4 Rationalismus und Sensualismus	79
3.5 Tugendethik, Deontologie und Teleologie	88
4. Tugendethik – Die vollkommene Seele	99
4.1 Tugenden, Handlungen und Erfolge	99
4.2 Platon: Seelenharmonie und Kardinaltugenden	101
4.3 Aristoteles: Höchstes Gut und rechte Mitte	111
4.4 Thomas von Aquin: Antike Tugenden und christliche Tugenden	138
4.5 Rückkehr des Aristotelismus	146

5. Deontologie – Das richtige Handeln	151
5.1 Die Universalisierbarkeit von Handlungen	152
5.2 Kant 1: Guter Wille und moralische Maximen	159
5.3 Kant 2: Die Gesetzesformel des kategorischen Imperativs	172
5.4 Kant 3: Die Zweckformel des kategorischen Imperativs	196
5.5 Neuansätze des Kantianismus	205
6. Teleologie – Die erstrebenswerte Welt	211
6.1 Varianten und Probleme des Utilitarismus	212
6.2 Bentham: Gegen Asketizismus und Willkür	237
6.3 Mill: Der Beweis des Utilitarismus	241
6.4 Sidgwick: Intertemporale Summation und interpersonelle Summation	252
6.5 Perspektiven des Utilitarismus	258
Literatur	274
Personenregister	277
Sachregister	279

5. Deontologie – Das richtige Handeln

Deontologien richten das moralische Urteil in der Hauptsache an der vollzogenen Handlung als solcher aus – nicht so sehr an der Motivationslage, der sie entspringen sein mag, und nicht so sehr an dem Konsequenzspektrum, das sich aus ihr ergeben kann. Das heißt nicht, dass diese beiden Komponenten des Verhaltens gänzlich bedeutungslos wären. Aber es heißt, dass das Hauptaugenmerk bei der Bewertung auf der Handlung selbst liegt. Deontologische Normen, in ihrer simpelsten Form, haben die Gestalt von direkten Handlungsregeln wie ›Lügen ist falsch‹ oder ›Hilfeleistung ist geboten‹ – gleichgültig aus welchem Antrieb oder mit welchen Folgen.

Möglicherweise müssen derartige Handlungsregeln verfeinert werden, um sinnvolle Ausnahmen zuzulassen. Wenn diese Verfeinerungen jedoch innerhalb des deontologischen Ansatzes verbleiben sollen, müssen auch sie mit Blick auf den Handlungstyp formuliert werden, nicht mit Blick auf Motivation oder Konsequenz. Will man also als Deontologe etwa Lügen in dringenden Notfällen zulassen oder von Hilfeleistung bei unzumutbarer Selbstgefährdung absehen, so darf man diese Ausnahmebestände nicht im Vokabular von Gesinnungslagen oder Erfolgsspektren fassen. Vielmehr muss man sie in die Beschreibung der Handlung aufnehmen. Dies ist grundsätzlich möglich, da sich der Begriff der Handlung sehr weit verstehen lässt: Er kann Komponenten umfassen, die sich in anderer Darstellung als Motivation oder als Konsequenz konzeptualisieren ließen. Er kann nicht nur das ergriffene Mittel, sondern auch verfolgte Zwecke und hingenommene Nebeneffekte einschließen. Deontologen werden bevorzugt solche weiten Auffassungen von ›Handlung‹ zugrunde legen, um entsprechend differenzierte Normen formulieren zu können. Auf diese Weise haben sie die Möglichkeit, plausible Notlügen zu gestatten oder unzumutbare Hilfeleistungen zu erlassen, ohne von Charakterdispositionen oder Handlungsfolgen sprechen und damit die deontologische Grundposition aufgeben zu müssen. Sie können sehr spezifische Fallkonstellationen betrachten und recht komplexe Ausnahmeregeln aufstellen, ohne auf ›die vollkommene Seele‹ oder ›das gute Leben‹, ›die erstrebenswerte Welt‹ oder ›das fremde Wohl‹ Bezug zu nehmen, allein mit den deontologischen Grundbegriffen von Pflichten und Geboten.

Als Hauptvertreter einer deontologischen Ethik gilt Immanuel Kant. Tatsächlich ist er der erste Denker, bei dem sich eine subtil ausgearbeitete Deontologie findet, und entsprechend steht er in diesem Kapitel im Vordergrund. Spätere Deontologen sehen sich zumeist in seiner Nachfolge und vertreten mehr oder weniger ausdrück-

lich eine ›kantianische Position‹, in Abgrenzung zu ›aristotelischen Strömungen‹ in der modernen Tugendethik und zu ›utilitaristischen Traditionen‹ in der zeitgenössischen Teleologie. Zwei wichtige Beispiele moderner Deontologien werden zum Abschluss kurz vorgestellt.

5.1 Die Universalisierbarkeit von Handlungen

Deontologische Ansätze haben gegenüber Tugendethiken und Teleologien den Nachteil, dass sie weder an der motivationalen Ausstattung von Menschen noch an den wahrscheinlichen Konsequenzen von Handlungen anknüpfen. Auf diese Weise nehmen sie leicht einen rigoristischen Zug an. Insbesondere können ihre Vorgaben reale Menschen mitunter überfordern und zuweilen brisante Folgen entstehen lassen. Im Extremfall laufen sie auf die Auffassung hinaus: *Fiat iustitia, pereat mundus* (›Gerechtigkeit soll walten, auch wenn die Welt darüber zugrunde geht‹). Dies muss zwar nicht immer der Fall sein. Zumindest aber formulieren sie ihre Inhalte nicht in unmittelbarer Rücksicht auf die menschliche Natur oder auf wünschenswerte Weltzustände. Entsprechend besteht eine ernsthafte Möglichkeit, dass sie diese Bestände ignorieren.

Deontologien haben indessen auch einen großen Vorteil gegenüber den beiden alternativen Ethikansätzen. Sie können nämlich leicht eine zentrale moralische Intuition aufgreifen, die tugendethisch oder teleologisch kaum einzufangen ist. Dies ist der Gedanke, dass eine menschliche Handlung genau dann erlaubt, verboten bzw. geboten ist, wenn es akzeptabel, inakzeptabel bzw. erforderlich wäre, dass jeder diese Handlung vollzieht. Im Alltag äußert sich dieser Gedanke für gewöhnlich in der Mahnung: *Wenn jeder das täte ...* (meist in dem Sinne, dass es nicht hinnehmbar wäre, wenn jeder die fragliche Handlung vollzöge, und dass genau dies der Grund dafür ist, weshalb man selbst sie auch nicht vollziehen sollte). Diese Regel kann zuweilen etwas schulmeisterlich daherkommen, verfügt aber über einen ernst zu nehmenden ethischen Kern. Als Handelnder darf man sich womöglich in der Tat nicht etwas herausnehmen, von dem klar ist, dass es nicht vertretbar wäre, wenn jeder so handelte. Dies gilt unabhängig davon, aus welchen Motiven oder mit welchen Folgen man selbst diese Handlung vollziehen würde.

(1) Es ist wichtig, diesen Gedanken der Universalisierbarkeit von Handlungen nicht mit dem Grundsatz des Universalismus von Normen zu verwechseln. Letzterer ist nur ein abstraktes metaethisches Prinzip, Ersterer hingegen ist ein konkreter moralischer Maßstab.

Der *Universalismus moralischer Normen* besagt allein, dass *moralische Normen* – von welcher charakteristischen Gestalt sie auch sein mögen – für alle Menschen gleichermaßen *verbindlich* sind. Dies ist kein spezifisch deontologischer Grundsatz: Auch Tugendethiker können fordern, dass bestimmte Charakterdispositionen von allen Menschen ausgebildet werden sollten. Auch Teleologen können verlangen, dass bestimmte Weltzustände von allen Menschen anzustreben sind. Immer-

hin *folgt* aus diesem Universalismus moralischer Normen die Universalisierbarkeit der *entsprechenden Verhaltenskomponente*, die von der fraglichen Norm erfasst wird: Sofern eine Norm für alle Menschen gilt, muss menschliches Verhalten des jeweiligen Typs genau dann erlaubt, verboten bzw. geboten sein, wenn es akzeptabel, inakzeptabel bzw. erforderlich wäre, dass dieses Verhalten von sämtlichen Menschen geübt wird. Ist beispielsweise eine bestimmte Charakterformung, Handlungsweise oder Zielsetzung nicht verallgemeinerbar, so kann sie aus universalistischer Sicht auch nicht erlaubt sein, denn wäre sie erlaubt, so müsste sie gemäß einer universalistischen Perspektive von allen Menschen verfolgt werden dürfen. (Die Umkehrung gilt nicht: Man kann die Universalisierbarkeit einer menschlichen Verhaltenskomponente fordern, *ohne* einem Universalismus moralischer Normen anzuhängen. Man kann die Verallgemeinerbarkeit von Motivationen, Handlungen oder Konsequenzen verlangen, aber nicht bei *allen* Menschen, sondern nur bei bestimmten Gruppen oder Einzelpersonen.)

Die *Universalisierbarkeit menschlicher Handlungen* besagt genauer, dass *menschliche Handlungen* danach zu beurteilen sind, ob – in einem noch zu präzisierenden Sinne – gewollt werden kann, dass alle Menschen diese Handlungen *vollziehen*. Hier geht es nicht mehr um den abstrakten Geltungsbereich irgendwelcher Normen, sondern um eine konkrete Norm deontologischen Typs: Der moralische Maßstab besteht darin, wie es zu beurteilen wäre, wenn alle das täten, was der jeweils Handelnde sich zu tun anschickt. Hieran soll sich der moralische Status entscheiden, der einer gegebenen Handlung zukommt. Es ist diese *handlungsbezogene Moralintuition*, die im vorliegenden Zusammenhang artikuliert wird, und sie ist es auch, die in fast *allen* deontologischen Ethikentwürfen gegenwärtig ist, oft sogar an zentraler Stelle: Universalisierbarkeit von Handlungen ist in vielen deontologischen Ansätzen die wichtigste moralische Norm. Häufig werden deontologische Ethiken sogar explizit von dem Gedanken her entwickelt, dass sich die Moralität von Handlungen an ihrer Verallgemeinerbarkeit entscheidet. (Wieder ist Vorsicht geboten: Zwar geht diese Forderung nach Universalisierbarkeit *meist* mit einem Universalismus bezüglich jener Forderung einher. Aber die Verbindung ist nicht *notwendig*, man kann die Verallgemeinerbarkeit von Handlungen auch nur bei einigen Menschen verlangen, ohne diese Norm auf alle Menschen zu erstrecken.)

Dass Handlungen sich durch Verallgemeinerbarkeit auszeichnen sollten, ist eine verbreitete Auffassung, nicht nur in elaborierten deontologischen Ethiken, sondern auch in der gewohnten alltäglichen Moral. Genauer kann diese Auffassung in zweierlei Richtungen artikuliert werden.

Meistens wird die Figur in *negativer* Weise entfaltet: Es wird aufgezeigt, dass es (aus welchen genauen Gründen auch immer) *inakzeptabel* wäre, wenn ein bestimmtes Tun oder Unterlassen verallgemeinert würde. Hieraus wird gefolgert, dass es (in strikt moralischem Sinne) *verboten* ist, dieses Tun oder Unterlassen zu üben. Beispielsweise würde der Wald zerstört werden, wenn alle Menschen ihre Abfälle darin abladen würden. Dies kann nicht gewollt werden. Eben deshalb darf

auch der einzelne Mensch seine Abfälle nicht im Wald abladen. Dies gilt auch dann, wenn seine individuelle Verschmutzung kaum Schaden anrichten würde (verbotenes Tun). Ähnlich würden die Sozialsysteme zugrunde gehen, wenn sämtliche Bürger ihre Steuern nicht mehr zahlen würden. Dies wäre nicht hinnehmbar. Genau darum darf auch der einzelne Bürger seine Steuern nicht schuldig bleiben. Dies gilt auch dann, wenn sein eigener Fehlbeitrag kaum ins Gewicht fiel (verbotenes Unterlassen). In *indirekter* Weise ergibt sich aus solchen Verboten natürlich, dass das jeweils umgekehrte Verhalten *geboten* ist. Ein verbotenes Tun impliziert ein gebotenes Unterlassen, ein verbotenes Unterlassen impliziert ein gebotenes Tun. Man kann also aus den bisherigen Argumenten sofort schließen, dass es geboten ist, seine Abfälle nicht zu vergraben (gebotenes Unterlassen) bzw. seine Steuern zu entrichten (gebotenes Tun). Und dieser Schluss ist insofern konsistent, als sich zeigen lässt, dass jene invertierten Verhaltensweisen *ihrerseits verallgemeinerbar* und damit zumindest *erlaubt* sind.

Seltener wird die Linie in *positiver* Hinsicht verfolgt: Dann wird demonstriert, dass es (in welcher genauen Bedeutung auch immer) akzeptabel und sogar *erforderlich* wäre, dass ein bestimmtes Tun oder Unterlassen verallgemeinert würde. Hieraus wird geschlossen, dass es (in streng moralischem Sinne) erlaubt und sogar *geboten* ist, dieses Tun oder Unterlassen zu üben. Beispielsweise würden sich die politischen Verhältnisse in totalitären Staaten verbessern, wenn alle Menschen sich an entsprechenden Protesten beteiligen würden. Dies wäre wünschenswert. Dann sollte aber auch der einzelne Mensch solchen Protest äußern. Und zwar sollte er dies selbst dann tun, wenn er mit seiner Aktion allein bleibt und entsprechend keinen Effekt erzielt (gebotenes Tun). Ähnlich würde sich die ökologische Situation im globalen Ausmaß entspannen, wenn sämtliche Personen nicht länger unnötige Energie verbrauchen würden. Dies wäre erstrebenswert. Dann sollte aber auch die einzelne Person keine Energie mehr verschwenden. Und zwar sollte sie dies selbst dann unterlassen, wenn sie jenen Verzicht allein übt und daher keinen Effekt bewirkt (gebotenes Unterlassen). Hier wird also in *unmittelbarer* Form eine ganz bestimmte Handlung *vorgeschrieben*, während in der negativen Darstellungslinie zunächst lediglich bestimmte Handlungen zurückgewiesen wurden. Indessen impliziert ein gebotenes Tun ein verbotenes Unterlassen, und ein gebotenes Unterlassen impliziert ein verbotenes Tun. Man kann also aus den obigen Argumenten sofort schließen, dass es verboten ist, den Protest nicht zu äußern (verbotenes Unterlassen) bzw. die Energie zu verschwenden (verbotenes Tun). Und dieses Ergebnis ließe sich auch der negativen Argumentationsweise entnehmen, indem man zeigte, dass jene invertierten Verhaltensweisen tatsächlich *nicht verallgemeinerbar* und damit *verboten* sind.

(2) Die Forderung nach Universalisierbarkeit von Handlungen ist insbesondere in Fällen plausibel, die ihrer Struktur nach der Situation des ›Schwarzfahrens‹ oder ›Trittbrettfahrens‹ gleichkommen: Hier nimmt eine Person eine gemeinschaftliche Einrichtung in Anspruch, ohne ihren Anteil an den entsprechenden Aufwendungen zu erbringen. Typischerweise ist dabei das einzelne Schwarzfahren für sich

allein genommen nicht weiter schädlich: Der Zug würde ohnehin verkehren und wird durch die heimlich mitfahrende Person auch kaum zusätzlich belastet, so dass dem Bahnunternehmen kein nennenswerter Verlust entsteht. Zudem ist die fehlende Einnahme durch das nicht bezahlte Ticket marginal, so dass dem Bahnunternehmen auch nur ein vernachlässigbarer Gewinn entgeht. Dennoch besteht weitgehender Konsens, dass solch ein Vorgehen falsch ist: Man gönnt sich Vorteile auf Kosten anderer. Man nutzt das redliche Verhalten seiner ehrlichen Mitmenschen aus.

Diese Konstellation ist insbesondere in politischen Zusammenhängen vertraut und wird dort als Problem der ›Asozialität‹ bzw. als ›Tragedy of the Commons‹ angesprochen: Grundsätzlich hat niemand einen rationalen Antrieb, zu gemeinschaftlich genutzten Gütern beizutragen. Der Grund hierfür ist klar: Beteiligt man sich selbst nicht an diesen gemeinsamen Ressourcen, so kann man sie doch immer noch in nahezu unvermindertem Umfang nutzen. Es besteht daher kein durchschlagender Anreiz, an ihrer Erhaltung mitzuwirken. Ebenso eindeutig ist aber die Intuition, dass solch ein Verhalten verfehlt ist: Es stellt eine Bereicherung an der Gemeinschaft dar. Es profitiert von den Leistungen anderer und verweigert die eigene Gegenleistung.

Diese moralische Bewertung lässt sich leicht rekonstruieren, wenn man dem deontologischen Konzept der Verallgemeinerbarkeit von Handlungen folgt. In all den skizzierten Fällen hätten die fraglichen Handlungen inakzeptable Resultate, falls sie von sämtlichen Beteiligten vollzogen würden: Wenn *jeder* schwarz führe, ginge das Bahnunternehmen zugrunde. Wenn *jeder* sich asozial verhielte, gingen die Gemeinschaftsgüter verloren. Es ist recht plausibel, dass diese Ergebnisse nicht hinnehmbar wären. Nicht zuletzt könnte der Handelnde selbst sie nicht wünschen, da er das Unternehmen bzw. die Güter ja seinerseits in Anspruch nehmen will. Eben dies scheint aber der Grund zu sein, weshalb sein Verhalten als verwerflich, als ausnutzend und bereichernd angesehen wird: Es ist unmoralisch, in bestimmter Weise zu handeln, wenn es verheerend wäre, dass jeder so handelte. Es ist unmoralisch, in einer Form zu agieren, die voraussetzt, dass die anderen nicht so agieren. Fehlende Universalisierbarkeit von Handlungen dürfte genau der Hintergrund der moralischen Verurteilung sein, die das geschilderte Verhalten gemeinhin trifft. Eine deontologische Ethik, die verallgemeinerbare Handlungen vorschreibt, scheint damit am besten der nachvollziehbaren Intuition zu entsprechen, dass derartige Verhalten tatsächlich falsch ist.

Demgegenüber ist es kaum möglich, diese moralische Beurteilung trennscharf in einem tugendethischen oder einem teleologischen Ansatz zu reproduzieren. Denn die fraglichen Handlungen können mit Gesinnungen und Folgen verbunden sein, die keinen unmittelbaren Anlass zu moralischer Kritik liefern. Für eine *Tugendethik* wäre das Problem, dass man womöglich nicht in allen geschilderten Fällen eine böse Motivation ausfindig machen kann: Gewiss ist man versucht, bei Schwarzfahren oder Asozialität dem Handelnden Egoismus vorzuwerfen. Fragt man allerdings weiter, worin dieser Egoismus genauer besteht, so bleibt wohl nur

die Antwort, dass er eben in der Bereitschaft liegt, sich eine Handlung herauszunehmen, die nicht in akzeptabler Weise von allen Menschen vollzogen werden könnte. Damit wäre dieser Egoismus aber kein ursprünglich tugendethisches Konzept, sondern eine bloße Ableitung aus einer deontologischen Perspektive. Das Charakterdefizit, das er bezeichnete, reduzierte sich darauf, die Handlungsvorschrift der Universalisierbarkeit zu verletzen. Für eine *Teleologie* läge die Schwierigkeit darin, dass es in den skizzierten Beispielen überhaupt nicht zu schlechten Konsequenzen kommen muss: Schwarzfahren und Asozialität hätten zwar negative Folgen, wenn jeder sich zu ihnen hinreißen ließe. Aber der einzelne Akt selbst, den der Handelnde in seiner konkreten Situation erwägt, mag völlig folgenlos bleiben. Man könnte zwar darauf bestehen wollen, dass auch der einzelne Akt für sich allein genommen fernerliegende bedenkliche Effekte erwarten lasse, etwa weil er schwer zu verheimlichen wäre, voraussichtlich von anderen nachgeahmt würde oder Ähnliches. Dies sind indessen Hilfskonstruktionen, bei denen empirisch fragwürdig ist, ob die behaupteten Folgen ernsthaft zu befürchten wären, und die normativ unbefriedigend bleiben, da sie am eigentlichen Problem vorbeigehen.

Kurzum, es geht in Beispielen der geschilderten Art nun einmal um die Handlung als solche. Diese Handlung erscheint jeweils verwerflich, weil sie nicht universalisierbar ist. Von den dahinterstehenden Motivationen oder den tatsächlichen Konsequenzen ist gar nicht die Rede. Folglich steht deren moralische Bewertung auch nicht zur Diskussion.

Dies ist ein großer Vorteil für den deontologischen Ethikansatz. Die Forderung nach Universalisierbarkeit von Handlungen ist offenbar eine wichtige Grundintuition. Sie prägt das moralische Denken, sie leitet das moralische Urteil. Und sie ist erkennbar deontologischer Art.

(3) Es ist vor diesem Hintergrund nicht überraschend, dass Tugendethiker und Teleologen gelegentlich versuchen, die Plausibilität der Forderung nach Universalisierbarkeit von Handlungen zu unterlaufen. Insbesondere führen sie zuweilen Beispiele an, die jene Grundintuition ad absurdum führen sollen.

So stelle man sich vor, eine Person erwäge, von Beruf Bauer zu werden. Gemäß dem obigen Gedankengang scheint sie folgende Überlegung anstellen zu müssen, um über die Moralität ihres Plans zu entscheiden: ›Ich möchte Bauer werden. Wenn jeder Bauer würde, gäbe es allerdings bald keine Ärzte mehr, und viele Menschen würden an schlimmen Krankheiten sterben. Solch ein Elend kann nicht gewollt werden, insbesondere wäre es meinem eigenen Lebensplan abträglich. Bauer zu werden, ist also nicht universalisierbar, und damit ist es moralisch verwerflich.‹ Dieses Ergebnis ist offenbar Unsinn. Nicht zuletzt müsste auf diese Weise auch jede andere Berufswahl moralisch zurückgewiesen werden: Tendenziell neutrale Berufe wie Schuster und sogar sozial wünschenswerte Berufe wie Arzt würden durchweg an der gleichen Argumentationslinie scheitern, dass es stets inakzeptabel wäre, wenn sämtliche Menschen diese Berufe ausübten. Der Gedankengang erscheint somit hochgradig unplausibel. Überdies wäre nicht nur der fragliche Vorsatz, Bauer zu werden, sondern auch seine direkte Negation, nicht

Bauer zu werden, nicht verallgemeinerbar: Denn wenn niemand Bauer würde, gäbe es bald keine Landwirtschaft mehr, und alle Menschen müssten an unzureichender Ernährung sterben. Das Argument ist also obendrein inkonsistent, indem das betrachtete Tun ebenso verboten wäre wie das entsprechende Unterlassen.

Ähnlich stellt sich der folgende Fall dar, in dem eine Person überlegt, ob sie in ihrer Freizeit zu einem bestimmten Termin in einer bestimmten Gegend Sport treiben soll. Das obige Problem hinsichtlich der Moralität eines solchen Vorhabens kehrt nahezu unverändert wieder: ›Ich möchte heute Abend um 18 Uhr in den Rheinauen Fußball spielen. Wenn jeder heute Abend um 18 Uhr in den Rheinauen Fußball spielen würde, wären allerdings sieben Milliarden Menschen zugleich dort versammelt. Solch ein Chaos kann nicht gewollt werden, letztlich lässt sich ein derartiger Zustand gar nicht denken. Mein Sportvorhaben ist also nicht universalisierbar, und damit ist es moralisch verwerflich.‹ Auch dieses Resultat ist offensichtlich Unfug. Nicht zuletzt wäre gemäß dieser Argumentation auch keine andere Zeit und kein anderer Ort für das Fußballspielen moralisch erlaubt: Stets würde sich die gleiche Konstellation reproduzieren. Schon dies erscheint absurd. Zudem müsste eine vergleichbare Begründung auch jede andere Freizeitbeschäftigung und sogar ausgesprochen wertvolle Verrichtungen treffen: Selbst das nobelste Ehrenamt lässt sich nicht von allen Menschen simultan ausüben. Man käme also zu dem abwegigen Resultat, dass sogar überaus lobenswerte Tätigkeiten mit einem Mal nicht mehr erlaubt erschienen.

Ganz sicher sind diese Beispiele kein Beleg dafür, dass Universalisierbarkeit von Handlungen kein sinnvoller moralischer Grundsatz sein kann. Sie lenken aber die Aufmerksamkeit darauf, dass dieser Grundsatz präziser formuliert werden muss, um widersinnige Ergebnisse zu vermeiden. Insbesondere muss geklärt werden, wie die fraglichen Handlungen genauer zu fassen sind, damit ihre Universalisierbarkeit gefordert werden kann. Offenbar dürfen sie nicht zu eng mit Blick auf ihre konkrete Realisation beschrieben werden, etwa als spezieller Beruf oder mit präziser Zeit- und Ortsangabe. Sonst ist in der Tat keine Handlung verallgemeinerbar, nicht einmal Essen oder Atmen, weil nicht alle Menschen denselben Bissen schlucken bzw. dasselbe Luftquäntchen aufnehmen können. Stattdessen wird man Handlungen in etwas abstrakterer Gestalt darstellen müssen. Beispielsweise wird man davon sprechen, dass jemand einen Beruf wählt, den er für attraktiv hält, im Rahmen eines freien Arbeitsmarktes und innerhalb bestimmter staatlicher Vorgaben. Oder man wird davon reden, dass jemand seine Freizeit so gestaltet, wie er es wünscht, unter Rücksichtnahme auf andere Menschen und innerhalb üblicher städtischer Regelungen. Dies sind nachvollziehbare Handlungsbeschreibungen. Und Handlungen in diesem Sinne können allemal verallgemeinerbar sein.

Allzu abstrakt darf diese Beschreibung freilich auch nicht werden. Insbesondere darf sie nicht den Handlungscharakter selbst preisgeben und sich auf andere Verhaltenskomponenten verlagern. Tapferkeit zu entwickeln oder die Glückssumme zu maximieren, sind keine Handlungsbeschreibungen. Entsprechend hat es nichts mit der Universalisierbarkeit von Handlungen zu tun, wenn man prüft, ob

gewollt werden kann, dass jeder Tapferkeit ausbildet oder jeder die Glückssumme steigert. Solche Betrachtungen mögen tugendethisch bzw. teleologisch relevant sein. Sie kommen aber nicht mit jener Grundintuition überein, die sich in den eingangs geschilderten Beispielen abzeichnete und die hier rekonstruiert werden soll. Bei dieser Intuition geht es nicht darum, ob hinnehmbar ist, wenn alle Menschen gewisse Tugenden ausprägen oder irgendein Gutes anstreben. Bei ihr geht es darum, ob gewollt werden kann, dass alle Menschen bestimmte Handlungsweisen vollziehen. Dies ist der zu fassende Gedanke, und er ist deontologischer Art. Deshalb muss er mit Rekurs auf Handlungsregeln eingefangen werden, und für die ist ein angemessener Grad von Konkretheit bzw. Abstraktheit zu finden, eine mittlere Ebene zwischen zu spezifischer und zu unspezifischer Beschreibung.

Wie wichtig die adäquate Kennzeichnung der zu beurteilenden Handlungen ist, zeigt sich nicht zuletzt an der sogenannten ›Goldenen Regel‹. Dieses Moralprinzip ist aus unterschiedlichsten Menschheitsepochen überliefert und in verschiedensten Kulturkreisen verbreitet. Oft tritt es in negativer Gestalt auf, etwa in der Spruchweisheit: ›Was du nicht willst, das man dir tu, das füg auch keinem andern zu.‹ Es gibt aber ebenso positive Formulierungen, etwa in der Gestalt: ›Behandle den anderen stets so, wie du selbst wollen würdest, dass du behandelt wirst.‹ Auch die Goldene Regel ist ein primär deontologisches Konzept: Es geht in ihr um das Handeln als solches, nicht um vorausliegende Motivationen und auch nicht um nachfolgende Konsequenzen des eigenen Tuns oder Unterlassens. Zudem deutet sich in ihr wieder der Gedanke der Universalisierbarkeit von Handlungen an: Einmal mehr geht es wesentlich darum, ob es nicht hinnehmbar bzw. ob es wünschenswert wäre, wenn andere ebenso handeln würden, wie man selbst sich zu handeln anschickt.

Die Regel legt dabei ein genaueres Verständnis davon zugrunde, in welchem Sinne zu prüfen sei, ob solch eine Verallgemeinerung inakzeptabel bzw. erforderlich wäre, indem sie speziell fragt, ob der Handelnde seinerseits *wollen* könnte, dass er *selbst* durch andere Menschen entsprechend behandelt würde. Und einmal mehr kann die Regel ad absurdum geführt werden, wenn man bei der Handlungscharakterisierung eine unangemessene Beschreibungsebene wählt. So betrachte man als Beispiel, dass Lisa Peter umbringt, indem sie ihm einen Apfel zu essen gibt, gegen den Peter eine tödliche Allergie hat, während Lisa diesen Apfel ohne Gefahr und sogar mit Genuss essen könnte. Konfrontiert man Lisa mit der Goldenen Regel, so könnte sie sich in folgender Weise verteidigen wollen: ›Ich hätte nichts dagegen, wenn mir jemand diesen Apfel zu essen gibt. Im Gegenteil, ich esse diesen Apfel gern. Also habe ich Peter keineswegs etwas zugefügt, das ich nicht selbst erfahren wollte, sondern habe ihn exakt so behandelt, wie ich selbst behandelt werden wollte. Daher habe ich nicht gegen die Goldene Regel verstoßen, sondern bin ihr sogar gefolgt.‹ Diese Rechtfertigung ist offenbar abwegig, sie wird dem Geschehen nicht gerecht. Und dies liegt vor allem daran, dass sie die fragliche Handlung nicht adäquat beschreibt: Lisas Handlung bestand nicht einfach darin, Peter einen Apfel zu essen zu geben (was sie sich in der Tat selbst durchaus gefallen

lassen könnte). Vielmehr bestand Lisas Handlung darin, Peter vorsätzlich zu vergiften (auf welche genaue Weise auch immer). Und dies würde sie sicherlich nicht selbst von anderen erfahren wollen. Folglich hat sie gegen die Goldene Regel verstoßen.

In den folgenden Abschnitten wird der deontologische Ethikansatz vor allem am Entwurf von Immanuel Kant entfaltet. Auch Kant greift die Grundintuition der Universalisierbarkeit von Handlungen auf und weist ihr eine zentrale Stelle in seiner Moralphilosophie zu, nämlich in der ersten Formulierung des kategorischen Imperativs.

Dabei vertritt Kant eine spezielle Auffassung, in welcher Weise Handlungen adäquat zu beschreiben sind: Er fasst sie über die ihnen zugrunde liegenden Maximen, was sich als eine günstige Abstraktionsebene erweisen wird, um unplausible Resultate zu vermeiden. Zudem bietet er eine besondere Deutung an, was unter Universalisierbarkeit von Handlungen zu verstehen ist: Ihm geht es darum, ob die Verallgemeinerung einer Maxime überhaupt gedacht oder zumindest gewollt werden kann, und zwar im Sinne eines festen eigenen Naturinstinkts oder aber einer verbreiteten sozialen Praxis.

5.2 Kant 1: Guter Wille und moralische Maximen

Immanuel Kant (1724–1804) deutet einige Eckpunkte seiner Moralphilosophie bereits in seinem Hauptwerk *Kritik der reinen Vernunft* (1781/87) an. Beispielsweise erläutert er darin, inwiefern menschliche Willensfreiheit auch neben einer umfassenden Naturkausalität angenommen werden kann. Auch formuliert er die praktische Grundfrage nach dem moralisch Richtigen genauer als die Frage ›Was soll ich tun?‹, und damit in erkennbar deontologischer Weise. Sie steht, als drittes menschliches Zentralproblem, neben der theoretischen Grundfrage nach dem faktisch Seienden ›Was kann ich wissen?‹ (die Kant damit genauer als erkenntnistheoretische Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen menschlichen Wissens formuliert) sowie neben der religiösen Grundfrage nach dem legitim zu Erwartenden ›Was darf ich hoffen?‹ (wobei nach Kant theologische Inhalte, wie vor allem die Unsterblichkeit der Seele und die Existenz Gottes, ihrerseits nur in praktischer Hinsicht postuliert werden dürfen, d.h. als notwendige Voraussetzungen des moralischen Denkens anzunehmen sind).

Kant hat seine Ethik vor allem in drei weiteren Schriften ausgearbeitet. In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) leitet er in knapper Form sein moralphilosophisches Grundprinzip, den kategorischen Imperativ, her. In der *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) stellt er seine ethische Theorie in umfassender Weise dar, indem er zusätzlich die unterschiedlichen Ansprüche von theoretischer und praktischer Vernunft gegeneinander abgrenzt, die Frage nach den Triebfedern moralischen Handelns behandelt sowie Unsterblichkeit, Freiheit und Gott als praktische Postulate begründet. *Die Metaphysik der Sitten* (1797) schließlich wid-

met sich verschiedenen moralischen Einzelfragen sowie wichtigen ethischen Klassifikationen, nicht zuletzt der Differenz von Rechtspflichten und Tugendpflichten, die sich dadurch unterscheiden, dass die Ersteren in gesetzliche Regelungen zu übersetzen sind, die Letzteren hingegen keiner zwangsbewehrten Durchsetzung offenstehen.

Es gehört zu Kants wesentlichen Thesen, dass *reine Vernunft*, d.h. die menschliche Vernunft ohne jeden empirischen Bezug, kein Recht im *theoretischen Bereich* hat, d.h. in der Frage nach dem Sein, nach dem, was der Fall ist: Dieses Feld des *Faktischen* wird durch *Naturgesetze* beherrscht, und entsprechend ist dort empirische Beobachtung, in Form von sinnlicher Anschauung und darauf aufbauender Erfahrung, unerlässlich. Reine Vernunft, die stets nach dem *Unbedingten* strebt, das jenseits aller Erfahrung läge, wird im theoretischen Bereich überschwänglich: Sie zieht voreilige Schlüsse, sie verwickelt sich in ausweglose Widersprüche, sie verliert sich in haltlosen Spekulationen über die Unsterblichkeit der Seele, die Freiheit des Willens oder die Existenz Gottes [vgl. KANT, *KrV*, B 396–398, B 432f.].

Indessen hat *reine Vernunft* sehr wohl ihr Recht im *praktischen Bereich*, d.h. in der Frage nach dem Sollen, nach dem, was Pflicht ist: In diesem Feld des *Moralischen* herrscht das *Sittengesetz*, und dies muss nach Kant in der Tat ohne jede Rücksicht auf empirische Verhältnisse gefasst werden. Die Moral hat den Charakter des *Unbedingten*, und deshalb ist sie, so Kant, streng unabhängig von allem Empirischen zu formulieren: Reine Vernunft, die sich von allen empirischen Vorgaben frei machen will, ist hier gerade richtig am Platz [vgl. KANT, *KpV*, A 29–31, A 72].

Diese Absage an alle empirischen Gesichtspunkte und Beweggründe im moralischen Denken und Wollen wird im weiteren Verlauf von großer Bedeutung sein, wenn Kant seine Ethik genauer ausformuliert. Entsprechend stellt er sie seiner *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* programmatisch in der Vorrede voran:

»[...] so schränke ich die vorgelegte Frage nur darauf ein: ob man nicht meine, daß es von der äußersten Notwendigkeit sei, einmal eine reine Moralphilosophie zu bearbeiten, die von allem, was nur empirisch sein mag [...] völlig gesäubert wäre; denn daß es eine solche geben müsse, leuchtet von selbst aus der gemeinen Idee der Pflicht und der sittlichen Gesetze ein. Jedermann muß eingestehen, daß ein Gesetz, wenn es moralisch d.i. als Grund einer Verbindlichkeit gelten soll, absolute Notwendigkeit bei sich führen müsse [...]; daß mithin der Grund der Verbindlichkeit hier nicht in der Natur des Menschen oder den Umständen in der Welt [...] gesucht werden müsse, sondern *a priori* lediglich in Begriffen der reinen Vernunft, und daß jede andere Vorschrift, die sich auf Prinzipien der bloßen Erfahrung gründet, und sogar eine in gewissem Betracht allgemeine Vorschrift, sofern sie sich dem mindesten Teile [...] nach [...] auf empirische Gründe stützt, zwar eine praktische Regel, niemals aber ein moralisches Gesetz heißen kann.« [KANT, GMS, AA 389]

In dieser Passage zeichnet sich bereits die speziell deontologische Ausrichtung ab, die Kant seiner Ethik geben wird: Dass Moral mit dem Anspruch auf *unbedingte Gültigkeit* einhergeht, ist eine Auffassung, die auch tugendethische oder teleologische Autoren mit ihm teilen würden. Für Kant tritt diese Unbedingtheit aber genauer als *gesetzesartiger Charakter* der Moral entgegen. Jenes Unbedingte, das

aller Moral eignet, verleiht ihr die Gestalt eines Gebotes, der moralischen ›Pflicht‹, des sittlichen ›Gesetzes‹. Dies ist eine deutlich deontologische Weichenstellung, in der sich zudem bereits das zentrale Konzept von Kants Moralphilosophie ankündigt: Die Moral ist ihrer Forderung nach *unbedingt, kategorisch*; das ist ihr Wesen für jeden Moralphilosophen, auch für Tugendethiker oder Teleologen. Sie ist darüber hinaus aber ihrer Gestalt nach ein *Gesetz, ein Imperativ*; das ist speziell die deontologische Einschätzung Kants, und deshalb heißt sein moralisches Zentralprinzip eben auch kategorischer Imperativ. Tugendethiker oder Teleologen würden demgegenüber andere Charakterisierungen des Moralischen vorziehen, etwa als Tugend, hervorragende Seelenbeschaffenheit, gutes Leben bzw. als Nutzen, erstrebenswertes Ziel, zu verwirklichender Weltzustand.

Tatsächlich weist Kant diese beiden konkurrierenden Ethikmodelle in der zitierten Passage mehr oder weniger explizit zurück: Der Grund der Verbindlichkeit ist ihm zufolge nicht in der ›Natur des Menschen‹ zu suchen; genau dies ist aber bei Tugendethikern der Fall, indem sie die Natur der menschlichen Seele analysieren und von dort aus Moralität als tugendhafte Ausgestaltung dieser Seele entwerfen. Auch darf nach Kant das Moralische nicht in den ›Umständen in der Welt‹ verankert werden; eben dies tun aber Teleologen, indem sie etwa das Glück in der Welt registrieren und Moralität als Beförderung solchen Glücks verstehen. Beide großen konkurrierenden Ethikansätze werden also von Kant abgelehnt. Und zwar geschieht dies exakt aus dem Grund, dass ihre jeweiligen Ansatzpunkte, ›Natur des Menschen‹ bzw. ›Umstände in der Welt‹, Kant zufolge zu sehr Rücksicht auf Empirisches nehmen: Wenn man sich an der menschlichen Natur orientiert, um sie zur Tugend zu führen, wenn man sich auf die realen Umstände einlässt, um das Glück darin zu mehren, werden der Moral bestimmte kontingente Bedingungen auferlegt. Hierdurch wird sie in ihrem kompromisslosen Anspruch relativiert, hierdurch verliert sie die ihr eigentlich zukommende Unbedingtheit. Zwar muss die Moral von realen Menschen in der realen Welt *angewandt* werden, aber sie darf nicht schon mit Rücksicht auf die Natur des Menschen und die Umstände in der Welt *formuliert* werden.

Folglich ist es verkehrt, sich tugendethisch auf die Seelennatur des Menschen oder teleologisch auf die Beschaffenheit der Welt zu beziehen. Hiermit wäre die Moral, nach Kant, zu stark an empirischen Gegebenheiten ausgerichtet, zu sehr von kontingenten Verhältnissen abhängig. Um *unbedingt*, d.h. *kategorisch*, sein zu können, muss die Moral rein, d.h. unempirisch, entworfen werden. Und das heißt, sie muss deontologisch als *Gesetz* begriffen werden, als *Imperativ*, der sich unabhängig macht von Natur und Welt.

Der ›gute Wille‹

Kants Ethik ist in ihrem genauen Gehalt und ihrer deontologischen Anlage zuweilen schwer zu verstehen und auszubalancieren. Ein ernstes interpretatorisches Problem taucht gleich im ersten Satz des ersten Abschnitts aus der *Grundlegung zu Metaphysik der Sitten* auf:

»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*.«
[KANT, GMS, AA 393]

Einzig ein ›guter Wille‹ ist nach Kant Träger moralischer Qualität. Diese Behauptung mag nachvollziehbar sein. Sie erscheint aber auf den ersten Blick keineswegs deontologisch, sondern eher tugendethisch. Es ist daher ratsam, sich zunächst genauer Aufschluss darüber zu verschaffen, was Kant überhaupt unter einem ›guten Willen‹ versteht.

(1) Zunächst stellt Kant klar, dass seine Auffassung eines ›guten Willens‹ keinerlei teleologische Interpretationen zulässt:

»Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d.i. an sich gut und, für sich selbst betrachtet, ohne Vergleich weit höher zu schätzen als alles, was durch ihn [...] nur immer zu stande gebracht werden könnte. [...] wenn bei seiner größten Bestrebung dennoch nichts von ihm ausgerichtet würde, und nur der gute Wille [...] übrig bliebe: so würde er wie ein Juwel doch für sich selbst glänzen als etwas, das seinen vollen Wert in sich selbst hat. Die Nützlichkeit oder Fruchtlosigkeit kann diesem Werte weder etwas zusetzen noch abnehmen.« [KANT, GMS, AA 394]

Der äußere Erfolg des guten Willens ist unerheblich für seine moralische Beurteilung. Auch ein wirkungsloser Wille wäre immer noch ungemindert gut. Dabei geht es nicht allein darum, dass man gute Ziele durch unglückliche Umstände verfehlen kann (dies könnte eine teleologische Ethik jederzeit berücksichtigen). Es geht nicht allein darum, dass unverdientes Pech keinen moralischen Vorwurf nach sich ziehen darf (dies würde eine teleologische Ethik allemal einräumen). Vielmehr will Kant zum Ausdruck bringen, dass der gesamte teleologische Ansatz dem eigentlich moralischen Urteil nicht gerecht wird. Die Ausrichtung auf ein zu verwirklichendes Ziel, gleich ob zuletzt erreicht oder unglücklich verfehlt, ist grundsätzlich nicht das, was nach Kant einen ›guten Willen‹ ausmacht.

Bei genauerem Hinsehen zeigt sich indessen, dass Kants Deutung des ›guten Willens‹ auch keine tugendethische Perspektive entstehen lässt:

»Verstand, Witz, Urteilskraft und wie die *Talente* des Geistes sonst heißen mögen, oder Mut, Entschlossenheit, Beharrlichkeit im Vorsatze, als Eigenschaften des *Temperaments*, sind ohne Zweifel in mancher Absicht gut und wünschenswert; aber sie können auch äußerst böse und schädlich werden, wenn der Wille, der von diesen Naturgaben Gebrauch machen soll [...], nicht gut ist. [...] Mäßigung in Affekten und Leidenschaften, Selbstbeherrschung und nüchterne Überlegung [...] scheinen sogar einen Teil vom *inneren* Werte der Person auszumachen; allein es fehlt viel daran, um sie ohne Einschränkung für gut zu erklären [...]. Denn ohne Grundsätze eines guten Willens können sie höchst böse werden [...].« [KANT, GMS, AA 393f.]

Hier geht es nicht allein darum, dass psychische Fertigkeiten sich gelegentlich zu schlechten Vorhaben missbrauchen lassen. Vielmehr geht es vor allem darum, dass

moralische Qualität grundsätzlich nicht in der mentalen Ausstattung des Menschen zu suchen ist. Sie wohnt nicht in den ›Talenten des Geistes‹, wie Verstand oder Überlegung (in denen sich die dianoetischen Tugenden des aristotelischen Modells erkennen lassen). Sie besteht auch nicht in den ›Eigenschaften des Temperaments‹, wie Mut oder Mäßigung (in denen sich die ethischen Tugenden des aristotelischen Kanons andeuten). All diese tugendethischen Bestimmungen treffen nicht das eigentlich Moralische. Der ›gute Wille‹ liegt ganz außerhalb der seelischen Disposition.

(2) In den folgenden Passagen der Schrift wird klarer, dass der Begriff eines »guten Willens« nach Kant über den Begriff der »Pflicht« definiert ist [KANT, GMS, AA 397]. Der Wille ist nämlich genau dann gut, wenn er Handlungen wählt, die nicht nur »pflichtmäßig« sind, sondern überdies »aus Pflicht« geschehen [KANT, GMS, AA 397–399].

Solches Handeln ›aus Pflicht‹ schließt zunächst einmal aus, *geradewegs pflichtwidrig*, d.h. äußerlich regelverletzend, zu handeln (›pflichtwidrige‹ Handlungen, wie etwa die Verübung eines Verbrechens, können niemals ›aus Pflicht‹ geschehen, da sie der Pflicht direkt entgegengesetzt sind). Es schließt ebenfalls aus, zwar pflichtmäßig, d.h. äußerlich regelkonform, dabei aber *gegen die eigene Neigung* zu handeln (d.h. genauer ohne ›unmittelbare‹ Neigung zu der Handlung selbst, nur mit einer indirekten Neigung zu ihr, aufgrund von Eigennutz, etwa aus Angst vor Sanktionen oder aus Berechnung auf Profit). Aber bei Kant genügt es auch nicht, pflichtmäßig *aus eigener Neigung* zu handeln (d.h. aus einer ›unmittelbaren‹ Neigung zu der fraglichen Handlung, etwa aus Freundlichkeit oder Menschenliebe). Insbesondere hier zeigt sich noch einmal, dass Kant mit seinem Konzept eines ›guten Willens‹ keine tugendethische Perspektive verfolgt (denn für Tugendethiker bestünde Moralität gerade in der Herausbildung und Aktivierung solcher lobenswerter Neigungen).

Für Kant ist Handeln ›aus Pflicht‹ etwas ganz anderes als Handeln aus Neigung [KANT, KpV, A 144]. Und damit ist es insbesondere auch etwas ganz anderes als Handeln *aus guter Neigung*. Beim ›guten Willen‹ dürfen Neigungen *überhaupt keine Rolle* spielen. Er definiert sich ganz unabhängig von ihnen und hat stattdessen seinen Grund unmittelbar in der Pflicht selbst:

»[...] gerade da hebt der Wert des Charakters an, der moralisch und ohne alle Vergleichung der höchste ist, nämlich daß er wohlthue, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht.«
[KANT, GMS, AA 398f.]

Das heißt, auch *gute Neigungen* zu entwickeln, genügt für Kant nicht. Freundliche Regungen zu kultivieren oder aus einem liebenswerten Gemüt heraus zu agieren, macht bei Kant den ›guten Willen‹, das moralische Handeln nicht aus. Handeln ›aus Pflicht‹ kann für ihn nur heißen, *nicht durch Neigung* bestimmt zu handeln. Daher entsteht hier keine Tugendethik, auch wenn es zunächst den Anschein haben mag.

Stattdessen ist der ›gute Wille‹ dadurch gekennzeichnet, dass er sich unmittelbar vom *moralischen Gesetz* bestimmen lässt [KANT, KpV, A 139]. Handeln ›aus Pflicht‹

meint nicht Handeln aus einem speziellen Habitus oder zu einem besonderen Ziel, wie lobenswert oder wünschenswert diese auch erscheinen mögen. Vielmehr meint es, dass der Wille sich direkt am moralischen Gesetz orientiert, wenn er *seine Handlungswahl trifft*. Damit ist es aber auch eben die Moralität jener Handlung, die der gute Wille erkennt, von der er sich in seiner jeweiligen Entscheidung leiten lässt und die ihm vom moralischen Gesetz angezeigt wird:

»Das Gute oder Böse wird also eigentlich auf Handlungen, nicht auf den Empfindungszustand der Person bezogen; und sollte etwas schlechthin [...] gut oder böse sein oder dafür gehalten werden, so würde es nur die Handlungsart [...], nicht aber eine Sache sein, die so genannt werden könnte.« [KANT, *KpV*, A 105f.]

Ursprüngliches Objekt des moralischen Urteils mag der ›gute Wille‹ sein. Aber dieser gute Wille, der als solcher ›aus Pflicht‹ handelt, zeichnet sich gerade dadurch aus, dass er sich in seiner jeweiligen Handlungswahl *unmittelbar* vom moralischen Gesetz bestimmen lässt. Jenes Gesetz gibt also *seinerseits* eine Handlung vor. Damit ist das Modell unzweifelhaft eine Deontologie.

(3) Kants Absagen an die Neigungen als Bestimmungsgrund des Willens erscheinen teilweise überaus radikal. Einige Passagen erwecken den Eindruck, als läge wahrhaft moralisches Handeln gerade oder sogar nur dann vor, wenn es ohne eigene Neigung oder sogar gegen die eigene Neigung erfolgt: Gewiss darf es nicht in dem Sinne gegen die eigene Neigung gerichtet sein, dass man es eigentlich am liebsten unterlassen würde und nur eine ›indirekte‹ Neigung zur Handlung verspürt, aufgrund von Eigennutz. Aber allem Anschein nach darf es auch keine ›unmittelbare‹ Neigung zur Handlung geben, etwa aufgrund von Freundlichkeit oder Menschenliebe.

Entsprechend erteilt Kant Regungen wie Mitleid oder Teilnahme als moralischen Beweggründen eine klare Absage [KANT, *KpV*, A 213]. Stattdessen zeichnet er das Idealbild eines vom Temperament her kalten und gefühllosen Charakters, dem sein Handeln offenbar gleichgültig oder gar zuwider ist:

»Wohltätig sein, wo man kann, ist Pflicht, und überdem gibt es manche so teilnehmend gestimmte Seelen, daß sie, auch ohne einen anderen Bewegungsgrund der Eitelkeit oder des Eigennutzens, ein inneres Vergnügen daran finden, Freude um sich zu verbreiten, und die sich an der Zufriedenheit anderer, sofern sie ihr Werk ist, ergötzen können. Aber ich behaupte, daß in solchem Falle dergleichen Handlung, so pflichtmäßig, so liebenswürdig sie auch ist, dennoch keinen wahren sittlichen Wert habe [...]; denn der Maxime fehlt der sittliche Gehalt, nämlich solche Handlungen nicht aus Neigung, sondern *aus Pflicht* zu tun. Gesetzt also, das Gemüt jenes Menschenfreundes wäre vom eigenen Gram umwölkt, der alle Teilnehmung an anderer Schicksal auslöscht, [...] fremde Not rührte ihn nicht, weil er mit seiner eigenen genug beschäftigt ist, und nun, da keine Neigung ihn mehr dazu anreizt, risse er sich doch aus dieser tödlichen Unempfindlichkeit heraus und täte die Handlung ohne alle Neigung, lediglich aus Pflicht, alsdann hat sie allererst ihren echten moralischen Wert. Noch mehr: wenn die Natur diesem oder jenem überhaupt wenig Sympathie ins Herz gelegt hätte, wenn er [...] von Temperament kalt und gleichgültig gegen die Leiden anderer wäre, [...] wenn die Natur einen solchen Mann [...]

nicht eigentlich zum Menschenfreunde gebildet hätte, würde er denn nicht noch in sich einen Quell finden, sich selbst einen weit höheren Wert zu geben, als der eines gutartigen Temperaments sein mag? Allerdings!« [KANT, GMS, AA 398]

Selbst die christlichen Konzepte der Nächsten- und Feindesliebe deutet Kant in diesem Zusammenhang nicht als Formen der Zuneigung, wie sie in der Empfindung anzutreffen wären, sondern als Wohltun aus Pflicht, wie es allein dem Willen entspringen kann [KANT, GMS, AA 399]. Die verbreitete Vorstellung von Menschenliebe geht demgegenüber für ihn am Moralischen vorbei:

»Es ist sehr schön, aus Liebe zu Menschen und teilnehmendem Wohlwollen ihnen Gutes zu tun oder aus Liebe zur Ordnung gerecht zu sein, aber das ist noch nicht die echte moralische Maxime unseres Verhaltens, die unserem Standpunkte unter vernünftigen Wesen *als Menschen* angemessen ist, wenn wir uns anmaßen, [...] uns mit stolzer Einbildung über den Gedanken von Pflicht wegzusetzen und, als vom Gebote unabhängig, bloß aus eigener Lust das tun zu wollen, wozu uns kein Gebot nötig wäre.« [KANT, KpV, A 146f.]

Diese Ausführungen erscheinen in ihrem moralischen Rigorismus recht befremdlich und haben oft zur Abkehr von der kantischen Ethik geführt. Man darf indessen fragen, ob sie nicht doch einen plausiblen Kern haben bzw. ob der Eindruck jenes Rigorismus nicht bei geeigneter Interpretation schwindet. Insbesondere geht es darum, welches genaue Verhältnis zwischen moralischen Handlungen und eigener Neigung Kant annimmt. Im Wesentlichen sind drei Positionen zu dieser Frage möglich.

Erste Position: Kant lässt in der Tat keinerlei Neigungen in moralischen Zusammenhängen zu, und mit dieser Einschätzung hat er auch völlig recht. Eine Handlung kann nicht moralisch sein, wenn sie *mit Neigung* vollzogen wird. Denn Moralität hat stets etwas *mit Leistung* zu tun, mit Überwindung, mit Selbstlosigkeit, mit Aufgabe. Und eine solche Leistung wird nicht erbracht, wenn man mit Freude, mit Vergnügen, mit Lust, mit Interesse agiert.

Moral, ihrem ureigensten Wesen nach, beginnt da, wo es mühselig wird. Daher können Handlungen, an denen man sich erfreut, aus welcher Gemütslage oder Temperamentsausstattung heraus auch immer, nicht moralisch sein. Erst Kants Misanthrop ist im eigentlichen Sinne ein moralischer Mensch. Allein er erbringt eine moralische Leistung, indem er ohne bzw. gegen seine Neigung Gutes tut.

Zweite Position: Diese Auffassung ist unplausibel, und sie entspricht auch nicht Kants Intention. Man kann sicherlich auch moralisch handeln, wenn man *mit Neigung* handelt, etwa mit Freundlichkeit, Sympathie, Menschenliebe. Wichtig ist aber, dass man dabei nicht *aus Neigung* handelt, d.h. nicht von diesen Regungen bestimmt wird. Vielmehr muss man, wie Kant hervorhebt, allein aus Pflicht handeln, d.h. nur durch das moralische Gesetz bestimmt werden.

Man kann also gewiss moralisch sein, indem man Dinge tut, *die* einen erfreuen. Aber man ist nicht moralisch, wenn man sie tut, *weil* sie einen erfreuen. Der Punkt ist nicht, dass der gute Wille nicht *mit* Neigung handeln dürfte, dass er nicht von Gefühlen der Freundlichkeit *begleitet* sein dürfte. Der Punkt ist, dass der gute

Wille nicht *aus* Neigung handeln darf, dass er sich nicht von jenen Gefühlen *bestimmen* lassen darf, sondern allein vom Bewusstsein der Pflicht.

Das Beispiel des Misanthropen dient vornehmlich dazu, diesen Zusammenhang deutlich zu machen: Man ist durchaus bereit zuzugestehen, dass jener frustrierte bzw. kühle Charakter, der dennoch anderen Menschen Wohltätigkeiten erweist, moralisch handelt. An dieser Gestalt wird also plausibel, dass Pflicht nichts mit Neigung zu tun hat, da er seine Pflicht eben ohne bzw. entgegen seinen Neigungen befolgt. Das heißt aber nicht, dass Kant meint, *nur* ein solcher neigungsloser Charakter handle moralisch. Man *erkennt* lediglich an seinem Beispiel, dass es nicht die freundliche Neigung sein kann, die eine Handlung gut macht, weil er eine solche Neigung gar nicht hat. Man sieht ein, dass allein Pflichterfüllung dazu führen kann, dass eine Handlung moralisch ist, denn er handelt nur aus Pflichterfüllung. Das bedeutet nicht, dass ein Handeln mit Neigung nicht zuweilen auch aus Pflicht geschehen könnte.

Außerdem darf man im Fall des Misanthropen am ehesten mutmaßen, dass er wirklich aus Pflicht und damit moralisch handelt: Wenn jene Wohltätigkeiten seiner eigenen Neigung gleichgültig sind bzw. ihr sogar zuwiderlaufen, muss man wohl annehmen, dass er sich wirklich vom moralischen Gesetz hat bestimmen lassen. Schließlich ist ein anderer Beweggrund bei jenem vergrämten bzw. distanzierten Charakter gar nicht sichtbar. Das heißt wiederum nicht, dass Handlungen, die mit der eigenen Neigung konvergieren, nicht zuweilen *auch* aus Pflicht geschehen und damit moralisch sein könnten. Aber bei ihnen lässt sich dies nicht mit solcher Sicherheit *behaupten*. Der entscheidende Test ist, ob jemand auch bei vorübergehendem oder dauerhaftem Verlust seiner freundlichen Neigungen noch seine Pflicht erfüllt. Dann erst wird nachweislich, dass er wirklich aus Pflicht und somit moralisch handelt.

Dritte Position: Auch diese Einschätzung ist unzutreffend, und sie gibt Kants Absicht wiederum nicht richtig wieder. Denn es ist völlig unvermeidlich, dass man immer *auch aus Neigung* handelt, selbst wenn man moralisch handelt. Wichtig ist indessen, dass man dabei nicht *nur aus Neigung* handelt. Vielmehr muss man, wie Kant fordert, zudem aus Pflicht handeln, d.h. zusätzlich durch das moralische Gesetz bestimmt werden.

Eine jede Handlung, als Phänomen in der Welt aufgefasst, unterliegt kausaler Bestimmung. Insbesondere geht sie aus gewissen psychischen Antrieben, d.h. aus einer Konstellation von Neigungen, hervor. Auch Handlungen aus Pflicht werden daher stets bei genauerer Nachforschung ergeben, dass sie solch eine Neigungs-Ursache haben. Diese kann sehr subtil sein, etwa ein verinnerlichtes Pflichtgefühl oder eine ausgeprägte Gewissenhaftigkeit, aber auch dies sind Neigungen, ebenso wie Vergnügen oder Menschenliebe.

Auch Kants Misanthrop ist hiervon nicht ausgenommen: Wenn er anderen Wohltaten erweist, muss er von irgendeiner Neigung hierzu bewegt werden. Es muss ein geeigneter Antrieb in ihm gewirkt haben. Es muss eine psychische Ursache hierfür geben. Aber welche Neigung dies auch immer sein mag, sie macht nicht

die Moralität seiner Handlung aus. Vielmehr wird seine Handlung allein dadurch moralisch, dass sie nicht *nur* durch jene Neigung, sondern *zusätzlich* durch das moralische Gesetz bestimmt ist. Erst hierdurch handelt es sich um einen ›guten Willen‹.

Jede Handlung ist auch durch Neigung bestimmt: Sogar wer sich selbstlos für einen anderen opfert, hat hierfür eine psychische Ursache, d.h. eine Neigung in einem hinreichend weiten Sinne. Das heißt insbesondere, dass man nicht nur dann von einer guten Handlung sprechen kann, wenn sie dem Handelnden gleichgültig oder gar zuwider ist. Vielmehr darf und muss sie stets auch aus einer Neigung vollzogen werden, etwa aus Hingabebereitschaft gegenüber jenen, für die man sich opfert. Aber darin liegt nicht die Moralität der Handlung, auch nicht wenn es sich um eine solch edle Neigung handelt. Ihre Moralität liegt vielmehr auch in diesem Fall darin, dass *neben* dieser empirisch-psychologischen Verursachung *auch* eine direkt-moralische Bestimmung der Handlung besteht. Nur angesichts dieser zusätzlichen Bestimmung durch das moralische Gesetz geschieht die Handlung tatsächlich ›aus Pflicht‹.

Diese dritte Position geht nicht mehr von einer Konkurrenz zwischen Pflicht und Neigung aus, sondern zieht die Möglichkeit in Betracht, dass beide Bestimmungsformen gleichzeitig vorliegen können. Dieser Gedanke passt gut zu zentralen Konzepten von Kants Erkenntnistheorie, wie er sie in der *Kritik der reinen Vernunft* ausarbeitet. Dort führt er aus, dass jedes Ding, und damit auch der Mensch und seine Handlungen, stets auf doppelte Weise betrachtet werden kann, aus zwei grundsätzlich verschiedenen und gleichermaßen berechtigten Perspektiven.

So kann jedes Ding in der Welt entweder als ›Ding in der Erscheinung‹ (d.h. so wie es sich dem menschlichen Erkenntnisvermögen darstellt) oder als ›Ding an sich selbst‹ (d.h. so wie es unabhängig von menschlichen Erkenntnisstrukturen beschaffen sein mag) betrachtet werden. Wenn man es im ersteren Sinne, als *phaenomenon*, auffasst, darf man voraussetzen, dass es stets empirischen Bestimmungen, insbesondere natürlicher Kausalität unterliegt (da diese Bestimmungen Bedingungen der Möglichkeit dafür sind, dass es überhaupt Gegenstand der Erkenntnis werden kann). Wenn man es im letzteren Sinne, als *noumenon*, auffasst, ist hingegen nicht davon auszugehen, dass es solchen Bestimmungen gehorcht, insbesondere kann die Kausalitätskategorie nicht mehr berechtigt darauf angewandt werden (da es sich bei jenen Bestimmungen nachweislich nur um vorausliegende Strukturen des Erkenntnisvermögens handelt, nicht um Eigenschaften des Gegenstands als solchem).

Diese Unterscheidung von ›Ding in der Erscheinung‹ und ›Ding an sich selbst‹ betrifft auch den Menschen: Auch er kann einmal als *homo phaenomenon* angesehen werden, und in dieser Perspektive unterliegt er unweigerlich kausalen Bestimmungen, u.a. dem psychischen Spiel der Neigungen. Er kann aber ebenso wohl als *homo noumenon* angesehen werden, und in dieser Perspektive entzieht er sich derartiger Bestimmung, darf also als frei angesehen werden [KANT, *GMS*, AA 451–453, AA 456–458; KANT, *KpV*, A 10 Anm., A 72, A 169–171, A 174f.]:

»Man kann also einräumen, daß, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen Denkungsart [...] so tiefe Einsicht zu haben, daß jede, auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, imgleichen alle auf diese wirkenden äußeren Veranlassungen, man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewißheit sowie eine Mond- oder Sonnenfinsternis, ausrechnen könnte, und dennoch dabei behaupten, daß der Mensch frei sei. Wenn wir nämlich noch eines anderen Blicks [...] fähig wären, so würden wir doch inne werden, daß diese ganze Kette von Erscheinungen [...] von der Spontaneität des Subjekts als Dinges an sich selbst abhängt, von deren Bestimmung sich gar keine physische Erklärung geben läßt.« [KANT, *KpV*, A 177f.]

Gleiches gilt für die einzelne Handlung: Sie kann zum einen als Ereignis in der Erscheinungswelt betrachtet werden, und dann muss sie sich unweigerlich als kausales Produkt darstellen, u.a. von psychischen Neigungen. Oder sie kann zum anderen als Intelligibles betrachtet werden, und dann unterliegt sie keiner solchen Beschränkung, sondern darf als freies Geschehen gedacht werden [KANT, *GMS*, AA 453; KANT, *KpV*, A 84, A 187]:

»So würde denn Freiheit und Natur, jedes in seiner vollständigen Bedeutung, bei eben denselben Handlungen, nachdem man sie mit ihrer intelligiblen oder sensiblen Ursache vergleicht, zugleich und ohne allen Widerstreit angetroffen werden.« [KANT, *KrV*, B 569]

Dies ist im Wesentlichen Kants Antwort auf die Frage nach der Freiheit des Willens: Es besteht kein Entweder–Oder von Willensfreiheit und Naturnotwendigkeit. Vielmehr lässt sich beides zugleich annehmen, indem jede Handlung sowohl als unfrei wie auch als frei betrachtet werden kann, je nach der gewählten Perspektive.

Vor diesem Hintergrund lässt sich wohl erst richtig deuten, was Kant mit der guten Willensbestimmung durch das moralische Gesetz meint: Ein guter Wille besteht nicht in irgendeiner psychisch-kausalen Formung des Charakters, und daher steht er auch nicht in Konkurrenz zu den Neigungen (diese bestimmen den Menschen immer und unumgänglich, sofern man ihn als empirisches Wesen betrachtet). Der gute Wille liegt vielmehr im nichtempirisch-intelligiblen Bereich der Freiheit, und dort kann er neben aller Kausalität der Neigungen bestehen (wenn man den Menschen als intelligibles Wesen betrachtet, kann er sich als durch das moralische Gesetz bestimmt erweisen).

Hierzu passt auch, dass nach Kant ein guter Wille in seinem *Auftreten* niemals sicher erkennbar ist [KANT, *GMS*, AA 407, AA 419]: Durch das moralische Gesetz bestimmt zu sein, ist kein empirisch-psychologisches Phänomen, sondern ein intelligibler Zustand, und als solcher ist er durch keine Erfahrung zu belegen, nicht einmal seitens des Handelnden selbst.

Sehr wohl lässt sich nach Kant aber erfassen, was ein guter Wille seinem *Inhalt* nach wäre [KANT, *GMS*, AA 412, AA 425]: Die ethische Reflexion kann bestimmen, was das moralische Gesetz verlangt, welche Prinzipien also leitend sind, wenn menschliches Handeln aus Pflicht geschieht und damit der praktischen Vernunft und nicht allein den Neigungen folgt.

Die ›moralischen Maximen‹

Der ›gute Wille‹, der ›aus Pflicht‹ handelt, zeichnet sich dadurch aus, dass er sich bei seiner Handlungswahl durch das moralische Gesetz leiten lässt. Ganz deontologisch schreibt jenes moralische Gesetz mithin eine *Handlung* als richtige vor, und deren moralischer Wert liegt genauer in der *Maxime*, die ihr zugrunde liegt und die in ihr verwirklicht ist:

»[...] eine Handlung aus Pflicht hat ihren moralischen Wert *nicht in der Absicht*, welche dadurch erreicht werden soll, sondern in der Maxime, nach der sie beschlossen wird, hängt also nicht von der Wirklichkeit des Gegenstandes der Handlung ab, sondern bloß von dem *Prinzip des Willens*, nach welchem die Handlung unangesehen aller Gegenstände des Begehrungsvermögens geschehen ist.« [KANT, GMS, AA 399f.]

Sehr unmissverständlich werden hier noch einmal alle teleologischen Moralauffassungen zurückgewiesen. Der Wert von Handlungen, die tatsächlich aus Pflicht geschehen und damit moralische Handlungen eines guten Willens sind, gründet nicht in zu erreichenden Absichten oder zu verwirklichenden Gegenständen. Stattdessen liegt ihr Wert in der Maxime. Dieser Begriff der ›Maxime‹ muss erläutert werden, um den deontologischen Charakter von Kants Ethik genauer zu verstehen, insbesondere um zu begreifen, auf welcher Ebene Kant schließlich den Grundsatz der Universalisierbarkeit verankern wird.

(1) Eine ›Maxime‹ ist zunächst einmal ein Grundsatz, der den Willen bei seiner Handlungswahl bestimmt. Eine ›Maxime‹ ist ein »*Prinzip des Willens*«, ein »*Prinzip des Willens*«, eine allgemeine Richtschnur oder Regel, die der Wille bei einer konkreten Entscheidung befolgt [KANT, GMS, AA 400]. Dies stimmt auch mit dem üblichen Sprachgebrauch weitgehend überein: Man handelt nach Maximen, man orientiert sich an ihnen bei der Handlungswahl, man folgt ihnen bei der Willensbestimmung.

Hiermit fließen weder tugendethische noch teleologische Aspekte in die moralische Bewertung ein: Wenn die Moralität von Handlungen sich an ihren Maximen entscheidet, geht es ausdrücklich weder um »Triebfedern«, d.h. psychische Motivationen, noch um »Wirkungen«, d.h. äußere Konsequenzen [KANT, GMS, AA 400]. Die ›Maxime‹, das Prinzip des Willens, ist weder tugendethisch als charakterliche Disposition noch teleologisch als angestrebtes Ziel zu interpretieren. Vielmehr kennzeichnet sie, ganz deontologisch, allein den wahren Charakter der Handlung selbst.

(2) Um nämlich eine Handlung in ihrem wahren Charakter zu begreifen, darf man sich nicht auf ihren rein äußerlichen Vollzug beschränken, sondern muss ihren tieferen Sinn erfassen. Wenn ein Mensch einen anderen bei einem Raubüberfall vorsätzlich mit einer Schusswaffe umbringt, besteht seine Handlung nicht lediglich in einem ›Schießen‹, sondern in einem ›Morden‹ (vgl. Abschnitt 3.5). Eben dieser wahre Charakter einer Handlung liegt aber genau in der Maxime begründet, nach der sie beschlossen wird: Die Maxime, d.h. das bestimmende *Prinzip des Willens* bei seiner Handlungswahl, ist gerade das, was den wahren *Charakter der Handlung* definiert.

Das Prinzip, nach dem eine Handlung gewählt wird, der Grundsatz, der den Willen bei seiner Entscheidung bestimmt, legt den wahren Charakter der gewählten Handlung fest: Ob eine Handlung ein ›Morden‹ oder ein ›Totschlagen‹, eine ›Notwehr‹ oder ein ›Racheakt‹ ist, bemisst sich nach der in jenem Akt befolgten Regel. Was jemand wirklich getan hat, welche Handlung eigentlich von ihm vollzogen wurde, lässt sich nicht an den physischen Ereignissen ablesen, aus denen sie besteht, sondern ergibt sich aus der intentionalen Struktur, die ihr zugrunde liegt und die in ihr verwirklicht ist. Diese wird aber gerade durch die *Maxime* festgelegt, nach der jene Handlung gewählt wurde, sie ist im Prinzip des Willens angelegt, dem er bei seiner Wahl gefolgt ist.

Wenn Lisa Peter absichtlich umbringt, indem sie ihm einen Apfel anbietet, gegen den er eine tödliche Allergie hat, so besteht Lisas Handlung nicht einfach darin, Peter einen Apfel zu essen zu geben. Vielmehr besteht Lisas Handlung, richtig beschrieben, darin, Peter vorsätzlich zu vergiften (vgl. Abschnitt 5.1). Dieser wahre Charakter ihrer Handlung definiert sich aber gerade durch das Prinzip des Willens, dem sie in der Wahl ihrer Handlung gefolgt ist: Sie *wollte* Peter vergiften, indem sie ihm den Apfel gab, und eben deshalb *hat* sie Peter vergiftet, indem sie diesen Akt vollzog.

Genauer besteht eine *Maxime* in einer Handlungsregel, der man bei einem konkreten Akt folgt, und legt damit den allgemeinen Handlungstyp fest, unter den eine einzelne Handlung fällt und aus dem sich ihr moralischer Wert ergibt: Lisas *Maxime* mag beispielsweise gewesen sein, unliebsame Konkurrenten durch tödliches Gift zu beseitigen. Dies war das Prinzip, dem ihr Wille bei dem fraglichen Akt gefolgt ist, die allgemeine Handlungsregel, von der sie sich hat leiten lassen. Und eben deshalb bezeichnet diese *Maxime* auch das, was sie getan hat, als sie Peter den Apfel gab, ihre konkrete Handlung, wie man sie korrekt beschreiben muss, den Handlungstyp, dem ihre Einzelhandlung richtigerweise zuzuordnen ist, nämlich das Vergiften eines Konkurrenten.

Oben ist klar geworden, dass speziell ein *guter Wille* vorliegt, wenn der Wille aus Pflicht handelt: Gut ist er nicht durch eine charakterliche Neigung oder durch ein angestrebtes Resultat. Gut ist er vielmehr, wenn er in seiner Handlungswahl durch das moralische Gesetz bestimmt wird. Nun ist genauer deutlich geworden, dass solch ein guter Wille einer *moralischen Maxime* folgt: Er macht sich ein gutes Prinzip zu eigen, wenn er seine Handlungswahl trifft. Er lässt sich von einem sittlichen Grundsatz bestimmen, wenn er sich für eine Handlung entscheidet.

Diese *Maxime* definiert aber gerade den wahren Charakter der so vollzogenen *Handlung*: Sie besagt, was wirklich getan wurde. Sie legt fest, unter welchem allgemeinen Handlungstyp die konkrete Handlung fällt. Deshalb ist dieser Ansatz eindeutig eine *Deontologie*: Die *Maxime*, das Prinzip, dem der Wille bei seiner Handlungswahl folgt, bezeichnet keine Motivation und keine Konsequenz, sondern enthält allein die korrekte Beschreibung eben jener Handlung, die er wählt. Die *Maxime* benennt nichts anderes als den Handlungstyp, für den der Wille sich unter ihrer Leitung entscheidet, und wenn er sich von ihr als Prinzip in seiner Wahl

bestimmen lässt, so ist seine moralische Qualität eben durch den derart festgelegten Charakter der von ihm gewählten Handlung erklärt.

(3) Den wahren Charakter von Handlungen durch ihre Maximen angeben zu lassen, d.h. durch die allgemeinen Handlungsregeln, die bei ihrer Wahl vom Willen befolgt werden, liefert eine sehr günstige Abstraktionsebene der Handlungsbeschreibung: Die konkrete Einzelhandlung wird auf diese Weise einem allgemeinen Handlungstyp zugeordnet und erhält durch ihn ihre Benennung. Dies hat den Effekt, dass es zu keinen abwegigen Resultaten führt, wenn nun im weiteren Verlauf die Universalisierbarkeit der derart beschriebenen Handlungen gefordert wird: Die korrekte Bezeichnung der fraglichen Handlungen ist so abstrakt, dass offenbar unbedenkliche Handlungen in aller Regel verallgemeinerbar sind.

So betrachte man das eingangs diskutierte Beispiel, dass jemand von Beruf Bauer werden möchte (vgl. Abschnitt 5.1): ›Bauer werden‹ ist gewiss keine Maxime. Die fragliche Person *will* zwar Bauer werden, aber Bauer zu werden ist nicht das *Prinzip* ihres Willens. Das Prinzip ihres Willens, bei ihrer Entscheidung, dürfte eher sein, sich berufliche Betätigungen gemäß den eigenen Vorlieben und den gesellschaftlichen Optionen auszusuchen. *Das* ist ihre Maxime, und damit auch der wahre Charakter ihrer *Handlung*. Eine solche Handlung dürfte indessen durchaus verallgemeinerbar sein, jedenfalls unter normalen Umständen. Entsprechend entsteht hier keine Absurdität, indem Bauer zu werden angeblich nicht verallgemeinerbar und damit verboten wäre. Die korrekte Beschreibung der Handlung ist nicht ›Bauer werden‹, sondern ›freie Berufswahl‹. Und diese Handlung, gekennzeichnet gemäß der Maxime des Willens, ist universalisierbar.

Ähnlich steht es mit dem Beispiel, dass jemand in seiner Freizeit zu einem bestimmten Termin in einer bestimmten Gegend Sport treiben möchte (vgl. Abschnitt 5.1): ›Heute Abend um 18 Uhr in den Rheinauen Fußball spielen‹ ist keine Maxime. Die fragliche Person *will* zwar zu jener Zeit und an jenem Ort Fußball spielen, aber dieses konkrete Vorhaben ist nicht das *Prinzip* ihres Willens. Das Prinzip ihres Willens, bei ihrer Entscheidung, ist wohl eher, ihre Freizeit gemäß dem eigenem Gutdünken und den öffentlichen Möglichkeiten zu verbringen. *Das* ist ihre Maxime, und damit auch der wahre Charakter ihrer *Handlung*. Und eine derartige Handlung dürfte wiederum universalisierbar sein, zumindest unter üblichen Bedingungen. Einmal mehr ergibt sich also keine Absurdität, weil Sport zu treiben womöglich nicht universalisierbar und folglich unmoralisch wäre. Die angemessene Beschreibung der Handlung ist nicht ›heute Abend um 18 Uhr in den Rheinauen Fußball spielen‹, sondern ›selbstgestaltete Freizeit‹. Und diese Handlung, als Realisation jenes Handlungstyps verstanden, ist verallgemeinerbar.

Im Einzelfall ist es gewiss nicht immer leicht, die Maxime einer Handlung angemessen zu identifizieren: Es kann strittig sein, welchem Handlungstyp eine Einzelhandlung zugehört und wie sie daher korrekt zu beschreiben ist. Hierdurch kann es in der Anwendung zu gelegentlichen Unwägbarkeiten kommen, insbesondere in der Frage nach der Erlaubtheit oder Verbotenheit bestimmter Handlungen. Kant selbst setzt sich mit diesem Problem möglicherweise nicht hinreichend aus-

einander, und seinen eigenen Zuordnungen in einzelnen Beispielen muss man nicht durchweg folgen.

In Spezialfällen kann es zudem dazu kommen, dass scheinbar harmlose Maximen tatsächlich nicht verallgemeinerbar sind: In Kriegs- oder Katastrophenzeiten etwa sind freie Berufswahl und selbstgestaltete Freizeit nicht universalisierbar, also gemäß dem vorliegenden Ansatz moralisch nicht vertretbar. Aber das ist auch völlig plausibel, da es in der Tat moralisch verkehrt erschiene, Birnen zu ernten oder Tore zu schießen, wenn stattdessen Verletzte zu versorgen oder Häuser zu schützen sind. Wiederum entstehen also keine abwegigen Schlussfolgerungen, sondern das Modell bleibt nachvollziehbar.

5.3 Kant 2: Die Gesetzesformel des kategorischen Imperativs

Ein *guter Wille* definiert sich nicht durch eine bestimmte Motivation (d.h. tugendethisch, in Kants Terminologie durch gute ›Neigungen‹), und auch nicht durch ein bestimmtes Ziel (d.h. teleologisch, in Kants Terminologie durch gute ›Absichten‹). Vielmehr definiert er sich allein dadurch, dass dieser Wille *aus Pflicht* handelt, d.h. dass er in seiner jeweiligen Handlungswahl vom moralischen Gesetz bestimmt wird. Damit ist seine moralische Qualität ganz deontologisch festgelegt, durch eben diese gute Handlungswahl.

Maximen sind die *Prinzipien des Willens* bei dieser Handlungswahl (etwa: ›Ich sage immer die Wahrheit‹), und als solche legen sie zugleich den *Charakter seiner Handlungen* fest (etwa: ›Ich habe jetzt die Wahrheit gesagt‹). Ein *guter Wille* folgt einer *moralischen Maxime*, lässt sich von ihr bestimmen, wählt also eine gute Einzelhandlung, eben weil er ihren allgemeinen Handlungstyp als geboten anerkennt. Er wird von einer moralischen Maxime geleitet, als seinem Prinzip, und diese Maxime bestimmt den wahren Charakter seiner Handlung, die er folglich eben wegen jenes Charakters wählt, etwa: ›Ich will die Wahrheit sagen‹.

Nun stellt sich die Frage, wie ein guter Wille, der dergestalt aus Pflicht handelt, genauer aussieht, d.h. was moralische Maximen und damit moralische Handlungen wesentlich ausmacht. Diese Fragestellung führt zum kategorischen Imperativ als dem Zentralkonzept von Kants Ethik, in dem sich der Gehalt des moralischen Gesetzes ausdrückt.

Kant gibt mehrere Formulierungen des kategorischen Imperativs an, insbesondere die sogenannte ›Gesetzesformel‹ und die sogenannte ›Zweckformel‹. Die anderen Formulierungen sind geringfügige Varianten dieser beiden Grundfassungen, aber auch die beiden Grundformeln selbst sind nach Kant äquivalent.

Die ›Gesetzesformel‹ ist nach dem Gesagten leicht zu gewinnen. Insbesondere formuliert sie unmittelbar den Gedanken der Universalisierbarkeit, der ja für deontologische Ethiken kennzeichnend ist, nun freilich in speziell kantischer Weise, d.h. mit Bezug auf Maximen.

Herleitung, Interpretation, Anwendung

Wenn Kant sein Zentralprinzip ›kategorisch‹ nennt, dann geht es ihm um den vertrauten Grundgedanken, dass die Forderungen der Moral unbedingt sind, d.h. sich in ihrem Gültigkeitsanspruch nicht von den Zielsetzungen des Handelnden abhängig machen: Moral fordert nicht ›hypothetisch‹, sondern ›kategorisch‹ (vgl. Abschnitt 1.2). Wirklich unbedingt kann die Moral nach Kant aber nur sein, wenn sie als Gesetz, d.h. als ›Imperativ‹ auftritt: Unbedingtheit kann für Kant nicht in tugendhaften Seelenprägungen oder in erstrebenswerten Weltzuständen liegen, da diese allesamt zu empirisch orientiert sind, sondern allein in Gestalt eines Gesetzes entgegnetreten, das als solches ganz rein zu fassen ist (vgl. Abschnitt 5.2).

Bei den hypothetischen Imperativen unterscheidet Kant noch einmal zwei Formen: »*Regeln* der Geschicklichkeit« hängen in ihren Forderungen von den »*möglichen*« Absichten des jeweils Handelnden ab, d.h. von seinen kontingenten Plänen, die je nach seinem individuellen Lebensentwurf so oder anders ausfallen können (wenn er etwa einem bestimmten Berufswunsch oder Freizeitbedürfnis anhängt, sollte er entsprechende Ausbildungen oder Umfeldler suchen). Diese Imperative nennt Kant auch »*problematisch*-[...]praktisch[...]« oder »*technisch*«. »*Ratschläge* der Klugheit« hingegen machen sich in ihren Appellen von den »*wirklichen*« Absichten des Handelnden abhängig, d.h. von jenem notwendigen Ziel, das er als endliches Vernunftwesen unabweislich hat, nämlich der eigenen Glückseligkeit (weil er diese Glückseligkeit unumgänglich anstrebt, sollte er beispielsweise nicht seine morgigen Bedürfnisse vernachlässigen). Diese Imperative nennt Kant auch »*assertorisch*-praktisch[...]« oder »*pragmatisch*« [KANT, GMS, AA 414–417].

Der kategorische Imperativ ist demgegenüber nach Kant von ganz anderer Art: Er macht sich frei von den »*beliebigen* Zwecken« der Geschicklichkeit wie auch von dem »*ein[en]* Zweck« der Klugheit. Er betrachtet die Handlung nicht »als Mittel zu einer anderen Absicht«, sondern gebietet sie »unmittelbar« als an sich selbst richtig. Er fragt nach dem »Prinzip« der Handlung und formuliert damit erst »*Gebote (Gesetze)* der Sittlichkeit«. Allein dieser kategorische Imperativ, in seiner Unabhängigkeit von allen kontingent-individuellen wie auch notwendig-gattungsbezogenen Zielsetzungen des Handelnden, ist »*apodiktisch*-praktisch[...]« bzw. »*moralisch*« [KANT, GMS, AA 414–417].

(1) Der kategorische Imperativ muss also von allen nichtreinen Elementen, von allen empirischen Bezügen frei sein. Das moralische *Gesetz*, das er vorstellig macht, kann sich nicht auf Absichten, Antriebe, Ziele, Zweck-Mittel-Relationen oder Ähnliches beziehen. Was dieses Gesetz dann aber allein noch fordern kann, ist bloße *Gesetzmäßigkeit*. Der gute Wille ist nicht durch einen bestimmten Gegenstand geprägt, den er verwirklichen will, und auch nicht durch eine bestimmte Disposition, der er entspringt. Die moralische Maxime, die ihn leitet, zeichnet sich nicht durch irgendwelche besonderen *Inhalte* aus, wie das Glück in der Welt oder die Tugend der Seele. Vielmehr wird diese Maxime allein dadurch moralisch, dass sie der bloßen *Form* nach gesetzhaft ist [KANT, *KpV*, A 48f., A 55].

Nicht der Antrieb zur Handlung oder der Gegenstand der Handlung macht den Willen gut. Gut macht ihn die bloße Gesetzhaftigkeit der Handlung, die er wählt, bzw. der Maxime, die ihn bestimmt. Er muss in seiner Handlungswahl von allen *materiellen Bestimmungsgründen* unabhängig sein, d.h. von allen Neigungen und allen Zielen. Stattdessen muss er sich durch ein rein *formales Prinzip* bestimmen lassen, durch die allgemeine Gesetzesform, die seine Handlung auszeichnet, nicht durch einen konkreten Gesetzesinhalt, dem seine Maxime folgen würde. Auch der gute Wille, auch die moralische Maxime *hat* zwar unweigerlich eine *Materie*, einen Gegenstand des Handelns (etwa eigene Tugend oder fremdes Glück). Aber diese Materie darf den Willen nicht *bestimmen*, sondern bestimmen muss ihn allein die *Form* jener Maxime (welche ihrerseits durchaus die Ausbildung eigener Tugend oder die Beförderung fremden Glücks befehlen mag) [KANT, *KpV*, A 58–61, A 71]:

»Was kann das aber wohl für ein Gesetz sein, dessen Vorstellung, auch ohne auf die daraus erwartete Wirkung Rücksicht zu nehmen, den Willen bestimmen muß, damit dieser schlechterdings und ohne Einschränkung gut heißen könne? Da ich den Willen aller Antriebe beraubt habe, die ihm aus der Befolgung irgend eines Gesetzes entspringen könnten, so bleibt nichts als die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlungen überhaupt übrig, welche allein dem Willen zum Prinzip dienen soll, d.i. ich soll niemals anders verfahren als so, *daß ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden*. Hier ist nun die bloße Gesetzmäßigkeit überhaupt (ohne irgend ein auf gewisse Handlungen bestimmtes Gesetz zum Grunde zu legen) das, was dem Willen zum Prinzip dient und ihm auch dazu dienen muß, wenn Pflicht nicht überall ein leerer Wahn und chimärischer Begriff sein soll [...].« [KANT, *GMS*, AA 402]

Dies ist ein ebenso ungewöhnlicher wie raffinierter Gedanke: Moralität muss stets den Charakter eines Gesetzes, eines Imperativs haben. Damit dieses Gesetz wirklich moralisch, damit dieser Imperativ tatsächlich kategorisch ist, muss es aber ganz rein, ganz unempirisch sein. Es darf keinerlei inhaltliche, materiale Bestimmungen enthalten, sondern muss eine völlig abstrakte, formale Forderungsstruktur vorgeben. Der kategorische Imperativ wird den Maximen also nicht *ein bestimmtes Gesetz* vorschreiben, im Sinne eines konkreten Inhalts (etwa Tugend oder Glück), sondern wird lediglich von ihnen verlangen, *überhaupt als Gesetz* tauglich zu sein, ihrer bloßen Form nach (welchen genauen Inhalt sie dabei auch immer haben mögen). Eben dann entsprechen sie dem moralischen Gesetz, das seinerseits ein ganz *formales Gesetz*, d.h. rein, unempirisch ist. Alle moralische Qualität liegt somit in der *gesetzhafte Form*, die einer Handlung bzw. Maxime zukommen muss, damit der Wille in seiner Wahl gut ist.

Aus dieser Forderung nach Gesetzhaftigkeit ergibt sich aber unmittelbar der Grundsatz der Universalisierbarkeit: Denn Allgemeingültigkeit *ist* gerade der rein formale Charakter von Gesetzen. Ein Gesetz zu sein, wenn man von allen materiellen Aspekten absieht, *heißt* nichts anderes, als unter allen Umständen und für alle Handelnden verbindlich zu sein. Folglich ist Tauglichkeit zur Verallgemeinerung der oberste Grundsatz aller Moral. Und hiermit ist der Gedankengang, der zum

kategorischen Imperativ führt, abgeschlossen. Damit der Wille gut ist, damit eine Handlung moralisch ist, muss die Maxime, die als Prinzip den Willen bestimmt und den Charakter der Handlung definiert, *gesetzhaft* sein, in rein *formaler* Hinsicht. Und das heißt, diese Maxime muss *verallgemeinerbar*, *universalisierbar* sein:

»Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger und zwar dieser: *handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.*« [KANT, GMS, AA 421; vgl. KANT, KpV, A 54]

Die wichtige moralische Primärintuition der *Universalisierbarkeit von Handlungen* erhält bei Kant mithin auf besondere Weise Einzug: Sie ergibt sich aus dem Gedanken der rein formalen Gesetzhaftigkeit von Moralität. Verallgemeinerbarkeit ist geboten, weil Allgemeingültigkeit die Form eines Gesetzes überhaupt ist. Genauer wird jene Universalisierbarkeit, vor dem Hintergrund von Kants Konzeption eines guten Willens, mit *Rekurs auf Maximen* verlangt: Die Maxime der Handlung muss tauglich zum allgemeinen Gesetz sein. Mit dieser abstrakteren Beschreibungsebene entgeht der kategorische Imperativ absurden Folgerungen, die entstehen können, wenn die Forderung nach Verallgemeinerbarkeit auf allzu konkrete Handlungsbeschreibungen angewandt wird.

Die *konzeptuelle Unterscheidung* von Form und Materie unterstellt dabei keine *ontologische Trennung*: Eine Form tritt immer an einer Materie auf, Form ohne Materie existiert nicht. Entsprechend gibt es auch im Moralischen nicht etwa ›formale Maximen‹ und ›materiale Maximen‹, von denen die Ersteren richtig und die Letzteren falsch wären. Vielmehr haben auch gute Maximen stets eine Materie, die ihrerseits eine bestimmte Form aufweist. (Dies zeigt sich schon daran, dass sie oftmals schlichtweg Verneinungen von bösen Maximen sind. Verneinung lässt aber keine Materie einfach verschwinden, sondern nimmt lediglich eine invertierte Stellung zu ihr ein und versieht sie so mit einer anderen Form.) Indessen findet die *moralische Qualität* von Maximen nicht an ihrer Materie, sondern an ihrer Form ihre *relevante Bemessung*: Insbesondere geht es nicht darum, dass bestimmte Motivationen oder gewisse Konsequenzen in sich böse oder schlecht wären. Es geht allein darum, dass diese Antriebe oder Ziele ihrer Gestalt nach zu beanstanden sind, wenn die Handlungen nicht verallgemeinerbar sind, die ihnen entspringen bzw. die ihnen dienen. In diesem Sinne muss sich auch der gute Wille nicht von der Materie, sondern allein von der Form bestimmen lassen. (Wenn der Wille aus Pflicht handelt, orientiert er sich nur an der Form der Handlung. Das heißt nicht, dass seine Handlung keine Materie mehr hätte.)

Das moralische Gesetz nimmt in Kants Konzeption damit die Gestalt einer *Prüfinstanz* an: Der kategorische Imperativ testet gegebene Maximen dahingehend, ob sie verallgemeinerbar sind, und verwirft sie im negativen Falle. Er stellt selbst aber keine eigenen Maximen auf, formuliert sie nicht, entwickelt keine positiven Vorgaben. Dies hat zu gelegentlicher Kritik geführt, dass Kants Moral *nicht orientierend* wirke: Indem sie stets von vorliegenden Handlungsvorsätzen ausgehe,

statt ihrerseits Vorschläge für gute Handlungsprinzipien zu machen, liefere sie keine Handhabe zum richtigen Handeln. Indem sie sich aller inhaltlichen Festlegung enthalte, um sich auf eine rein formale Prüfung zu beschränken, helfe sie nicht bei der moralischen Entwicklung.

Mitunter wird auch der Vorwurf geäußert, der dezidierte Formalismus von Kants Ethik sei normativ *völlig leer*, insofern sich ihm keinerlei Wegweisung, weder in positiver noch in negativer Hinsicht entnehmen lasse: Jede *Maxime*, wie verwerflich sie in ihrem Inhalt auch sei, könne ihrer Form nach als allgemeines Gesetz auftreten, so dass sie die Prüfung durch den kategorischen Imperativ überstehe. Die Forderung nach Gesetzhaftigkeit sei somit moralisch belanglos, weil auch sehr schlechte Handlungsregeln ohne jeglichen Widerspruch allgemeine Gültigkeit entfalten könnten. (Man denke nur an rassistische oder sexistische Regeln, die zweifellos unmoralisch sind, sich aber offenbar als *allgemeine* Handlungsanweisungen, also augenscheinlich in *gesetzhafter* Gestalt formulieren lassen. Schließlich können sie *jedem* erlauben bzw. *allen* vorschreiben, eine bestimmte Ethnie oder ein bestimmtes Geschlecht zu benachteiligen.) Für Kant selbst ist dies indes bei genauerem Hinsehen nicht der Fall, was wiederum mit seinem Konzept der *Maxime* zusammenhängt: Böse *Maximen* sind für ihn in der Tat dadurch gekennzeichnet, dass man sie nicht als allgemeines Gesetz wollen kann. Dies wird deutlich, wenn man sie korrekt formuliert, d.h. bei der Handlungsbeschreibung den richtigen Abstraktheitsgrad wählt. (Beispielsweise stehen hinter rassistischen oder sexistischen Regeln *Maximen*, die sich ihrem Sinn nach gegen *fremde* Ethnien bzw. gegen das *andere* Geschlecht richten. Folglich müssten sie sich, bei Befolgung durch *alle* Menschen, unwillkürlich auch gegen den Verfechter *selbst* wenden und können somit kaum von ihm als allgemeines Gesetz gewollt werden.)

(2) Die obige Formulierung des kategorischen Imperativs bedarf einiger Erläuterungen und Klärungen. Diese sind insbesondere hilfreich, um die Logik der Gesetzesformel besser zu verstehen und um charakteristische Merkmale verschiedener Falltypen herauszuarbeiten, die Kant voneinander unterscheidet.

Erstens irritiert ein wenig der Duktus der Relativsatzkonstruktion: ›[...] nach derjenigen *Maxime*, *durch die* du zugleich wollen kannst [...].‹ Mitunter wird gemutmaßt, dass dieser Ausdruck auf eine antiquierte Sprache zurückgehe und dass die Passage in moderner Fassung heißen sollte: ›[...] nach derjenigen *Maxime*, *von der* du zugleich wollen kannst [...].‹ Dies ist allerdings ein Irrtum: Zwischen ›durch die‹ und ›von der‹ besteht ein inhaltlicher Unterschied, und nur die von Kant gewählte Variante gibt seinen Gedanken korrekt wieder.

Zunächst sei daran erinnert, dass *Maximen* Prinzipien des Willens sind. Daher ist die Formulierung, dass man ›durch sie‹ etwas will, schon einmal grundsätzlich nicht verkehrt: Der Wille wird *durch Maximen* bestimmt, entsprechend will man *durch Maximen* gewisse Dinge. Der kategorische Imperativ prüft nun genauer, ob eine gegebene *Maxime* den Forderungen der Moral gemäß ist, d.h. ob sie gesetzhaft bzw. verallgemeinerbar ist. Und bei dieser Prüfung geht es in der Tat darum, ob man ›durch sie‹ wollen kann, dass sie ein allgemeines Gesetz werde: Es geht darum, ob

sie selbst ihrer eigenen Verallgemeinerung zustimmen oder nicht zustimmen kann, ob sie bei ihrer Universalisierung *mit sich* im Einklang oder in Widerspruch steht. Wenn man ›von ihr‹ etwas wollte, würde irgendeine *andere Quelle* der Willensbestimmung eingeführt und geprüft, ob diese *andere Quelle* die Verallgemeinerung der fraglichen Maxime wollen könnte. Der kategorische Imperativ untersucht aber die vorliegende Maxime auf ihre reflexive Konsistenz hin, d.h. er prüft eine gegebene Maxime auf ihre *eigene Zustimmung* zu ihrer *etwaigen Verallgemeinerung*.

Zweitens fragt der kategorische Imperativ genauer, ob man ›wollen kann‹, dass die fragliche Maxime ein allgemeines Gesetz werde. Dabei ist nicht unmittelbar klar, welcher Maßstab herangezogen werden soll, um zu entscheiden, was man ›wollen kann‹ und was nicht. Insbesondere wird zuweilen der Verdacht geäußert, diese Passage sei ein Einfallstor für ungenannte und unbewiesene Moralannahmen in der kantischen Ethik: Mit ihr ließen sich, über die Figur des kategorischen Imperativs, nach Belieben ungewünschte Maximen ausschließen, indem man schlicht erklärte, dass ihre Verallgemeinerung angeblich nicht gewollt werden könne.

Es wird sich allerdings zeigen, dass Kant sehr klare Vorstellungen davon hat, was man ›wollen kann‹ und was nicht. Genauer gibt es zwei Arten von Maximen, deren Verallgemeinerung man nach Kant nicht ›wollen kann‹, und zwar ohne dass hierbei versteckte externe Moralauffassungen eingeführt würden: Im ersten Fall lässt sich jene Verallgemeinerung gar nicht *denken*, da sie einen logischen Widerspruch in der Welt bedeuten würde, eine unmögliche Natur oder Interaktion. Und was sich in diesem Sinne nicht vernünftig denken lässt, das kann nach Kant auch nicht sinnvoll gewollt werden, scheidet also aus diesem Grund aus dem Bereich dessen aus, was man ›wollen kann‹. Im zweiten Fall kann jene Verallgemeinerung zwar gedacht werden, steht aber in logischem Widerspruch zu dem Bestreben, das in der fraglichen Maxime *selbst* zum Ausdruck kommt. Mithin kann eine solche Verallgemeinerung ebenfalls nicht gewollt werden, nämlich nicht ›durch die‹ untersuchte Maxime selbst, wie es der kategorische Imperativ fordert, in dem oben hervorgehobenen Sinne. Die Unterscheidung dieser beiden Fälle führt Kant zu einer wichtigen Differenzierung, was die Dringlichkeit der jeweils begründeten Normen betrifft: Wenn die Verallgemeinerung nicht einmal *denkbar* ist, handelt es sich nach Kant um eine Verletzung *strengerer Pflichten*, wenn sie lediglich nicht *wollbar* ist, um eine Verletzung *weniger strenger Pflichten*.

Drittens umfasst die Frage nach der Tauglichkeit als ›allgemeines Gesetz‹ nicht nur jene Form von Verallgemeinerbarkeit, um die es normalerweise in deontologischen Ethiken geht. Üblicherweise bezeichnet Universalisierbarkeit die Eigenschaft, dass eine gegebene Handlungsweise von allen Menschen vollzogen werden und in diesem Sinne ein ›allgemeines Gesetz‹ werden könnte. Auch in Kants kategorischem Imperativ geht es teilweise um genau dieses Problem, ob gewollt werden kann, dass *alle anderen Menschen* ebenfalls gemäß der untersuchten Maxime handeln. Manchmal aber geht es Kant auch darum, ob gewollt werden kann, dass die fragliche Maxime *beim Handelnden selbst* ein dauerhaftes Verhaltensprinzip, ein fester Naturinstinkt, ein unumgängliches Naturgesetz würde.

Hieraus entsteht eine weitere wichtige Einteilung moralischer Pflichten bei Kant. Denn die Art der fehlenden bzw. gegebenen Verallgemeinerbarkeit hat Auswirkungen darauf, welchen Charakter die entsprechenden Verbote oder Gebote annehmen: Wenn nicht gewollt werden kann, dass *alle Menschen* gemäß der untersuchten Maxime handelten, so liegt ein Widerspruch in der *Interaktion* vor. Entsprechend würde diese Maxime gegen eine Pflicht verstoßen, die man anderen gegenüber trägt. Wenn nicht gewollt werden kann, dass *der Handelnde selbst* einem entsprechenden dauerhaften Instinkt unterworfen wäre, so besteht ein Widerspruch in der *eigenen Natur*. Folglich würde die fragliche Maxime einer Pflicht widersprechen, die man sich selbst gegenüber hat. Beide Pflichtenarten gibt es nach Kant, und sie lassen sich gemäß der in Frage stehenden Verallgemeinerbarkeit unterscheiden: Geht es darum, wie es wäre, wenn *alle Menschen* der untersuchten Maxime folgten, so handelt es sich um eine *Pflicht gegen andere*, geht es darum, wie es wäre, wenn man selbst die Maxime als *dauerhafte Naturausstattung* hätte, so handelt es sich um eine *Pflicht gegen sich selbst*.

(3) Im Folgenden diskutiert Kant vier Beispiele von Handlungen und zugehörigen Maximen, die durch den Prüftest des kategorischen Imperativs fallen. Entsprechend sind sie aus seiner Sicht als moralisch schlecht einzustufen. Aus diesen Verböten lassen sich im Umkehrschluss sofort Geböte für entsprechend invertierte Handlungen formulieren, die folglich als moralisch richtig zu betrachten wären. Und ebenso leicht lässt sich zeigen, dass deren Maximen den Test der Verallgemeinerbarkeit tatsächlich bestehen würden.

Die von Kant gewählten Beispiele betreffen weite Gebiete menschlichen Handelns bzw. Fehlverhaltens und demonstrieren daher in umfassender Weise, wie sich der kategorische Imperativ anwenden lässt. Zudem decken sie alle oben genannten Falltypen ab und zeigen somit in systematischer Hinsicht auf, was die wesentlichen Binnendifferenzierungen von Kants Moralprinzip sind. Es kommen strengere und weniger strenge Pflichten vor, Pflichten gegen andere und Pflichten gegen sich selbst, und zwar in allen vier Kombinationen, die sich aus diesen beiden Einteilungen bilden lassen. Entsprechend sind die Beispiele hilfreich, um den gesamten Horizont von Kants Moraltheorie abzustecken.

Indem Kant die vier diskutierten Handlungen bzw. Maximen durchweg ablehnt, dürfte er sich in weitgehender Übereinstimmung mit den verbreiteten Moralauffassungen seiner eigenen Epoche befinden. Dies entspricht Kants ethischer Grundhaltung: Er hält die Überzeugungen der Alltagsmoral für grundsätzlich richtig, in ihrem konkreten Inhalt wie auch in ihrer fundamentalen Logik. Sein kategorischer Imperativ soll keine Revision dieser Alltagsmoral leisten, sondern allein eine Rekonstruktion ihres Gehalts und ihrer Basis. Es geht Kant in seiner Ethik nicht darum, revolutionäre neue Moralprinzipien zu entwickeln. Vielmehr will er die wesentlichen Aspekte und die tieferen Wurzeln menschlicher Moral kenntlich machen. Dass sein kategorischer Imperativ in wichtigen Fällen mit alltäglichen Urteilen konform geht, ist daher für ihn ein gutes Zeichen: Es belegt, dass sein ethisches Grundprinzip die verbreiteten Moralvorstellungen und

deren maßgebliche Grundlagen korrekt wiedergibt, und das ist alles, was Kant behaupten will.

Indessen bereitet Kants Diskussion der vier Beispiele auch einige Probleme. Insbesondere aus moderner Sicht wirken seine moralischen Positionen teilweise nicht mehr zustimmungsfähig: Gleich die ersten beiden Beispiele, in denen er ein striktes Verbot des Selbstmords sowie ein kompromissloses Verbot jeder Lüge zu befürworten scheint, stellen sich zumindest aus gegenwärtiger Sicht befremdlich dar. Entsprechend könnten diese Fälle nun geradewegs als Gegenargumente herangezogen werden, um die moralische Einschlägigkeit des kategorischen Imperativs in Zweifel zu ziehen. Allerdings lassen die Beispiele auch andere Antworten zu: Vielleicht sind die Fälle von Kant bei genauerem Hinsehen enger konzipiert, indem er etwa nicht jegliche Form von Selbsttötung ablehnt, sondern nur bestimmte Arten, die in der Tat moralisch fragwürdig sein mögen. Vielleicht können die Fälle innerhalb von Kants Argumentation abweichend gelöst werden, so dass etwa eine Lüge unter gewissen Umständen durchaus erlaubt oder gar geboten wäre, auch gemäß dem kategorischen Imperativ, wenn man diesen in anderer Weise anwendet. Nicht zuletzt vor diesem Hintergrund lohnt es sich, die vier Beispiele einzeln durchzugehen und hierdurch die Logik von Kants Moralprinzip genauer zu erproben und besser zu verstehen.

Verstöße gegen engere Pflichten: Selbstmord und Lügen

Die ersten beiden Beispiele, Selbstmord und Lügen, stellen nach Kant Verstöße gegen ›engere Pflichten‹ dar. Denn bei ihnen kann nicht einmal gedacht werden, dass die entsprechenden Maximen als allgemeine Gesetze gelten.

(1) Im Fall des Selbstmords geht es genauer darum, dass eine Person aufgrund äußeren Unglücks einen tiefen Überdross am Dasein empfindet und daher erwägt, sich das Leben zu nehmen. Die in Frage stehende Maxime besteht nach Kant in einem Prinzip der Selbstliebe, nämlich in dem Grundsatz, das eigene Leben abzukürzen, wenn es in der bevorstehenden Zeit mehr Übel als Annehmlichkeiten erwarten lässt.

Diese Maxime ist auf ihre Gesetzstauglichkeit hin zu prüfen. Kant fordert entsprechend dazu auf, sich eine Natur vorzustellen, in der dieses Prinzip ein unerschütterliches Gesetz wäre. In ihr würde unausweichlich ein Selbstmord erfolgen, wann immer eine negative Bilanz der geschilderten Art aufträte. Nach Kant würde dies bedeuten, dass eine Empfindung, die eigentlich das Leben befördert, nämlich Selbstliebe, gesetzhaft Leben zerstören würde, durch Selbstmord. Eine Kraft des Lebenserhalts wäre nicht nur gelegentlich, sondern gesetzmäßig zugleich eine Kraft der Lebensvernichtung. Für Kant würde eine solche Natur sich selbst widersprechen, wäre also nicht möglich. Folglich kann *nicht gedacht* werden, dass die fragliche Maxime ein allgemeines Gesetz wird. Und wenn es nicht gedacht werden kann, kann es auch *nicht gewollt* werden, wie vom kategorische Imperativ gefordert [KANT, GMS, AA 421f.].

Man erkennt deutlich, dass sich der fragliche Widerspruch nicht erst dann einstellen soll, wenn alle *anderen Menschen* der gleichen Maxime anhängen würden. Vielmehr soll jener Widerspruch bereits dann entstehen, wenn man sich die *eigene Natur* des potentiellen Selbstmörders mit einem entsprechenden Gesetz versehen vorstellt. Entsprechend handelt es sich beim Selbstmord nach Kant nicht um eine Pflichtverletzung *gegenüber anderen*. Dann müsste man abweichend argumentieren, indem man zeigte, dass der Selbstmörder seine Maxime nicht bei anderen Menschen denken oder wollen könnte, etwa weil durch deren Selbstmorde seine Selbstliebe frustriert würde. Selbstmord bedeutet nach Kant jedoch eine Pflichtverletzung *gegen sich selbst*. Der Selbstmörder kann seine Maxime nicht als Gesetz der eigenen Natur denken, und deshalb auch nicht wollen, denn eine Natur mit einem solchen Gesetz wäre widersprüchlich, ist also unmöglich.

Freilich gibt es Grund zum Zweifel, ob Kants Behandlung dieses Beispiels in jeder Hinsicht überzeugt: Erstens mag man fragen, ob eine Natur mit der fraglichen Maxime als allgemeinem Gesetz tatsächlich einen *Widerspruch* enthielte. So könnte man verschiedene Lebenskräfte genauer unterscheiden, statt, wie Kant, nur eine *undifferenzierte Selbstliebe* anzunehmen. Auf dieser Grundlage könnte zwar eine gewisse Spannung zwischen dem üblichen Selbsterhaltungstrieb eines lebenden Naturwesens und seinem etwaigen Selbsttötungsinstinkt bei übergroßer Hoffnungslosigkeit verbleiben. Aber ein strenger Widerspruch, dem zufolge eine derartige Natur schlichtweg unmöglich wäre, erschiene womöglich übertrieben. Zweitens ließe sich fragen, ob die fragliche *Maxime* überhaupt angemessen rekonstruiert wird. So scheint es bei einem Selbstmord kaum je um eine derart nüchterne Bilanzierung aus *bloßer Selbstliebe* zu gehen, wie Kant sie annimmt. Üblicherweise dürfte die fragliche Maxime viel subtiler, viel komplexer sein. Nicht zuletzt gibt es sehr unterschiedliche Maximen, die Menschen zum Selbstmord bestimmen können, darunter wohl auch durchaus verständliche oder sogar ehrenhafte, die allemal verallgemeinerbar sein könnten.

Diese Kritiken liefern aber auch Anhaltspunkte dafür, dass Kants Diskussion des Beispiels womöglich genauerer Deutung bedarf: Möglicherweise formuliert er die fragliche Maxime *bewusst eng*. Möglicherweise wendet sich Kant nicht *gegen jeden* Selbstmord, z.B. nicht gegen einen Selbstmord bei unerträglichen Schmerzen ohne Heilungsaussicht, nicht gegen einen Selbstmord zum Schutz anderer Personen. Vielleicht spricht er sich eben nur gegen den kühlen Bilanzselbstmord aus, der bei jeglichem Übergewicht von befürchtetem Übel gegenüber erhofftem Wohl begangen wird. Und vielleicht ist eine derartige Maxime in der Tat moralisch falsch und auch ernsthaft nicht gesetzesfähig. Letzteres müsste zwar nicht daran liegen, dass eine Natur mit einem solchen Gesetz *strikt widersprüchlich* und deshalb aus geradezu wissenschaftstheoretischen Gründen unmöglich wäre. Aber es könnte daran liegen, dass ein Wesen mit einer solchen Natur *nicht überlebensfähig* und in diesem eher pragmatischen Sinne nicht denkbar wäre. Fast jede Person hat schon einmal an dem Frustrationspunkt gestanden, künftighin mehr Leid als Freude zu erwarten. Wenn ein Mensch sich an diesem Punkt gesetzhaft umbringen würde,

könnte er gar nicht existieren, und in dieser Hinsicht ließe sich behaupten, dass die betrachtete Maxime kein allgemeines Gesetz bzw. kein fester Instinkt der eigenen Natur sein könnte.

(2) Das Beispiel des Lügens betrifft genauer die Situation, dass eine Person in finanzielle Not gerät und überlegt, sich Geld zu leihen, unter dem dafür unumgänglichen Versprechen, es zurückzuzahlen, obwohl sie weiß, dass sie diese Zusage nicht wird einhalten können. Die zur Debatte stehende Maxime identifiziert Kant wiederum als ein Prinzip der Selbstliebe, nämlich als den Grundsatz, sich bei Geldnot die nötigen Mittel zu borgen und deren Rückgabe zuzusagen, auch wenn man sicher ist, dieses Versprechen nicht einlösen zu können.

Erneut muss diese Maxime auf ihre Gesetzestauglichkeit hin untersucht werden. Es ist also eine Gesellschaft vorzustellen, in der dieses Prinzip ein umfassendes Gesetz wäre. In einer solchen Gesellschaft würde nicht nur man selbst, sondern jedermann, der sich in Not wähnte, den anderen Mitgliedern gegenüber falsche Versprechen abgeben, mit dem Ziel, seine Lage zu verbessern. Der Effekt wäre offensichtlich, dass in jener Gesellschaft niemand mehr den Versprechen glauben würde, mit denen man ihn um Hilfe ersuchte. Folglich wäre es auch gar nicht möglich, sich mit einem derartigen Versprechen die gewünschte Unterstützung zu verschaffen. Die fragliche Maxime würde sich folglich selbst widersprechen, wenn sie verallgemeinert würde, insofern die erwogene Handlung sich gar nicht durchführen ließe, wenn sie verbreitet wäre. Die Maxime kann als allgemeines Gesetz *nicht gedacht* werden, denn wenn man sich vorstellt, dass jeder ihr gemäß handeln würde, zeigt sich, dass tatsächlich niemand mehr nach ihr handeln könnte. Und wenn die Maxime als allgemeines Gesetz nicht gedacht werden kann, kann sie als solches auch *nicht gewollt* werden, wie es der kategorische Imperativ verlangt [KANT, GMS, AA 422].

In dieser Argumentation entsteht der Widerspruch, sobald man überlegt, was geschehen würde, wenn alle *anderen Menschen* ebenfalls der untersuchten Maxime folgten. Wenn alle Menschen nach dem Grundsatz handelten, sich durch falsche Versprechen aus Schwierigkeiten zu befreien, könnte tatsächlich niemand mehr nach diesem Grundsatz handeln, weil niemand mehr seine Probleme durch falsche Zusagen zu lösen imstande wäre. Diese Begründung ist ganz auf Interaktion bezogen, und folglich handelt es sich beim Lügen um eine Pflichtverletzung *gegenüber anderen*. Es wird keine Unstimmigkeit in der *eigenen Natur* behauptet, wenn falsches Versprechen zu einem festen Instinkt bei einem selbst würde. Und wahrscheinlich wäre hier auch kein Selbstwiderspruch zu finden. Lügen ist entsprechend keine Pflichtverletzung gegen *sich selbst*.

Auffällig hierbei ist: Kant wählt als Beispiel zunächst einen *speziellen Fall* der Lüge, nämlich das falsche Versprechen zum Geldborgen. Seine Argumentation passt aber letztlich auf *jede Art* von Lüge, auf jedes falsche Versprechen zu jedem beliebigen Zweck. Das Beispiel des Selbstmords war vorzugsweise in einem engen Sinne zu verstehen, als nüchterner Bilanzselbstmord. Nur dann erschien Kants Rekonstruktion der fraglichen Maxime angemessen, und nur dann konnte seine

moralische Ablehnung dieses spezifischen Selbstmords überzeugen. Das Beispiel der Lüge hingegen kann durchaus in einem weiten Sinne aufgefasst werden, als bewusste Täuschung zu irgendeinem Ziel. Denn Kants Begründung greift in all diesen Fällen, und sie macht ein moralisches Problem jeglicher Lüge deutlich. Insbesondere ist Lügen nicht nur dann nicht verallgemeinerbar, wenn es mit erkennbar bedenklichen Absichten geschieht, wie bei dem betrügerischen Geldleihen. Vielmehr ist Lügen auch dann nicht universalisierbar, wenn es anscheinend guten Zwecken dient, und entsprechend ist es nach Kant auch in diesen Fällen nicht zu vertreten.

Das bedeutet: Auch die Arztlüge, um einen Patienten zu trösten, wäre nach Kant nicht verallgemeinerbar. Denn kein Patient würde derartigen Beteuerungen glauben, wenn es sich verbreitete, dass Ärzte lügen, um ihren Patienten Mut zu machen. Ebenso ist die Notlüge, die einen Ahnungslosen schützen soll, nicht universalisierbar. Denn keine Person würden solchen Bekundungen trauen, wenn es üblich wäre, dass in Notlagen gelogen wird, um Personen vor Unheil zu bewahren. Es ist unerheblich, dass es in diesen Fällen um anscheinend lobenswerte Absichten oder Zwecke geht. Auch diese wären nicht zu realisieren, wenn jeder bei Bedarf lügen würde, um sie zu verwirklichen. Nach Kant ist Lügen daher grundsätzlich nicht verallgemeinerbar, und deshalb auch generell moralisch falsch. Die Frage, inwieweit diese Haltung plausibel ist und ob sich dieser Schluss womöglich relativieren lässt, wird im nächsten Unterabschnitt genauer erörtert.

(3) Die ersten beiden Beispiele, Selbstmord und Lügen, unterscheiden sich also dadurch, dass im ersten Fall eine Pflicht gegen sich selbst verletzt wird, im zweiten Fall hingegen eine Pflicht gegen andere. Dies ist jedenfalls ihre Einstufung gemäß den Begründungen, die Kant in den dargestellten Passagen für ihre Unmoralität liefert: Die *Maxime* des Selbstmords würde einen Widerspruch in der eigenen Natur bedeuten, wenn sie zum festen Instinkt würde. Die *Maxime* des Lügens hingegen kann nicht allgemeines Gesetz werden in dem Sinne, dass alle anderen Menschen ihr ebenfalls folgen.

Gemeinsam ist beiden Fällen, dass die Verallgemeinerung der fraglichen *Maxime* nach Kant gar nicht gedacht werden kann: Als allgemeines Gesetz vorgestellt wäre sie ein strikter Widerspruch in der eigenen Natur bzw. in der sozialen Interaktion. Angesichts dieser logischen Unmöglichkeit kann sie als allgemeines Gesetz auch nicht sinnvoll gewollt werden und entspricht damit nicht dem kategorischen Imperativ. Dass die Universalisierung jener Handlungen noch nicht einmal vorstellbar ist, dass »ihre *Maxime* ohne Widerspruch nicht einmal als allgemeines Naturgesetz *gedacht* werden kann«, impliziert dabei nach Kant einen besonders schweren Verstoß, nämlich die Verletzung einer »vollkommene[n]« bzw. »engeren (unnachlässlichen) Pflicht« [KANT, *GMS*, AA 421, AA 424].

Dies wird in den beiden nachfolgenden Beispielen anders sein: Bei ihnen kann die Verallgemeinerung durchaus gedacht werden. Sie kann allerdings nicht vernünftig gewollt werden, womit wiederum der kategorische Imperativ verletzt wird. Da in diesem Fall jedoch keine Unmöglichkeit im Denken entsteht, da es lediglich

unmöglich ist »zu *wollen*, daß ihre Maxime zur Allgemeinheit eines Naturgesetzes erhoben werde«, handelt es sich nach Kant um einen weniger schwerwiegenden Verstoß, nämlich lediglich um die Verletzung einer »unvollkommene[n]« bzw. »weiteren (verdienstlichen) Pflicht« [KANT, GMS, AA 421, AA 424].

Pointe, Rückfragen, Radikalität

Bevor die beiden folgenden Beispiele behandelt werden, ist es angebracht, ein paar Aspekte der bisherigen Betrachtungen zu vertiefen. Insbesondere das Lügenbeispiel ist sehr instruktiv, um die Logik von Kants kategorischem Imperativ besser zu begreifen. Es fordert außerdem dazu heraus, sich einige Konzepte und Argumente von Kants Gedankengang noch einmal eingehend zu vergegenwärtigen. Da es indessen nicht zuletzt auch irritiert, insofern man womöglich nicht jedes Lügen in derart kompromissloser Weise als unmoralisch verwerfen wollte, drängt sich die Frage auf, ob sich nicht auch innerhalb von Kants Konzeption des kategorischen Imperativs ein anderes Ergebnis zu diesem Thema gewinnen ließe.

(1) Die Pointe von Kants Argumentation, namentlich im Fall der Lüge, ist nicht, dass eine Welt, in der jeder bei Bedarf lügen würde, *in sich schlecht wäre*. Um ein solches moralisches Urteil über jene fiktive Welt zu sprechen, bräuchte man irgendwelche externen Maßstäbe, womöglich tugendethischer oder teleologischer Art. Kant geht es aber nicht um die verkommenen Charaktere oder die bedenklichen Folgen, die zu konstatieren wären, wenn die Lügen-Maxime verallgemeinert würde. Kant geht es darum, dass eine solche Universalisierung der Lügen-Maxime überhaupt nicht *möglich* wäre.

Man *kann* nicht durch Lügen seine Zwecke erreichen, wenn jeder bei Bedarf lügt. Denn in einer solchen Umgebung setzt niemand mehr die Wahrhaftigkeit von Aussagen voraus. Und daher wird man in jener Umgebung seine Absichten auch nicht durch Lügen verwirklichen können. Das gilt selbst dann, wenn aus freundlichen Motiven oder mit wünschenswerten Zielen gelogen wird, wie bei der Arztlüge oder der Notlüge, und daher auch, wenn eine solche Welt zunächst einmal *gar nicht so schlimm* erschiene.

Eine fiktive Welt mit der Maxime des Lügens als allgemeinem Gesetz wäre nicht *unerträglich*, sondern *unmöglich*. Denn die Maxime des Lügens setzt gerade voraus, dass es nicht jeder tut. Lügen ist darauf angewiesen, dass nicht jeder lügt. Mit Lügen kann man seine Zwecke nur erreichen in einer Umgebung der Ehrlichkeit – auch wenn es auf den ersten Blick lobenswerte Zwecke zu sein scheinen.

Lügen ist gewissermaßen ein *Parasit*, der auf der Ehrlichkeit als seinem *Wirt* lebt. Lügen als allgemeines Gesetz wäre wie ein wuchernder Parasit, der seinen eigenen Wirt und damit zuletzt sich selbst vernichten würde. Es würde die Institution des Versprechens aufheben, die es gerade ausnutzt, es würde jene Grundlage untergraben, von der seine eigene Existenz abhängt. In diesem Sinne würde Lügen als allgemeines Gesetz sich selbst widersprechen, und allein darin liegt nach Kant seine Unmoralität – ganz unabhängig davon, welche Antriebe dahinterstehen und welche Effekte es nach sich zieht.

Entsprechend deutet Kant auch an, dass für eine Orientierung am kategorischen Imperativ kein differenzierter Folgenkalkül notwendig sei [KANT, GMS, AA 403]: Dass die Institution des Versprechens bei Verallgemeinerung des Lügens vernichtet wird, ist unmittelbar einsichtig. Für diese Erkenntnis bedarf es keiner detaillierten Konsequenzenberechnung, welche genauen Folgen bei verallgemeinertem Lügen zu erwarten wären. Es genügt eine kurze Reflexion darauf, wie Versprechen und Lügen grundsätzlich zueinander stehen.

Kant bemerkt sogar, dass es in einer Welt mit dem Lügen als allgemeinem Gesetz letztlich gar kein Versprechen mehr gäbe [KANT, GMS, AA 403]: Versprechen können als solche nur in einem Umfeld grundsätzlich erwarteter Ehrlichkeit existieren. Und genau genommen gäbe es in einer solchen Welt auch keine Lügen mehr. Denn Lügen definiert sich allein vor dem Hintergrund vorausgesetzter allgemeiner Ehrlichkeit.

(2) Sobald dies geklärt ist, lassen sich einige Rückfragen an Kants Argumentation, insbesondere für den Fall der Lüge, klären. Dabei wird vor allem noch einmal die besondere Stellung von Maximen in seinem Entwurf deutlich.

Erste Frage: Ist die *Maxime* des Lügens wirklich nicht verallgemeinerbar? Wäre es nicht vorstellbar, dass diese *Maxime* allseits und allzeit vorhanden ist, als allgemeines Gesetz, solange lediglich sichergestellt bleibt, dass nicht jedermann immerfort ihr gemäß *handelt*?

Antwort: Eine *Maxime* gibt nun einmal den *Charakter der Handlung* an, die auf ihre Moralität hin geprüft wird (es heißt: »*handle* nur nach derjenigen *Maxime* [...]«). Und wenn eine solche *Maxime* ein allgemeines Gesetz würde, bedeutet dies entsprechend auch, dass alle Menschen in allen Situationen ihr gemäß handeln würden (es heißt: »[...] daß sie ein allgemeines *Gesetz* werde« [KANT, GMS, AA 421, m.H.]). Eine *Maxime* ist nicht nur ein Wunsch, nicht nur eine Gesinnung, nicht nur eine Disposition, die als solche auch unrealisiert bleiben könnte. Eine *Maxime* ist ein *Prinzip des Willens* bei seiner Handlungswahl. Wenn sie vorliegt, wählt der Wille ihr gemäß, und es erfolgt die entsprechende Handlung.

Zweite Frage: Ist wirklich das *Lügen* nicht verallgemeinerbar, oder ist lediglich nicht verallgemeinerbar, dass man durch Lügen seine *Ziele* erreicht? Lässt sich nicht eine Welt vorstellen, in der jeder *lügt*, um sich etwa in Notlagen Geld zu leihen, nur dass er eben keines mehr *bekommen* würde?

Antwort: Zum einen formuliert Kant die fragliche *Maxime* nun einmal so, dass sie nicht nur den Akt der Lüge, sondern genauer eine *Zielerreichung durch Lügen* umfasst (es heißt: »[...] wenn ich mich in Geldnot zu sein glaube, so will ich Geld *borgen* und versprechen, es zu bezahlen, ob ich gleich weiß, es werde niemals geschehen«). Die *Maxime* beinhaltet also nicht nur den Versuch des Betrugs, sondern auch die Umsetzung der Absicht, und diese wäre in der Tat nicht mehr möglich, wenn jeder nach der Lügen-*Maxime* handelte (es heißt: »[...] würde das Versprechen und den *Zweck*, den man damit haben mag, selbst unmöglich machen, indem niemand glauben würde, daß ihm was versprochen sei« [KANT, GMS, AA 422, m.H.]). Zum anderen kann man nach den obigen Bemerkungen durchaus der Meinung sein, dass

in der Tat bereits die Lüge als solche nicht allgemeine Praxis werden kann. Denn eine Lüge, eben als das *Vortäuschen von Wahrheit*, existiert überhaupt nur vor dem Hintergrund üblichen Wahrheitsagens. Man kann nicht lügen, im eigentlichen Sinne, wenn niemand mehr die Wahrhaftigkeit von Aussagen voraussetzt.

Dritte Frage: Ist eine Welt, in der jeder seine Ziele durch Lügen erreicht, wirklich *unmöglich*? Könnte man sich nicht eine Welt ausmalen, in der eine solche *Dummheit* herrscht, dass die Menschen einander ständig erfolgreich hintergehen?

Antwort: Man muss sich vergegenwärtigen, dass in einer solchen Welt nicht etwa eine Gruppe von ehrlichen Menschen immerfort auf die Lügen einer anderen Gruppe von unehrlichen Menschen hereinfiele (dies wäre bereits erstaunlich genug, da kaum jemand derart unbelehrbar sein kann). Vielmehr würden *sämtliche Menschen* bei Bedarf lügen, weil die Lügen-Maxime allgemeines Gesetz wäre, und eben *dieselben Menschen* müssten ihrerseits immerfort auf jene Lügen hereinfliegen, damit diese Lügen wie angenommen durchweg ihre Ziele erreichen könnten (damit wären sie nicht nur sensationell dumm, sondern unbegreiflich schizophoren). Dieser völlig unerfindlichen Spaltung des Geistes würde eine ebenso unfassliche Spaltung der Sprache korrespondieren. Jeder *gesprochene* Satz könnte als Lüge intendiert sein, jeder *gehörte* Satz hingegen müsste für Wahrheit genommen werden. Eine derart gebrochene Bedeutung jedes denkbaren Satzes lässt sich letztlich nicht innerhalb des Sinnrahmens einer Sprachgemeinschaft vorstellen.

(3) Kants Position, insbesondere im Fall der Lüge, zeichnet sich durch eine gewisse Radikalität aus. Dass er auch anscheinend vertretbare oder sogar möglicherweise gebotene Formen der Lüge strikt abzulehnen scheint, hat zur Folge gehabt, dass einige Philosophen sich von Kants Ethik abgewandt haben, wirft aber auch die Frage auf, ob sich dieses Ergebnis nicht vielleicht innerhalb von Kants Ansatz vermeiden lässt.

Kants Ablehnung des Selbstmords war wohl in einem engen Sinne zu verstehen: Die rekonstruierte Maxime bezeichnete allein einen nüchternen Bilanzselbstmord, der in der Tat moralisch zweifelhaft erscheint und dessen Prinzip ernsthaft nicht universalisierbar sein dürfte. Andere Selbstmordformen, die demgegenüber durchaus erlaubt oder sogar geboten anmuten, wurden von seiner Argumentation nicht erfasst. Dazu zählen etwa der Selbstmord bei tödlicher Krankheit und unerträglichen Schmerzen oder der Selbstmord zum Schutz Dritter, die durchaus moralisch legitim sein dürften und auch verallgemeinerbar zu sein scheinen. Es passt zu diesem Befund, dass Kant in der *Metaphysik der Sitten* (1797) eine Reihe von Selbsttötungen diskutiert, deren Legitimität er ausdrücklich offen lässt, die er also offenbar nicht als unbedingt abzulehnen gemäß dem kategorischen Imperativ einschätzt. Dazu zählt etwa die Selbsttötung, mit der man die eigene Person einer ungerechtfertigten Hinrichtung zu entziehen sucht. Es gehören auch Selbsttötungen dazu, mit denen man andere Menschen vor größerem Unheil bewahren will [KANT, MS, AA 423f.].

Kants Verbot der Lüge scheint demgegenüber in einem weiten Sinne intendiert zu sein: Das präsentierte Argument setzt zwar mit dem speziellen Fall eines Geld-

betrugs an, erfasst aber seiner Logik nach jegliche Formen unwahrer Auskunft, auch solche, die zunächst einmal moralisch vertretbar oder sogar angezeigt erscheinen. Ein Beispiel wäre die Arztlüge, bei der man einem Schwerkranken eine schlechte Nachricht über ihn selbst oder jemand anderes vorenthält, um ihm unnötiges Leid zu ersparen oder seinen medizinischen Zustand nicht zu verschlechtern. Ein anderes Beispiel wäre eine Notlüge, bei der man einem Menschen eine Unwahrheit erzählt, um sich oder ihn selbst oder weitere Personen vor großem und unverdientem Unheil zu bewahren. Zwar enthält die *Metaphysik der Sitten* auch Passagen zur Lüge, in denen einige Fälle vorsätzlicher Unwahrhaftigkeit auf ihre Vertretbarkeit hin erwogen werden. Aber erstens erfolgt dies allein unter dem speziellen Gesichtspunkt, inwieweit eine Lüge auch eine Pflichtverletzung gegen sich selbst darstellen mag, nicht in ihrer Eigenschaft als Pflichtverletzung gegen andere, wie es primär zu diskutieren wäre. Und zweitens ist die Bilanz deutlich weniger offen, insofern lediglich eine Unwahrhaftigkeit aus Höflichkeit als möglicherweise tolerabel erörtert wird, nicht aber etwa der Fall, dass ein Diensthote seinen Herrn auf dessen Wunsch hin bei Nachfrage verleugnet [KANT, *MS*, AA 429, AA 431].

Sehr unmissverständlich erteilt Kant der Lüge eine vollständige Absage in dem bekannten Aufsatz *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* (1797): Dort bezeichnet er Wahrhaftigkeit in allen Erklärungen als unbedingtes Gebot, das auch ungeachtet möglicher Schäden für die eigene Person oder für andere Personen strikt einzuhalten sei [KANT, *VRML*, A 304, A 310f.]. Er expliziert diese kompromisslose Forderung an einem sehr eindrücklichen Beispiel: Nach Kant hat man sogar die Pflicht, einem Mörder aufrichtig Auskunft zu geben, wenn er fragt, ob der von ihm Verfolgte sich im eigenen Haus befinde, auch wenn man genau weiß, dass er ihn umzubringen beabsichtigt [KANT, *VRML*, A 302f.].

Diese Behauptung gilt gemeinhin als eine der befremdlichsten Thesen der kantischen Moralphilosophie. Zahlreiche Gegner führen sie als Beleg dafür an, dass Kants Konzeption der Verallgemeinerbarkeit grundsätzlich verfehlt sei. Befürworter versuchen demgegenüber meist, dieses fragwürdige Resultat zu umgehen, dabei aber innerhalb des kantischen Grundgerüsts zu verbleiben. Dafür bieten sich vor allem zwei Optionen an.

Ein erster Ansatz könnte behaupten, dass die *tatsächliche Maxime* einer vertretbaren Lüge, bei korrekter Formulierung und bei genauerem Hinsehen, sehr wohl verallgemeinerbar sei. Solche Maximen ließen nämlich ein grundsätzliches Wahrhaftigkeitsgebot gelten, das nur für *bestimmte Ausnahmesituationen* übergangen werde. Im Fall der Arztlüge oder der Notlüge etwa werde die Unwahrhaftigkeit nur dann akzeptiert bzw. gefordert, wenn eine mangelnde Stabilität des Patienten bzw. eine erhebliche Gefährdung Dritter vorliege. Solch eine Maxime könne durchaus universalisierbar sein, insbesondere da für den Adressaten der jeweiligen Lüge nicht eindeutig erkennbar sein muss, ob der Lügende den vorausgesetzten Ausnahmefall als eingetreten ansieht oder nicht. Mithin wären mit dieser Maxime die eigenen Zwecke allemal erreichbar, auch wenn sie ein allgemeines Gesetz würde,

d.h. wenn sämtliche anderen Menschen sie ebenfalls befolgten, einschließlich des Belogenen selbst. Der Patient könnte die Lüge glauben, weil er sich über seinen Zustand nicht im Klaren ist, der Fragende könnte auf die Unwahrheit hereinfallen, weil er nichts von der Bedrängnis Dritter ahnt, auch wenn beide wissen, dass in den entsprechenden Situationen üblicherweise gelogen wird, und auch wenn beide ihrerseits dazu entschlossen wären, unter derartigen Umständen unwahr zu antworten.

Diese Lösung wäre wahrscheinlich nicht in Kants Sinne: Zwar diskutiert er selbst in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* die Lüge anhand eines speziellen Falles, nämlich des Geldbetrugs bei eigener finanzieller Not. Sein Resultat ist aber negativ, und es gibt keinen Hinweis darauf, dass er für andere konkrete Fälle ein positives Ergebnis erwarten würde: Wahrscheinlich würde für ihn in jedem gegebenen Sektor das dort jeweils notwendige Vertrauen zerstört, bei der Arztlüge das Vertrauen von Patienten, bei der Notlüge das Vertrauen der Fragenden, ohne dass das Konzept der Ausnahmeregeln dies verhindern könnte. Mithin ließen sich auch die speziellen Zwecke dieser besonderen Lügen nicht mehr realisieren, wenn sie verallgemeinert würden, ebenso wenig wie im Fall des Geldleihens, wo genauer das Vertrauen der Kreditgeber zerstört wird. In dem erwähnten Aufsatz *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* beharrt Kant sogar ausdrücklich darauf, dass Wahrheitsagen in allen Bereichen und ohne Ausnahme »ein heiliges, unbedingt gebietendes, durch keine Konvenienzen einzuschränkendes Vernunftgebot« sei. Insbesondere müssen sich ihm zufolge auch Lügen in speziellen Fällen stets daran messen, was sie für die generelle Glaubhaftigkeit von »Aussagen [...] überhaupt« bedeuten [KANT, *VRML*, A 305, A 307, A 313f.]. Damit hält Kant den Bewertungshorizont letztlich auf der übergeordneten Ebene von Ehrlichkeit und Lüge in jeglicher Kommunikation, statt sich auf eine gesonderte Diskussion von abgegrenzten Teilbereichen einzulassen. Mithin würde jede Lüge, ganz gleich in welchem Sektor, den allgemeinen Glauben an die Wahrhaftigkeit von Aussagen überhaupt untergraben, könnte daher, wenn sie als solch unbegrenzte Unwahrhaftigkeit verallgemeinert würde, ihre eigenen Zwecke nicht mehr erreichen und wäre folglich unmoralisch.

Dennoch ließe sich der skizzierte Weg gehen, um Lügen in bestimmten Fällen auch innerhalb des kantischen Schemas zuzulassen oder sogar zu fordern. Zwei Probleme mögen sich hierbei allerdings stellen: Zum einen ist nicht offensichtlich, wie man legitime gegenüber illegitimen Ausnahmen vom Wahrhaftigkeitsgebot kennzeichnen könnte, ohne diese Grenzziehung aus anderen Moralthorien importieren zu müssen. Wenn sich Ausnahmen für legitime Arztlügen oder Notlügen so formulieren lassen, dass deren Verallgemeinerung möglich wird (etwa indem man derartige Lügen nur bei akuter Lebensgefahr vorsieht, von deren Präsenz der Belogene womöglich nichts ahnt), droht das gleiche Manöver auch für illegitime Geldlügen durchführbar zu werden, da auch hier dem Adressaten der jeweilige Ausnahmefall verborgen bleiben könnte (etwa indem man solche Lügen nur bei extremem Geldmangel vorsähe). Dann könnte das Prinzip der Universalisierbar-

keit aber nicht mehr den alleinigen moralischen Maßstab abgeben, wie es die kantische Theorie behauptet. Stattdessen müsste ein zusätzlicher Standard eingeführt werden, der festzulegen hätte, dass das skizzierte Manöver in manchen Fällen angebracht wäre, in anderen nicht. Beispielsweise müsste man erklären, dass Ausnahmen bei Freundlichkeit oder Dringlichkeit zuzulassen seien (Arztlüge, Notlüge), nicht hingegen bei Eigennutz (Geldlüge). Ein *originärer Unterschied* hinsichtlich der *jeweiligen Verallgemeinerbarkeit* wäre demgegenüber schwerlich erkennbar. Zum anderen mag man bemängeln, dass das Ergebnis dieses Ansatzes insgesamt zu eindeutig sei. Auch im Falle von Arztlüge oder Notlüge bleibe schließlich der berechtigte Eindruck, dass man etwas moralisch Fragwürdiges tue. Es handle sich allenfalls um ein notwendiges Übel, das man allein wegen eines wichtigeren Gegenbelangs hinnehme. Wenn die entsprechend korrigierte Maxime den kategorischen Imperativ jedoch *problemlos passiere*, erscheine sie unangebrachterweise als moralisch *völlig unbedenklich*.

Ein zweiter Ansatz könnte entsprechend davon ausgehen, dass tatsächlich *jede Lüge* grundsätzlich schlecht sei, wie es der kategorische Imperativ überzeugend kenntlich mache. Dieses generelle Verbot werde jedoch zuweilen durch eine *konkurrierende Pflicht* überwogen, die ihrerseits durchaus ebenfalls durch den kategorischen Imperativ begründet wäre. So könne man etwa im Fall der Arztlüge oder der Notlüge daran festhalten, dass die entsprechenden Unwahrhaftigkeiten nicht verallgemeinerbar und damit eigentlich abzulehnen seien. Ebenso wenig universalisierbar und damit gleichfalls zu verurteilen seien aber fehlende Schonung oder unterlassene Hilfe. Diese könnten in den gegebenen Fällen schwerer wiegen als das Gebot der Ehrlichkeit. Entsprechend wären sie moralisch vorzuordnen.

Auch diese Lösung entspräche wohl nicht Kants Intentionen: Zwar kennt Kant durchaus den Gedanken, dass verschiedene moralische Belange in Konflikt miteinander stehen können. Dies wird zuweilen bezweifelt, da Kant explizit keinen »*Widerstreit der Pflichten*«, keine »*Kollision von Pflichten*« zulässt. Hierbei handelt es sich jedoch um eine terminologische Festlegung, insofern die Begriffe Pflicht oder Verbindlichkeit bei Kant das unbedingte Gebotensein einer Handlung bezeichnen, also das Endergebnis einer moralischen Bewertung, das als solches eindeutig und konkurrenzlos sein muss. Demgegenüber räumt Kant ohne Weiteres ein, dass »*Gründe der Verbindlichkeit*« einander allemal »*widerstreiten*« können, so dass erst deren geeignete Abwägung die wahre Pflicht ergibt [KANT, MS, AA 224]. Zumindest im vorliegenden Fall würde Kant diesen Gedanken aber nicht fruchtbar machen wollen, um die Legitimität bestimmter Lügen, etwa von Arztlügen oder Notlügen, einzuräumen. Denn in seiner Systematik steht das Verbot der Lüge qualitativ höher als Gebote der Schonung oder der Hilfe: Die Verallgemeinerung der Lüge kann nicht einmal gedacht werden, womit Wahrhaftigkeit für Kant den Status einer »engeren Pflicht« innehat. Die Universalisierung von mangelnder Schonung oder versäumter Hilfe kann demgegenüber lediglich nicht gewollt werden, so dass hier nach Kant allein »weitere Pflichten« bestehen.

Trotzdem ließe sich der angedachte Pfad einschlagen, um Lügen unter gewissen Umständen auch innerhalb der kantischen Gesamtkonzeption zu erlauben oder sogar zu verlangen. Man müsste lediglich die erwähnte Stufung, von der Kant ausgeht, bestreiten oder sogar umkehren: Kant behauptet, dass der Widerspruch einer nicht denkbaren Welt moralisch gravierender sei als der Widerspruch einer nicht wollbaren Welt. Indessen gibt er hierfür keine Begründung an, und man muss seinen Standpunkt nicht teilen. Vielleicht ist *in ethischer Hinsicht* ein Widerspruch mit dem vorausgesetzten Willen (s.u.) ebenso bedenklich oder sogar bedenklicher als der Widerspruch einer unmöglichen Welt (s.o.). Vielleicht ist es *in praktischer Perspektive* ebenso problematisch oder sogar problematischer, wenn man etwas nicht wollen kann, weil es dem eigenen Willen widerstreitet (wie allgemein unterlassene Hilfe), als wenn man etwas nicht wollen kann, weil es nicht Wirklichkeit zu werden vermag (wie allgemein praktiziertes Lügen). Derartige Erwägungen können dazu führen, die Pflichten der Schonung oder der Hilfe als zumindest gleichberechtigt oder sogar als tendenziell vorrangig gegenüber den Pflichten der Wahrhaftigkeit anzusehen. Möglicherweise ist die Dringlichkeit von Pflichten letztlich erst anhand der jeweiligen Betroffenheitstiefe für die beteiligten Personen zu entscheiden. Der Preis dieser Betrachtung ist freilich, dass die Handlung gewissermaßen *aufgebrochen* wird. Arztlüge oder Notlüge etwa würden nicht mehr als einheitlicher Vollzug einer homogenen Maxime analysiert, welche ein Abweichen vom Grundsatz der Wahrhaftigkeit für Ausnahmefälle der Schonung oder der Hilfe vorsähe. Vielmehr würden in diesen Beispielen Lüge einerseits und Schonung bzw. Hilfe andererseits *separat* betrachtet, wie getrennte Vollzüge. Sie würden jeweils einzeln anhand des kategorischen Imperativs geprüft und dann in ein geeignetes Abwägungsverhältnis zueinander gebracht.

Verstöße gegen weitere Pflichten: Verkümmertes Talent und unterlassene Hilfe

Die folgenden Beispiele, verkümmertes Talent und unterlassene Hilfe, stellen nach Kant Verstöße gegen ›weitere Pflichten‹ dar. Denn bei ihnen kann zwar durchaus gedacht, aber immer noch nicht gewollt werden, dass die entsprechenden Maximen als allgemeine Gesetze gelten. Freilich stellt sich hier die Frage, in welchem genauen Sinne jene Verallgemeinerung jeweils ›nicht gewollt‹ werden kann. Nicht zuletzt drängt sich der Verdacht auf, dass Kant über diese Figur heimlich externe moralische Maßstäbe, womöglich sogar tugendethischer oder teleologischer Art, in sein Modell einfließen lassen könnte, um überhaupt inhaltliche Ergebnisse oder gezielt gewünschte Resultate zu erzeugen. Für Kant indessen entstehen in den fraglichen Fällen wiederum strenge faktische Widersprüche, die sich ohne Rekurs auf irgendwelche zusätzlichen moralischen Standards erkennen lassen. Und mit dieser Einschätzung dürfte er recht haben.

(1) Beim verkümmerten Talent geht es genauer darum, dass eine Person lieber dem Vergnügen nachgeht, als ihre Anlagen zu entwickeln. Die zu untersuchende Maxime besteht in dem Grundsatz, sich dem bloßen Genuss statt der Erweiterung und Verbesserung eigener Begabungen zu widmen.

Mit Blick auf die Gesetzestauglichkeit dieser Maxime stellt Kant zunächst fest, dass eine Natur mit einem entsprechenden Gesetz nicht unmöglich wäre. Er merkt sogar an, dass eine derartige, allein auf Freude und Müßiggang gerichtete Natur bei einigen Volksstämmen tatsächlich anzutreffen sei. Nichtsdestoweniger könne die fragliche Person selbst keinesfalls *wollen*, dass sie in dieser Weise nicht nur gelegentlich den Genuss suchte, sondern durch einen entsprechenden Naturinstinkt dauerhaft auf das Nichtstun fixiert wäre. Denn als vernünftiges Wesen wolle sie notwendig, dass alle ihre für die verschiedensten Vorhaben geeigneten Vermögen entwickelt werden, und dies wäre verhindert, wenn die von ihr erwogene Maxime tatsächlich ein unabweislicher Naturinstinkt würde [KANT, GMS, AA 422f.].

Zunächst ist festzuhalten, dass es Kant um die Frage geht, ob die untersuchte Maxime als fester Bestandteil der *eigenen Natur* gewollt werden kann. Dies ist angeblich nicht der Fall, wobei der genaue Grund hierfür noch zu erwägen sein wird. Man könnte alternativ überlegen, ob die fragliche Person möglicherweise auch nicht wollen kann, dass alle *anderen Menschen* ebenfalls der betrachteten Maxime folgen würden. Der Grund hierfür könnte sein, dass durch ein allseits verbreitetes Nichtstun der Wohlstand in ihrer sozialen Umgebung und dadurch auch das Niveau ihres eigenen Genusses allzu begrenzt bliebe oder sogar gefährdet wäre. Wenn man sich auf diese Weise auf die Perspektive der Interaktion bezöge, hätte man eine Pflicht *gegen andere* begründet. Kant hingegen, indem er sich in seiner Argumentation ganz auf den Handelnden selbst und die Beschaffenheit seiner Instinkte beschränkt, leitet wieder eine Pflicht *gegen sich selbst* her.

Die Frage ist, ob Kant dabei zu viel Unausgesprochenes in den Begriff der Vernunft investiert. Allem Anschein nach benutzt er dieses Konzept an der vorliegenden Stelle, um letztlich *beliebige Moralvorstellungen* zu importieren. Offenbar legt er mit seiner Hilfe ohne weitere Begründung fest, was ein vernünftiges Wesen angeblich wollen oder nicht wollen kann. Insbesondere scheint er tugendethische oder teleologische Maßstäbe heranzuziehen, wenn er behauptet, dass ein vernünftiges Wesen die eigene Verkümmern nicht wollen könne, ohne dass er diese Maßstäbe aus seinem eigenen Modell heraus begründen würde. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich indessen, dass dieser Eindruck täuscht und Kants Argumentation von jeglichen externen Moralvorgaben frei bleibt. Tatsächlich behauptet er nämlich, ein vernünftiges Wesen könne im *eigenen Interesse* nicht wollen, dass seine gelegentliche Genusssucht zu einem dauerhaften Gesetz würde. Denn hierdurch wäre es in jener Entwicklung gehemmt, die ihm die Verwirklichung von »*allerlei möglichen Absichten*«, welchen genauen Inhalts auch immer, erlauben könnte [KANT, GMS, AA 423, m.H.]. Und das bedeutet nicht zuletzt, dass eine solche Hemmung gerade jene Genusswünsche untergraben würde, von denen die betrachtete Person in ihrer momentanen Maxime bewegt wird.

Die fragliche Person fühlt sich verleitet, ihre Talente zu vernachlässigen, um dem Genuss zu folgen. Dies ist der Inhalt der Maxime, von der sie sich gegenwärtig bestimmen lassen könnte. Dann überlegt sie, ob dies moralisch ist, d.h. ob sie

wollen kann, dass die fragliche Maxime als *allgemeines Gesetz* in ihr wirkt. Und das kann sie nicht wollen. Denn als allgemeines Gesetz, als Naturinstinkt würde jene Maxime dauerhaft ihre Entwicklung hemmen. Und dadurch würde sie ihr gerade *jenen Genuss* verschließen, den sie selbst aktuell fordert. Sie steht also mit sich selbst in Widerspruch, wenn sie zum Gesetz wird. Und deshalb ist sie unmoralisch.

(2) Bei der unterlassenen Hilfe handelt es sich genauer um die Konstellation, dass eine Person sich den anhaltenden Mühseligkeiten oder auch der plötzlichen Not anderer gegenüber sieht, ihnen aber die mögliche Unterstützung versagt. Die zu beurteilende Maxime besteht in dem Grundsatz, aufgrund fehlender Lust weder fremdes Wohlbefinden zu befördern noch dringenden Beistand zu leisten.

In Hinsicht auf die Gesetzestauglichkeit dieser Maxime hält Kant zunächst fest, dass eine Gesellschaft mit einem derartigen Gesetz nicht undenkbar wäre. Insbesondere würde das Menschengeschlecht keineswegs untergehen, wenn der Verzicht auf die Beförderung fremden Wohls oder auf den Beistand in dringenden Notlagen darin zum üblichen Verhalten zählte. Allerdings sei es doch unmöglich zu *wollen*, dass ein solches Prinzip nicht nur bei einem selbst, sondern bei allen der maßgebliche Grundsatz wäre. Denn dadurch würde der fragliche Wille aller Liebe und Anteilnahme beraubt, derer er seinerseits mitunter bedarf, würde also sich selbst widerstreiten, wenn seine Maxime allgemeines Gesetz würde [KANT, GMS, AA 423].

Es ist sehr deutlich, dass es Kant an dieser Stelle nicht darum geht, ob die fragliche Maxime ein fester Instinkt der *eigenen Natur* werden könnte. Tatsächlich wäre auch kaum erkennbar, dass hierbei irgendein Widerspruch entstehen sollte. Entsprechend wird an dieser Stelle keine Pflicht gegen *sich selbst* begründet. Die Unstimmigkeit entsteht erst, wenn alle *anderen Menschen* ebenfalls nach der untersuchten Maxime handeln würden. Die fragliche Person kann nicht wollen, dass sie selbst von anderen Menschen gemäß ihrer eigenen Maxime behandelt würde, d.h. dass sie ebenso im Stich gelassen würde, wie sie aus ihrer eigenen Unlust heraus die anderen vernachlässigen will. Kants Argument ist auf Interaktion bezogen, und folglich begründet er eine Pflicht *gegen andere*.

Dabei braucht Kant wiederum keine *externen Moralauffassungen* zu bemühen. Es geht nicht darum, dass eine Welt, in der sich die Menschen nicht gegenseitig helfen, aus unabhängigen sittlichen Gründen schlecht wäre. Es geht nicht darum, dass ein Szenario, in dem allgemein kein Beistand gewährt wird, von einem relevanten ethischen Standpunkt aus abzulehnen wäre. Insbesondere ist unerheblich, ob solch ein Szenario gewissen tugendethischen oder teleologischen Maßstäben zuwiderlaufen könnte. Kants Argument beschränkt sich einmal mehr darauf, dass die Verallgemeinerung der untersuchten Maxime nicht mit *jenem Willen* übereinstimmen würde, der sich selbst von jener Maxime leiten lässt. Gerade der egoistische Wille, der zu keiner Hilfe für andere bereit ist, kann nicht wollen, dass alle anderen Menschen der gleichen Maxime anhängen, weil er dann ebenfalls in Notlagen ohne Hilfe bliebe. Gerade der egoistische Wille, der keinen Beistand leisten

mag, kann nicht wollen, dass diese Haltung auch bei allen anderen Menschen vorläge, weil er dadurch aller »Hoffnung des Beistandes, den *er sich* wünscht« beraubt wäre [KANT, GMS, AA 423, m.H.]. Ausgerechnet jenes Lustdenken, das in der Maxime mangelnder Hilfsbereitschaft wirksam ist, würde unterlaufen, wenn diese Maxime verallgemeinert würde und es die gleiche fehlende Hilfeleistung zu erwarten hätte.

Der Faule will möglichst angenehm leben. Er nimmt sich vor, allein dem Genuss nachzugehen. Aber genau dieses *angenehme Leben* wäre ihm nicht möglich, wenn er einen festen Instinkt hätte, seine Talente verkümmern zu lassen. Daher geriete sein Wille mit sich selbst in Widerspruch, wenn seine Maxime verallgemeinert würde. Ähnlich will der Egoist möglichst unbeschwert leben. Er hat keine Lust, andere zu unterstützen. Und wieder bliebe ihm eben dieses *unbeschwerte Leben* verwehrt, wenn es ein allgemeines Gesetz wäre, dass alle anderen ebenfalls jede Hilfe unterließen. Daher stünde auch seine Maxime mit sich selbst in Widerstreit, wenn es zu ihrer Universalisierung käme.

(3) Auch in den Beispielen des verkümmerten Talents und der unterlassenen Hilfe bedarf es also keiner externen moralischen Maßstäbe, um festzustellen, dass man die fragliche Maxime nicht als allgemeines Gesetz wollen kann. Vielmehr tritt wieder ein unmittelbar faktischer Widerspruch ein, wenn man sich die vorausgesetzte Maxime als festen Naturinstinkt bzw. als verbreitetes Verhaltensmuster vorstellt. Diesmal ist es zwar kein Widerspruch im Sinne einer unmöglichen Welt, die durch die jeweilige Verallgemeinerung entstünde. Aber es ist ein Widerspruch im Sinne einer Unvereinbarkeit mit dem vorausgesetzten Willen selbst, der durch die betrachtete Maxime bestimmt wird.

Hier zeigt sich noch einmal eindrücklich, dass die Wendung ›durch die‹ statt ›von der‹ in der obigen Gesetzesformel des kategorischen Imperativs treffend ist: Man kann *durch die* Maxime der Talentverkümmern, *durch die* Maxime der Hilfeverweigerung nicht wollen, dass sie ein allgemeines Gesetz werde. Denn die *darin beschlossene* Genusssucht, das *darin beschlossene* Lustdenken selbst sträubt sich gegen die eigene Verallgemeinerung. Hingegen könnte man *von der* jeweiligen Maxime womöglich durchaus wollen, dass sie ein allgemeines Gesetz werde. Denn es könnte *eine andere* Willensquelle geben, neben der eigenen Genusssucht, neben dem eigenen Lustdenken, die eine Natur ohne Talententwicklung, eine Welt ohne Hilfeleistung befürworten mag. Dies müsste zwar eine recht seltsame Willensquelle sein. Insbesondere stünde sie nicht allein dem fremden, sondern auch dem eigenen Wohl gleichgültig gegenüber. Aber unmöglich wäre sie nicht.

Kants Grundidee ist also: Gerade wenn der Wille von einer schlechten Maxime beherrscht wird, kann *er selbst* nicht wollen, dass diese Maxime ein allgemeines Gesetz wird. Die Verallgemeinerung seiner eigenen Maxime widerspräche dem, was er eben aufgrund dieser Maxime *selbst will*. In diesem strengen Sinne, im Sinne eines unmittelbaren Widerspruchs zum eigenen Wollen, kann man die Gesetzmäßigkeit der untersuchten Maximen nicht wollen. Die Verallgemeinerung schlechter Maximen wäre unverträglich mit der Willensbestimmung, die durch jene Maxi-

men selbst hergestellt ist. Ungeachtet dessen sind die entsprechenden Pflichten nach Kant weniger gewichtig als in den ersten beiden Beispielen. Dort konnte man die Geltung als Gesetz gar nicht denken, und deshalb ergaben sich dort ›vollkommene, engere, unnachlassliche‹ Pflichten. Hier kann man die Geltung als Gesetz lediglich nicht wollen, und deshalb geht es hier nur um ›unvollkommene, weitere, verdienstliche‹ Pflichten.

Fazit

Moralität von Handlungen besteht bei Kant allein in Universalisierbarkeit. Richtig zu handeln bedeutet, seine Maximen dem Test der Verallgemeinerbarkeit zu unterziehen und sie, je nachdem ob sie in diesem Test bestehen oder durchfallen, beizubehalten oder zu verwerfen. Die Verallgemeinerbarkeit selbst ist indessen keine moralische Frage mehr. Sie ist eine bloß faktisch-logische Frage des Widerspruchs.

(1) Im ersten Fall kann jene Verallgemeinerung nicht einmal gedacht werden: Sie wäre ein Widerspruch in der eigenen Natur (wie beim Selbstmord) oder in der wechselseitigen Interaktion (wie beim Lügen). Entsprechend kann sie in diesem Fall auch nicht gewollt werden, wie es der kategorische Imperativ fordert. Denn was gar nicht gedacht werden kann, kann auch nicht sinnvoll gewollt werden (weder ›durch die‹ vorausgesetzte Maxime selbst, noch ›von ihr‹ durch irgendeine andere Willensbestimmung).

Im zweiten Fall kann jene Verallgemeinerung lediglich nicht gewollt werden: Der vorausgesetzte Wille, wie er durch die fragliche Maxime bestimmt wird, stünde selbst in Widerspruch dazu, dass seine Maxime ein fester Naturinstinkt (wie bei dem vernachlässigten Talent) bzw. eine allgemeingültige Konvention würde (wie bei der unterlassenen Hilfe). Die Verallgemeinerung jener Maxime kann damit zwar grundsätzlich gedacht werden, da sie keine natürliche oder interaktive Unmöglichkeit erzeugt, und bei entsprechend verkommenen Personen oder Gruppen mag eine solche Universalisierung auch tatsächlich vorkommen. Aber sie kann nicht gewollt werden, jedenfalls nicht durch die geprüfte Maxime selbst, wie es der kategorische Imperativ fordert (›von ihr‹ könnte die jeweilige Verallgemeinerung womöglich sehr wohl gewollt werden, aber nicht ›durch die‹ betrachtete Maxime selbst).

(2) In beiden Fällen findet mithin keine moralische Bewertung des kontrafaktischen Zustands statt, dass die fragliche Maxime ein allgemeines Gesetz wird. Es ist insbesondere kein tugendethischer oder teleologischer Maßstab involviert, der die vorgestellte Universalisierung beurteilen müsste. Man braucht keine Grundnorm, der zufolge bestimmte Charaktere unter den Menschen lobenswert sind oder das generelle Glück in der Welt befördert werden muss. Man braucht nicht zu wissen, ob es sich mit speziellen Tugenden verträgt, dass Menschen zuweilen lügen, oder ob entsprechende Ziele verlangen, einander Hilfe zu leisten.

Vielmehr wird jener fiktive Zustand ganz amoralisch beurteilt. Er bezeichnet entweder eine widersprüchliche Welt, eine unmögliche Natur bzw. Interaktion,

oder er widerspricht dem vorausgesetzten Willen, in dem die fragliche Maxime am Werk ist. Und die Schlechtigkeit der Maxime liegt allein hierin, in dieser amoralischen Widersprüchlichkeit bei ihrer vorgestellten Verallgemeinerung. Allein aus dieser deontologischen Überlegung ergibt sich, dass man nicht lügen darf bzw. dass man anderen helfen soll.

Unmoralität enthält nach Kant also eine Art von Widerspruch: Gewiss entsteht kein Widerspruch, solange eine unmoralische Maxime isoliert auftritt, d.h. solange man nur *gelegentlich* unmoralisch agiert oder solange nur man *selbst* unmoralisch handelt. Aber wenn diese Maxime zum allgemeinen Gesetz wird, d.h. wenn sie *dauerhaft* wirkt oder wenn *alle* ihr folgen, tritt ein Widerspruch ein.

Auch hierin zeichnet sich eine verbreitete Grundintuition ab: Ihr zufolge steht das Unmoralische mit sich selbst in Widerstreit. Hingegen ist das Moralische mit sich selbst in Einklang.

Dieser Grundgedanke findet sich in ähnlicher Form auch in anderen Ethiken: In der Tugendethik erscheint die Seele des Guten meist als innerlich harmonisch, die des Bösen als ungeordnet und zerrissen. In der Teleologie geht es oft um eine Beförderung des Glücks, alles Antagonistische wäre dem sicherlich abträglich.

Hier bei Kant tritt dieser Gedanke in besonderer Gestalt auf: Schlechte Maximen heben sich selbst auf, wenn sie ein allgemeines Gesetz werden. Als dauerhafter Instinkt oder als verbreitetes Verhalten können sie entweder gar keinen Bestand haben oder widerstreiten den eigenen Zwecken.

(3) Die vier diskutierten Beispiele stehen in einer klaren systematischen Ordnung. Insgesamt stecken sie vier Typen moralischer Pflichten ab.

Erstens: Selbstmord und verkümmertes Talent verletzen *Pflichten gegen sich selbst*. Dies gilt jedenfalls auf der Basis jener Begründungen, die Kant in den dargestellten Passagen gibt: Die entsprechenden Maximen können nicht als dauerhafte Gesetze, nicht als feste Instinkte *des Handelnden selbst* gedacht bzw. gewollt werden. Lügen und unterlassene Hilfe hingegen verletzen *Pflichten gegen andere*. Bei ihnen stellt sich ein Problem der Interaktion: Es kann nicht gedacht bzw. nicht gewollt werden, dass diese Maximen *von allen Menschen* befolgt werden.

Zweitens: Bei Selbstmord und Lügen geht es um ein falsches *Tun*. Die entsprechenden Pflichten sind negativ, Unterlassungspflichten: Man soll sich *nicht* umbringen, man soll andere *nicht* betrügen. Bei verkümmertem Talent und unterlassener Hilfe hingegen geht es um ein falsches *Unterlassen*. Die entsprechenden Pflichten sind positiv, Tunpflichten: Man soll seine Naturanlagen *ausbilden*, man soll anderen Hilfe *leisten*.

Dies widerlegt die gelegentliche Behauptung, Kant kenne keine positiven, sondern nur negative Pflichten. Insbesondere hört man zuweilen, er kenne keine Hilfspflichten, sondern nur Unterlassungspflichten. Dies ist offenbar falsch: Im vierten Beispiel zeichnet er die Hilfe gegenüber anderen Menschen explizit als Pflicht aus.

Allerdings scheinen die positiven Pflichten bei Kant den negativen Pflichten systematisch nachgeordnet zu sein: Zumindest in den vier Beispielen, die er dis-

kutiert, sind die negativen Pflichten ›enger‹, weil die Verallgemeinerung der ihnen zuwiderlaufenden Maximen nicht einmal denkbar ist, die positiven Pflichten hingegen ›weiter‹, weil die Verallgemeinerung der ihnen entgegenstehenden Maximen lediglich nicht gewollt werden kann. Wie oben erwähnt, muss man diese kantische Stufung, der zufolge nicht denkbare Universalisierung gravierender ist als nicht wollbare Universalisierung, nicht unbedingt teilen. Zudem ist nicht gesagt, dass sich in anderen Beispielen das Muster wiederholen müsste, dass also Unterlassungspflichten sich stets aus nicht denkbaren Universalisierung, Tunpflichten hingegen immer aus nicht wollbarer Universalisierung zu ergeben hätten.

Einordnung, Grundkonzept, Schlussform

Es ist aufschlussreich, Kants Ansatz an dieser Stelle noch einmal kurz in seinen wesentlichen Aspekten zusammenzufassen. Insbesondere seine metaethische Verortung, sein moralphilosophischer Grundgedanke sowie das darin implizite Schlusschema sollen kurz vergegenwärtigt werden.

(1) Kant ist zweifelsohne *Generalist*: Moral konstituiert sich für ihn wesentlich in allgemeinen Prinzipien des Typs ›Q ist gut‹. Denn der moralische Wert einer einzelnen Handlung bestimmt sich nach Kant aus ihrer Maxime. Und Maximen geben den *allgemeinen Handlungstyp* an, dem eine konkrete Einzelhandlung zugehört.

Zudem ist Kant fraglos *Universalist*: Jene allgemeinen Prinzipien des Typs ›Q ist gut‹ sind für alle Menschen gleichermaßen verbindlich. Denn Moral hat nach Kant Gesetzescharakter. Und dieser Gesetzescharakter schließt *strenge Allgemeingültigkeit* für alle vernünftigen Wesen ein.

(2) Kant fragt weiter nach dem wesentlichen Gehalt des moralischen Gesetzes, d.h. nach dem *kategorischen Imperativ*. Hierbei handelt es sich um das *höchste Prinzip*, von dem her sich alle weiteren Prinzipien herleiten müssen. Er ist ein *oberster Grundsatz* des Typs ›Z ist gut‹, aus dem jegliche nachgeordneten Grundsätze des Typs ›Q ist gut‹ zu entspringen haben. (Nicht jeder Generalist muss einen solchen *obersten Grundsatz* haben: Er kann auch einen irreduziblen Satz von mehreren Prinzipien aufstellen, die nicht mehr unter einer höheren Regel stehen. Kant jedoch glaubt an ein *einziges Prinzip* aller Moral: Für ihn muss das moralische Gesetz einheitlich und umfassend sein, mithin als ein höchster Grundsatz für alle Fälle gelten.)

Kants Leitgedanke bei dieser Untersuchung ist, dass jenes höchste Prinzip keinerlei *materialen Bezug* haben darf. Das moralische Gesetz muss ganz *formaler Art* sein, ohne empirische Verunreinigungen. Damit besteht die gesuchte Eigenschaft Z in dem obersten Grundsatz ›Z ist gut‹ aber im nackten Gesetzescharakter der untersuchten Handlungen als solchem, d.h. in der *bloßen Verallgemeinerbarkeit* der fraglichen Maximen. (Jeder Universalist muss von legitimem Verhalten *Verallgemeinerbarkeit verlangen*: Aus universalistischer Perspektive ist erlaubtes Verhalten jedem erlaubt, und folglich muss es verallgemeinerbar sein. Bei Kant aber wird diese Verallgemeinerbarkeit zum *wesentlichen Moralprinzip*: Er versteht die Moral

als rein formales Gesetz, so dass nur jene Verallgemeinerbarkeit als allein maßgebliche Forderung übrig bleibt.)

(3) Ein praktischer Schluss, der zuletzt eine einzelne Handlung bewerten könnte, bestünde damit nach Kant im Wesentlichen aus zwei Teilen. Im ersten Teil würde das oberste Moralprinzip seiner Ethik, der kategorische Imperativ, auf eine bestimmte Maxime angewandt, indem deren Verallgemeinerbarkeit faktisch-logisch geprüft würde:

Beispiel für einen praktischen Schluss gemäß Kant (Teil I)

- ›Verallgemeinerbarkeit ist geboten.‹
 (›Z ist gut‹, oberstes Moralprinzip für Maximen, kategorischer Imperativ)
- ›Wahrheitsagen ist verallgemeinerbar, Lügen ist es nicht.‹
 (›Q ist Z‹, faktisch-logische Subsumtion von Maxime Q unter Maximentyp Z)
- ›Wahrheitsagen ist geboten.‹
 (›Q ist gut‹, Bewertung der Maxime)

Der zweite Teil würde die hiermit gewonnene Handlungsregel auf einzelne konkrete Handlungen anwenden. Dazu müsste die einzelne Handlung faktisch-inklusive der jeweiligen Maxime zugeordnet, d.h. als ›ein Fall‹ des entsprechenden Handlungstyps erkannt werden:

Beispiel für einen praktischen Schluss gemäß Kant (Teil II)

- ›Wahrheitsagen ist geboten.‹
 (›Q ist gut‹, generelle Bewertung einer Maxime, d.h. eines Handlungstyps)
- ›Dies stellt ein Wahrheitsagen dar, jenes nicht.‹
 (›A ist Q‹, faktisch-inklusive Subsumtion von Handlung A unter Handlungstyp Q)
- ›Dies ist zu tun.‹
 (›A ist gut‹, Bewertung der Handlung)

5.4 Kant 3: Die Zweckformel des kategorischen Imperativs

Kant entwickelt noch eine zweite Formulierung des kategorischen Imperativs. Während die bisher behandelte ›Gesetzesformel‹ ein *Universalisierungsgebot* vorgibt, stellt die nun folgende ›Zweckformel‹ ein *Instrumentalisierungsverbot* auf. Nach Kant sind beide Formulierungen äquivalent: Sie unterscheiden sich allein in der Darstellung, nicht jedoch im Gehalt.

Ob diese Äquivalenz tatsächlich gegeben ist, wird kontrovers diskutiert. Sie gilt sicherlich nur unter bestimmten Annahmen der kantischen Philosophie, die gleich genauer dargestellt werden. Nicht zuletzt gibt es Ethiker, die den beiden Fassungen

des kategorischen Imperativs sehr unterschiedlich gegenüberstehen: Während sie Herleitung und Fruchtbarkeit eines Gebots der *Universalisierbarkeit von Handlungen* eher skeptisch beurteilen, erachten sie das Verbot der *Instrumentalisierung von Menschen* als ein durchaus wohlbegründetes und ertragreiches Prinzip.

Begründung, Deutung, Umsetzung

Die beiden Formulierungen des kategorischen Imperativs bringen jeweils das moralische Gesetz zum Ausdruck. Dies geschieht allerdings in unterschiedlicher Weise: Die ›Gesetzesformel‹ gibt die *Form* moralischer Maximen an, nämlich ihre Verallgemeinerbarkeit zu universellen Gesetzen. Demgegenüber benennt die ›Zweckformel‹ die *Materie* moralischer Maximen, nämlich den Respekt vor vernünftigen Wesen [KANT, GMS, AA 436].

Der Übergang von der ›Gesetzesformel‹ zur ›Zweckformel‹ ist also im Wesentlichen der Übergang von einer formalen zu einer materialen Darstellung des kategorischen Imperativs. Sie bedeutet jedoch keinen Übergang von einer formalen zu einer materialen Bestimmung des menschlichen Willens: Die Willensbestimmung ist in beiden Fällen *formal*, da sie nur hierdurch nach Kants Auffassung *moralisch* sein kann (vgl. Abschnitt 5.3). Aber sie wird einmal in ihrer *strukturellen* Gesetzhaftigkeit, einmal in ihrer *inhaltlichen* Zweckausrichtung charakterisiert.

(1) Nach Kant ist der menschliche Wille immer auf einen Zweck ausgerichtet. Dies gilt auch für den guten Willen, der sich von moralischen Maximen bestimmen lässt. Die strukturelle Beschaffenheit dieses guten Willens wird in der ›Gesetzesformel‹ erfasst: Seine Maximen sind tauglich als allgemeine Gesetze. Die Ethik kann diesen guten Willen aber auch in seiner inhaltlichen Ausrichtung angeben, und dies geschieht in der ›Zweckformel‹: Sie klärt, durch welchen Zweck sich moralische Maximen auszeichnen.

Hierfür kommen freilich nicht jene subjektiven Zwecke in Frage, die auf den Triebfedern der psychischen Neigungen beruhen: Solche Zwecke, deren jeweilige Gegenstände immer nur relativ zu bestehenden Vorlieben anzustreben sind, können allein hypothetische Imperative begründen, in denen eine materiale Willensbestimmung vorliegt. Gesucht ist demgegenüber ein objektiver Zweck, der sich als Bewegungsgrund für die praktische Vernunft selbst auszeichnet: Allein ein solcher Zweck, der unabhängig von den psychischen Neigungen für die praktische Vernunft absolut gültig wäre, könnte einen kategorischen Imperativ ausmachen, in dem eine formale Willensbestimmung vorläge. Der *gute Wille* muss also einen *objektiven Zweck* als seinen letzten Bestimmungsgrund haben. Als *ein solcher objektiver Zweck* kommt aber letztlich nur etwas in Frage, das als *Zweck an sich selbst* existiert, d.h. das jenen Zweckcharakter in sich selbst trägt, unabhängig von externer Zwecksetzung:

»Nun ist das, was dem Willen zum objektiven Grunde seiner Selbstbestimmung dient, der *Zweck*, und dieser, wenn er durch bloße Vernunft gegeben wird, muß für alle vernünftige Wesen gleich gelten. Was dagegen bloß den Grund der Möglichkeit der Hand-

lung enthält, deren Wirkung Zweck ist, heißt das *Mittel*. Der subjektive Grund des Begehrens ist die *Triebfeder*, der objektive des Wollens der *Bewegungsgrund*; daher der Unterschied zwischen subjektiven Zwecken, die auf Triebfedern beruhen, und objektiven, die auf Bewegungsgründe ankommen, welche für jedes vernünftige Wesen gelten. Praktische Prinzipien sind *formal*, wenn sie von allen subjektiven Zwecken abstrahieren; sie sind aber *material*, wenn sie diese, mithin gewisse Triebfedern zum Grunde legen. Die Zwecke, die sich ein vernünftiges Wesen als *Wirkungen* seiner Handlung nach Belieben vorsetzt (materiale Zwecke), sind insgesamt nur relativ; denn nur bloß ihr Verhältnis auf ein besonders geartetes Begehrensvermögen des Subjekts gibt ihnen den Wert, der daher keine allgemeinen, für alle vernünftige Wesen und auch nicht für jedes Wollen gültige und notwendige Prinzipien, d.i. praktische Gesetze, an die Hand geben kann. Daher sind alle diese relativen Zwecke nur der Grund von hypothetischen Imperativen. Gesetzt aber, es gäbe etwas, *dessen Dasein an sich selbst* einen absoluten Wert hat, was, als *Zweck an sich selbst*, ein Grund bestimmter Gesetze sein könnte, so würde in ihm, und nur in ihm allein der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs d.i. praktischen Gesetzes liegen.« [KANT, GMS, AA 427f.]

Ein solcher Zweck an sich selbst ist nach Kant aber gerade der Mensch, oder genauer jedes Vernunftwesen. Der Grund hierfür ist im Wesentlichen, dass der Mensch bzw. jedes Vernunftwesen ein *sich selbst Zwecke setzendes Wesen* ist: Er existiert nicht nur gemäß extern vorgegebenen Zwecken, etwa nach Naturzwecken wie Ernährung oder Fortpflanzung. Vielmehr ist er in der Lage, »sich überhaupt irgend einen Zweck zu setzen« [KANT, MS, AA 392], ist in diesem Sinne »das Subjekt aller Zwecke« [KANT, GMS, AA 431]. Damit existieren Vernunftwesen nicht bloß als Mittel zu anderen Zwecken, die ihnen über ihre Naturausstattung oder sonstige Vorgaben eingeschrieben wären. Vielmehr bedeutet ihre Fähigkeit zu autonomer Zwecksetzung, dass »ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst [...] auszeichnet« [KANT, GMS, AA 428], dass »*die vernünftige Natur [...] als Zweck an sich selbst [existiert]*« [KANT, GMS, AA 429]. Und als eben solcher Selbstzweck müssen sie ihrerseits von der Vernunft respektiert werden.

Kant knüpft an diese Auffassung einige wichtige Begrifflichkeiten der ethischen Theoriebildung. Hierzu gehören insbesondere die Konzepte *der Person und der Würde*: Vernunftlose Wesen, da sie sich ihrer Natur nach als bloße Mittel darstellen, sind als »*Sachen*« einzustufen. Vernunftwesen hingegen, da sie ihrem Wesen nach Zwecke an sich selbst sind, müssen als »*Personen*« geachtet werden [KANT, GMS, AA 428]. Was als bloßes Mittel aufgefasst werden darf, ist dabei für den jeweiligen Zweck gegen anderes aufrechenbar, hat also einen relativen Wert, d.h. einen »*Preis*«. Was demgegenüber als Zweck an sich selbst zu behandeln ist, kann nicht wie ein bloßes Mittel gegen anderes verrechnet werden, hat also einen absoluten Wert, d.h. »*Würde*« [KANT, GMS, AA 434f.]. Vor allem führt diese Überlegung unmittelbar zur »Zweckformel« des kategorischen Imperativs:

»Der praktische Imperativ wird also folgender sein: *Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.*« [KANT, GMS, AA 429; vgl. KANT, KpV, A 156]

Die Äquivalenz von ›Gesetzesformel‹ und ›Zweckformel‹ liegt nach Kant darin begründet, dass in beiden Fällen statt einer *materialen* eine *formale* Willensbestimmung gefordert wird. Der Unterschied liegt lediglich darin, ob diese Forderung auf der *strukturellen* oder auf der *inhaltlichen* Ebene formuliert wird.

Im ersten Fall geht man entlang des *Gesetzesgedankens*: Moral tritt immer als Gesetz auf. Um das moralische Gesetz zu erhalten, muss man von allen materialen Gehalten absehen. So gelangt man zum Konzept einer bloßen Gesetzesartigkeit, einer rein formalen Gesetzmäßigkeit. Dies ist aber die Universalisierbarkeit bzw. Verallgemeinerbarkeit, der Maximen folglich zu entsprechen haben, um der Moral zu genügen.

Im zweiten Fall geht man entlang des *Zweckgedankens*: Der Wille hat immer Zwecke. Um einen guten Willen auszubilden, muss man diesen von allen relativen Bestimmungen befreien. So findet man zum Konzept eines absoluten Zwecks, eines Zwecks an sich selbst. Dies ist aber der Mensch bzw. das Vernunftwesen, das folglich niemals nur als Mittel gebraucht werden darf, also vor Instrumentalisierung zu schützen ist.

(2) Wenn Kant in der obigen Formulierung von ›Menschheit‹ spricht, so meint er nicht die Gesamtheit aller Menschen: Dies würde dem heutigen Wortgebrauch entsprechen, hieße bei Kant aber eher ›Menschengeschlecht‹ oder ›Menschengattung‹. Was er meint, ist das Menschsein als solches: Dieses *Menschsein* bzw. allgemeiner die *Vernunfthaftigkeit* ist es, die einer Person den Status eines Zwecks an sich selbst verleiht, und deshalb ist sie es auch, die als ein solcher Zweck zu respektieren ist.

Sehr deutlich erkennt man in dieser Fassung des kategorischen Imperativs wieder, dass es zwei verschiedene Arten von Pflichten gibt: Jenes Menschsein bzw. die Vernunfthaftigkeit ist ›in deiner Person‹ wie ›in der Person eines jeden anderen‹ anzuerkennen. Folglich sind, wie schon in der ersten Formulierung des kategorischen Imperativs, sowohl Pflichten gegen sich selbst als auch Pflichten gegen andere zu beachten: Zu vermeiden ist zum einen *Selbstinstrumentalisierung*, zum anderen *Fremdinstrumentalisierung*.

Eine solche verfehlte Instrumentalisierung liegt indessen offenbar nur dann vor, wenn man sich selbst oder den anderen ›*bloß* als Mittel‹ gebraucht. Es ist nicht problematisch, wenn man sich oder ihn ›*auch* als Mittel‹ gebraucht. Es ist also durchaus legitim, jemanden *teilweise* als Mittel zu bestimmten Zwecken zu benutzen, etwa einen Verkäufer, über den man eine gewünschte Ware bezieht. Illegitim ist es erst, jemanden *ausschließlich* als Mittel zu eigenen Zwecken zu benutzen, etwa einen Sklaven, den man sich für geeignete Dienste hält.

Schließlich fragt sich, in welchem genauen Verhältnis die beiden Teilformeln ›niemals bloß als Mittel‹ und ›jederzeit zugleich als Zweck‹ zueinander stehen. Auf den ersten Blick scheinen sie direkt komplementär und damit letztlich redundant zu sein: Wenn man jemanden *nicht nur* als Mittel gebraucht, so scheint man ihn notwendigerweise *zumindest anteilig* als Zweck zu gebrauchen. Auch Kant selbst macht keinen großen Unterschied zwischen den beiden Komponenten: Er widmet

ihnen keine getrennten Erörterungen, und zumeist führt er beide Wendungen gemeinsam an. Dennoch können sie bei genauerem Hinsehen verschiedene Aspekte zum Ausdruck bringen.

So ist es durchaus möglich, jemanden *nicht nur als Mittel* zu behandeln, ohne ihn doch zugleich *zumindest anteilig als Zweck* zu behandeln: Dies wäre der Fall, wenn man ihn gar nicht behandelt, sondern komplett vernachlässigt, insbesondere in einer Situation, in der er auf Unterstützung angewiesen wäre. Lässt man beispielsweise eine andere Person sterben, die man retten könnte, so verwendet man sie zwar womöglich nicht als Mittel zu eigenen Zwecken, respektiert sie aber sicherlich auch nicht als Zweck an sich selbst. Mit seiner doppelten Formulierung könnte Kant daher zwei verschiedene Fälle als verfehlte Instrumentalisierung ausschließen wollen: Die Wendung ›niemals bloß als Mittel‹ würde sich gegen ein *falsches Tun* richten, bei dem man jemanden aktiv als Mittel ausnutzt (wobei angemahnt würde, dass er in solcher Aktivität zugleich als Zweck anzuerkennen ist). Die Wendung ›jederzeit zugleich als Zweck‹ würde sich überdies gegen ein *falsches Unterlassen* richten, bei dem man jemanden passiv nicht als Zweck respektiert (ohne dass behauptet werden könnte, dass man ihn in derartiger Passivität bloß als Mittel verwendete).

Damit würde die ›Zweckformel‹ beide Unterscheidungen explizit enthalten, die in der Diskussion der ›Gesetzesformel‹ stückweise erkennbar wurden: Erstens spräche sie *Pflichten gegen sich selbst* und *Pflichten gegen andere* an, zweitens verwies sie auf *negative Pflichten* und auf *positive Pflichten*. In der ›Gesetzesformel‹ wurden Pflichten gegen sich selbst verletzt, wenn die Maxime sich nicht zum festen eigenen Naturinstinkt verallgemeinern ließ, hingegen Pflichten gegen andere, wenn sie nicht zur allgemeinen sozialen Praxis universalisierbar war. In der ›Zweckformel‹ ist unmissverständlich die Rede davon, dass das Menschsein bzw. die Vernunfthaftigkeit ›in deiner Person‹ wie ›in der Person eines jeden anderen‹ zu respektieren ist. In der ›Gesetzesformel‹ entstanden negative Pflichten wie auch positive Pflichten, wobei zumindest in Kants Beispielen bei den Ersteren die Verallgemeinerung nicht einmal denkbar und bei den Letzteren die Universalisierung lediglich nicht wollbar war. In der ›Zweckformel‹ mögen beide ausdrücklich angesprochen sein, indem man sich und andere ›niemals bloß als Mittel‹ und ›jederzeit zugleich als Zweck‹ behandeln muss.

(3) Kant spielt wieder die vier Beispiele durch, anhand derer er bereits die ›Gesetzesformel‹ des kategorischen Imperativs erläutert hat: Nach seiner Auffassung lässt sich zeigen, dass die entsprechenden Willensbestimmungen auch mit der ›Zweckformel‹ des kategorischen Imperativs kollidieren, was die Äquivalenz beider Fassungen bestätigen würde [KANT, GMS, AA 429f.].

So würde beim Selbstmord, zumindest in der von Kant diskutierten Variante, die *eigene Person* nur *als Mittel* gebraucht, nämlich als Mittel zu einem erträglichen Dasein. Sobald sie diesen externen Zweck nicht mehr erfüllte, würde man sich ihrer entledigen (Verletzung einer negativen Pflicht gegen sich selbst). Beim Lügen, und zwar in allen Formen des falschen Versprechens, würde eine *andere Person* nur

als *Mittel* verwendet, nämlich der Belogene als Mittel zur Erreichung eigener Zwecke, gleichgültig ob diese mit guten oder mit bösen Absichten verbunden sind. Jener Belogene wird getäuscht, manipuliert, gesteuert, benutzt, um die eigenen Ziele umzusetzen, eben deshalb lügt man ihn an, während man seine Ziele ignoriert (Verletzung einer negativen Pflicht gegen andere).

Im Fall des verkümmerten Talents ist zwar nicht unmittelbar erkennbar, dass man sich selbst nur als Mittel gebraucht. Aber zumindest respektiert man die *eigene Person* auch nicht als *Zweck*, wenn man ihre Entwicklung dergestalt vernachlässigt und ihren Anlagen keine Beförderung zukommen lässt (Verletzung einer positiven Pflicht gegen sich selbst). Im Beispiel der unterlassenen Hilfe schließlich ist zwar nicht direkt einzusehen, dass der andere nur als Mittel benutzt wird. Aber zumindest wird die *andere Person* auch nicht als *Zweck* anerkannt, wenn man sie derart im Stich lässt und ihr Streben nach Glückseligkeit nicht unterstützt (Verletzung einer positiven Pflicht gegen andere).

Kant bekräftigt auch wieder, dass die beiden erstgenannten Beispiele schwerer wiegen als die beiden letztgenannten: Bei Selbstmord und Lügen geht es um Verstöße gegen »notwendige« oder »schuldige« Pflichten, bei verkümmertem Talent und unterlassener Hilfe lediglich um Missachtungen von »zufälligen« oder »verdienstlichen« Pflichten [KANT, GMS, AA 429f.].

In der ›Gesetzesformel‹ hing Kants Einstufung als Verletzung einer ›engeren‹ oder einer ›weiteren‹ Pflicht daran, ob die Verallgemeinerung der fraglichen *Maxime* nicht denkbar oder lediglich nicht wollbar ist. Dass negative Pflichten in die erste Gruppe gehören, positive in die zweite, war nicht notwendig, sondern kontingentes Ergebnis in den vier Beispielen. In der ›Zweckformel‹ mag Kants Einstufung als Verletzung einer ›notwendigen‹ oder einer ›zufälligen‹ Pflicht unmittelbar daraus entspringen, ob jemand aktiv als Mittel oder nur passiv nicht als Zweck behandelt wird. Dann wäre die Zuordnung negativer Pflichten zur ersten Gruppe, positiver Pflichten zur zweiten Gruppe, nunmehr unumgänglich, auch bei anderen Beispielen.

Ob Kant von einer solchen unverbrüchlichen Verknüpfung zwischen Pflichtenschwere und Instrumentalisierungsform ausgeht, ist nicht eindeutig erkennbar. Und wiederum müsste man sie nicht unbedingt akzeptieren. Jemanden aktiv als Mittel zu gebrauchen, muss nicht in jedem Fall schlimmer sein, als jemanden passiv nicht als Zweck zu behandeln. Einmal mehr könnte die Schwere von negativen oder positiven Pflichtverletzungen an anderen Parametern hängen, etwa an der jeweiligen Betroffenheitstiefe.

Gehalt, Reichweite, Abgrenzung

Die ›Zweckformel‹ des kategorischen Imperativs bringt, indem sie die Instrumentalisierung von Menschen verbietet, eine weitere wichtige Grundintuition zum Ausdruck: Es ist unmoralisch, sich selbst oder andere zu gebrauchen, auszunutzen, zu externen Zwecken zu verwenden, für eigene Ziele einzuspannen. Dieser Gedanke erscheint ebenso elementar und relevant wie die Grundintuition, dass eine

Universalisierbarkeit von Handlungen zu fordern sei, wie es die ›Gesetzesformel‹ thematisiert. Und es ist ein attraktives Merkmal der kantischen Ethik, dass sie beide Normen enthält und miteinander verbindet [KANT, *GMS*, AA 437f.].

Es ist auch keineswegs unplausibel, dass zwischen beiden Forderungen ein enger Zusammenhang bestehen sollte: Wenn man sich etwas herausnimmt, von dem nicht hinnehmbar wäre, wenn es immer geschähe oder wenn alle es täten, dann nutzt man sich selbst bzw. die anderen in gewissem Sinne aus. Folglich könnten Universalisierbarkeitsgebot und Instrumentalisierungsverbot in der Tat stark korrelieren, wie es sich auch in Kants vier Beispielen, ebenso wie bei Problemen des Typs ›Schwarzfahren‹ oder ›Asozialität‹, andeutet (vgl. Abschnitt 5.1). Jeweils werden erkennbar beide Normen gleichermaßen verletzt, indem erstens keine Verallgemeinerbarkeit besteht und zweitens Personen ausgenutzt werden.

(1) Es kann im Einzelfall problematisch sein, Instrumentalisierungen eindeutig zu identifizieren: Es ist schwer nachweisbar, ob jemand seinen Ehepartner nur wegen seines Geldes oder Ruhms geheiratet hat. Es ist schwierig zu erkennen, ob ein Kind nur aus Langeweile oder Prestige Gründen gezeugt wurde. Es ist nicht leicht zu sagen, ob Arbeitskollegen oder Mitstreiter sich selbst oder einander nur als Mittel benutzen oder doch zugleich als Zweck respektieren. Derartige Instrumentalisierungen, deren Auftreten nicht mit Verlässlichkeit festzustellen ist, lassen sich entsprechend kaum rechtlich reglementieren.

Es gibt allerdings zahlreiche Fälle, in denen eine Instrumentalisierung völlig unzweifelhaft konstatierbar ist: Erpressung oder Raubmord, Sexualverbrechen oder Folter sind einschlägige Beispiele. Gewiss ist es denkbar, dass der Täter sein Opfer bei anderen Gelegenheiten auch als Zweck an sich selbst respektiert haben mag. Aber in den genannten Handlungen selbst gebraucht er es offenbar nur als Mittel, und um die Bewertung konkreter Handlungen anhand ihrer jeweiligen Maximen geht es in der kantischen Deontologie. Solche Instrumentalisierungen, deren Vorliegen kaum mit Unsicherheiten behaftet ist, sind entsprechend allemal juristisch regelbar.

Instrumentalisierung muss nicht physisch oder psychisch leidvoll sein: Menschen können ausgenutzt werden, ohne dass ihnen dabei ein Übel zugefügt wird, etwa wenn Familienmitglieder, Künstler, Showgrößen oder Politiker sich selbst oder einander für ihre jeweiligen Zwecke gebrauchen. Umgekehrt kann menschlicher Umgang frei von jeder Instrumentalisierung bleiben und dennoch merklige Zumutungen mit sich bringen: In Erziehung, Ausbildung, Diskussion oder Beratung werden die jeweiligen Partner durchaus als Zwecke an sich selbst anerkannt, aber gerade deshalb auch spürbar beansprucht. Das Prinzip der Nichtinstrumentalisierung ist somit erkennbar ein anderes Konzept als das der Leidvermeidung.

Hierin wird der große Unterschied insbesondere zwischen einer Deontologie kantischer Ausrichtung und einer Teleologie utilitaristischen Typs deutlich: Zu vermeiden im kantischen Rahmen ist primär nicht das Unglück, das Menschen einander zufügen könnten, sondern eine Umgangsform, in der Menschen ausge-

nutzt werden. Diese Auffassung ist im Zweifelsfall durchaus nachvollziehbar: So dürfte es tatsächlich in der Regel moralisch falsch sein, seinen Ehepartner zu betrügen oder seinen Geschäftspartner zu hintergehen, auch wenn er keine Kenntnis davon erlangt und daher kein Leid empfindet. Ebenso dürfte es dem Grundsatz nach moralisch richtig sein, seinem Partner einen derartigen Fehltritt zu gestehen, auch wenn gerade dieses Geständnis ihm Kummer bereitet.

(2) In der ›Zweckformel‹ zeichnet sich eine charakteristische Rückbezüglichkeit der kantischen Ethik ab: Der primäre Gegenstand moralischen Handelns, der als solcher jederzeit auch als Zweck zu respektieren und niemals nur als Mittel zu verwenden ist, ist der Mensch bzw. jedes Vernunftwesen. Der Mensch bzw. jedes Vernunftwesen ist aber, eben wegen seiner Fähigkeit zur Vernunft, auch der einzige Adressat moralischer Normen. Objekt und Subjekt der Moral, Inhalt und Träger von Normen gelangen somit bei Kant vollständig zur Deckung.

Dies ist kein Zufall: Der Mensch bzw. jedes Vernunftwesen ist vor Instrumentalisierung für externe Zwecke genau deshalb zu schützen, weil er sich selbst Zwecke setzen kann. Man setzt sich aber nur dann wirklich *selbst* Zwecke (ist also ein freies Wesen), wenn man nicht (nur) von seinen Neigungen bewegt wird, sondern (zudem) der eigenen Vernunft folgt. Man gibt sich nur dann wirklich *selbst* das Gesetz (hat also einen autonomen Willen), wenn man nicht (allein) von externen Gesetzen bestimmt wird, die einem ihre jeweiligen Gegenstände vorgeben, sondern (auch) nach solchen Vorschriften handelt, die man selbst als Gesetze wollen kann [vgl. KANT, GMS, AA 432f., AA 440, AA 444]. Dies ist aber wiederum genau dann der Fall, wenn es zu einer moralischen Willensbestimmung kommt: Eben dann wird man nicht (nur) von psychischen Neigungen bestimmt, sondern handelt (zudem) aus praktischer Vernunft. Eben dann wird man nicht (allein) von Vorstellungen bewegt, deren materiale Objekte man als Wirkungen seines Handelns zu erreichen hätte, sondern folgt (auch) Maximen, die man lediglich ihrer formalen Beschaffenheit nach als Gesetze seines Handelns selbst wollen kann. Deshalb ist nur derjenige Zweck an sich selbst und damit in moralischer Hinsicht vor Instrumentalisierung zu schützen, der seinerseits zu freier Selbstgesetzgebung bzw. autonomer Zwecksetzung und mithin zu moralischem Handeln fähig ist [vgl. KANT, GMS, AA 435, AA 440, AA 444, AA 447].

Diese kantische Beschränkung moralischer Forderungen auf Menschen bzw. Vernunftwesen erscheint vielen Autoren zu eng: Ihnen zufolge mag der Mensch einziger Adressat moralischer Normen sein, aber nicht ihr einziger Gegenstand. Zumindest in gewissem Umfang müssten auch vernunftlose Tiere, vielleicht sogar pflanzliche Lebewesen oder die unbelebte Natur als bewahrens-, schützens- oder befördernswert gelten. Denn moralische Ansprüche seien nicht ausschließlich aus Vernunft- bzw. Moralfähigkeit abzuleiten, sondern auch aus Eigenschaften wie Empfindungsfähigkeit, Lebendigkeit oder Wohlgeordnetheit.

Diese Einwände haben einige Überzeugungskraft, ändern aber nichts daran, dass Kants Position zumindest in einer Hinsicht sehr plausibel ist: Ganz sicher sollten Menschen bzw. Vernunftwesen, angesichts ihrer Vernunft- bzw. Moralfä-

higkeit, einen ethischen Sonderstatus innehaben. Als einzige Adressaten moralischer Normen sind sie vielleicht nicht die *alleinigen*, aber doch wohl *besondere* Gegenstände moralischer Rücksichtnahme. Insbesondere ist nachvollziehbar, dass *nur* Menschen bzw. Vernunftwesen nicht *instrumentalisiert* werden sollten. Denn allein sie haben jene besondere Eigenschaft, angesichts derer sich speziell ihre Ausnutzung verbietet (wie es die ›Zweckformel‹ des kategorischen Imperativs festhält): Nur wer die Fähigkeit zur Selbstbestimmung hat, sollte niemals bloß als Mittel und stets auch als Zweck gebraucht werden. Vernunftlose Tiere, pflanzliche Lebewesen oder die unbelebte Natur weisen hingegen keine Eigenschaften auf, die es verfehlt erscheinen ließen, sie zu benutzen. Sie haben lediglich Merkmale, aufgrund derer es falsch sein dürfte, ihnen Leid, Schaden oder Zerstörung zuzufügen (wobei dies freilich aus anderen Moralprinzipien als der ›Zweckformel‹ zu begründen wäre).

(3) Es stellt sich womöglich die Frage, wie viele kategorische Imperative die kantische Ethik eigentlich enthält. Nach den bisherigen Darstellungen lässt sich hierauf eine Antwort geben, die allerdings verschiedene Ebenen zu berücksichtigen hat.

An oberster Stelle aller Moral steht nach Kant ein einziges Prinzip (›Z ist gut‹), nämlich der kategorische Imperativ. Er macht das moralische Gesetz vorstellig, in seiner geforderten Reinheit. Dieses oberste Prinzip hat mehrere Formulierungen, von denen zwei (›Gesetzesformel‹ und ›Zweckformel‹) besonders wichtig sind. Kant gibt noch weitere Formulierungen an, die sich von diesen beiden allerdings nur geringfügig unterscheiden (indem etwa die formale Tauglichkeit der »*Maxime deiner Handlung [...] zum allgemeinen Naturgesetz*« [KANT, GMS, AA 421] oder die materiale Zusammenstimmung »alle[r] Maximen [...] zu einem möglichen Reiche der Zwecke« [KANT, GMS, AA 436] gefordert wird). Bei alledem handelt es sich aber eben nur um verschiedene Formulierungen, die ein und dasselbe Prinzip zum Ausdruck bringen und entsprechend nach Kant allesamt äquivalent sind. In diesem Sinne existiert nur *ein einziger kategorischer Imperativ*, als oberstes Prinzip aller Moral.

In einer konkreten Situation oder für allgemeine Situationstypen gebietet oder verbietet die praktische Vernunft eine konkrete Handlung (›A ist gut‹) bzw. einen allgemeinen Handlungstyp (›Q ist gut‹). Deren Bewertung durch das moralische Gesetz ergibt sich aus einer Prüfung am kategorischen Imperativ. Darin muss sich zeigen, ob die jeweils untersuchte Maxime legitim ist (universalisierbar bzw. nicht-instrumentalisierend) oder nicht. Folglich gibt es viele moralisch gebotene bzw. verbotene Handlungen oder Handlungstypen (von denen Kant selbst in seinen Beispielen einige aufzählt). Und deren Gebotensein bzw. Verbotensein bringt sich in Imperativen zum Ausdruck, die moralischer Natur, also nicht hypothetisch, sondern kategorisch sind. In diesem Sinne gibt es *eine Vielzahl von kategorischen Imperativen*, einmal als konkrete Einzelfallurteile (›Du darfst jetzt nicht lügen, damit dir jemand Geld leiht‹), einmal als allgemeine Prinzipien (›Du darfst niemals lügen, damit dir jemand Geld leiht‹).

Zudem stellt Kant gelegentlich für besondere Moralbereiche eigenständige Leitprinzipien auf, etwa für Recht oder Politik. Diese Prinzipien stehen unter dem einen kategorischen Imperativ, den Kant für alle Moral formuliert, sind ihrerseits aber jeweilige kategorische Imperative, die auf den betrachteten Bereich und dessen Zusammenhänge zugeschnitten sind.

5.5 Neuansätze des Kantianismus

Kant darf als der erste philosophische Autor mit einer ausgearbeiteten deontologischen Ethik gelten. Entsprechend bleibt er auch für viele moderne Deontologen der zentrale historische Referenzpunkt: Mehr oder weniger ausdrücklich schätzen sie sich selbst als Kantianer ein und verfolgen seine Theorielinie gegenüber tugendethischen oder teleologischen Konzeptionen. Insbesondere grenzen sie sich mit dieser Selbsteinordnung von zeitgenössischen Aristotelikern und Utilitaristen ab.

Moderne deontologische Entwürfe haben u.a. John Rawls (1921–2002) und Jürgen Habermas (*1929) vorgelegt. Auch Alan Gewirth (1912–2004), Thomas Scanlon (*1940), Onora O’Neill (*1941) und Christine Korsgaard (*1952) reihen sich in diese Gruppe ein. Zwar verfolgen jene Autoren teilweise sehr eigenständige deontologische Begründungsfiguren, statt sich mit einer bloßen Neuformulierung des kantischen Denkens zu begnügen. Dennoch sehen sie sich meist in der Traditionslinie Kants, machen vereinzelte Anleihen bei seiner Argumentation und weisen merkbare Parallelen zu seinem Ansatz auf.

(1) Zeitgenössische Deontologen bringen ihr ethisches Grundverständnis oftmals in dem Motto ›Vorrang des Rechten vor dem Guten‹ bzw. ›Vorrang des Gerechten vor dem Guten‹ zum Ausdruck. Dieses Motto kann im Einzelfall unterschiedlich ausgedeutet werden, dient aber meist zur pointierten Abgrenzung gegenüber tugendethischen oder teleologischen Entwürfen.

Zunächst kann das Motto in *begründungstheoretischer* Hinsicht intendiert sein, also dahingehend dass alle Vorstellungen von Tugenden oder Zielen (dem ›Guten‹) allenfalls sekundäre Ableitungen aus primären Vorgaben richtigen Handelns sind (dem ›Rechten‹), statt dass umgekehrt Handlungsregeln Derivate von Tugendkatalogen oder Zielvorgaben wären. Sodann kann das Motto in *normhierarchischem* Sinne gemeint sein, dahingehend dass deontologische Pflichten (das ›Gerechte‹) im Konfliktfall unbedingten Vorzug vor allen tugendethischen Belangen eines gelungenen Lebens und allen teleologischen Bestrebungen nach einem maximalen Gesamtnutzen (dem ›Guten‹) erhalten sollten, statt dass umgekehrt Handlungsgebote gegenüber Tugendfragen oder Zielbestimmungen zurückstehen müssten.

Namentlich in der politischen Ethik läuft dieses deontologische Motto oftmals darauf hinaus, eine weitgehende *Neutralität* des Staates zu fordern: Er soll sich keinen tugendethischen Konzeptionen einer guten Lebensführung und keinen teleologischen Formulierungen gesellschaftlicher Zielzustände verschreiben. Diese fallen aus jenem engeren Normbereich heraus, den der Staat gehalten ist, von

seinen Mitgliedern einzufordern. Sie bilden allenfalls nachrangige Werthaltungen, die zu verfolgen zwar jeder berechtigt, aber niemand verpflichtet ist.

Stattdessen ist vom Staat eine weitgehende *Liberalität* zu verlangen, im Sinne einer strikten Anerkennung zentraler Freiheiten und Ansprüche: Sein Geschäft sind prozedurale Regelungen des fairen Zusammenlebens, die Durchsetzung von deontologischen Rechtspflichten, positiver wie negativer Art, im individuellen Tun und Unterlassen. Enthalten soll er sich demgegenüber aller perfektionistischen Bestrebungen, in den Bürgern bestimmte Charakterdispositionen hervorzubringen, und aller optimierenden Vorsätze, mit der Gemeinschaft gewisse Wohlstandssziele zu erreichen. Sie mögen als Projekte von Einzelnen verfolgt werden, solange sie dabei nicht die Rechte anderer verletzen, und sie verdienen den Schutz des Staates, sofern sie sich innerhalb seiner Gebote bewegen, aber sie sind nicht Bestandteil dessen, was die Menschen einander schulden und zu dem sie entsprechend genötigt werden könnten.

(2) Jürgen Habermas stellt in zahlreichen Schriften wie den *Erläuterungen zur Diskursethik* (1991) eine politische Ethik in Form einer Diskurstheorie vor. Der oberste Grundsatz dieser Theorie ist das sogenannte Diskursprinzip ›D‹, dem zufolge gesellschaftliche Normen nur dann Geltung beanspruchen dürfen, wenn sie in einem praktischen Diskurs die Zustimmung aller Betroffenen finden bzw. finden könnten. Solch ein praktischer Diskurs ist als eine gemeinsame Beratung und Beschließung zu verstehen, bei der öffentlicher Zugang und gleichberechtigte Teilnahme gewährleistet sind und die Teilnehmer mit wahrhaftiger Intention normative Geltungsansprüche austauschen. Erst die herrschaftsfreie Durchführung einer solchen kooperativen Wahrheitsuche, in der allein der zwanglose Zwang des besseren Arguments zählt, kann gültige Normen liefern [HABERMAS 1991, 12–14, 132f., 154f., 161f.]. Üblicherweise geht es hierbei um einen *realen Diskurs*, der von den Beteiligten durchzuführen ist: Im Verlauf einer tatsächlichen Debatte ist zu klären, ob die fraglichen Normen allgemeine Zustimmung erfahren oder nicht. Falls jedoch einige Betroffene nicht in der Lage sind, sich an einem solchen Diskurs zu beteiligen, wie etwa sehr kleine Kinder, geistig schwer Behinderte, stark Demente oder künftige Generationen, muss ersatzweise ein *advokatorischer Diskurs* geführt werden: Hier werden die fraglichen Personengruppen von Vertretern repräsentiert, um auf diese Weise zu eruieren, ob sie zu den fraglichen Normen ihre Zustimmung geben könnten oder nicht [HABERMAS 1991, 46, 156].

Im Wesentlichen übernimmt bei Habermas der praktische Diskurs die begründungstheoretische Rolle, die in Kants Ethik der kategorische Imperativ innehat. Insbesondere ähneln sich beide Konzepte darin, dass sie nicht selbst bestimmte moralische Einsichten vorgeben, sondern allein unabhängig gegebene Vorschläge prüfen: So wie der kategorische Imperativ vorliegende Maximen auf ihre Gesetzmäßigkeit hin untersucht, so testet der praktische Diskurs eingebrachte Normvorschläge auf ihre Zustimmungbarkeit hin [HABERMAS 1991, 34]. Der Unterschied ist indessen, dass jene Prüfung bei Kant *monologisch*, d.h. in der Reflexion des jeweils Handelnden allein erfolgen kann, während sie bei Habermas nur *dia-*

logisch, d.h. eben im Diskurs mit den anderen Teilnehmern vollziehbar ist: Erst die gemeinsame Wahrheitssuche im öffentlichen Diskurs kann nach Habermas moralische Einsichten entstehen lassen. Erst die geteilte Argumentation und das erzielte Einverständnis können moralische Normen hervorbringen [HABERMAS 1991, 11–14, 20f., 152–159, 164f.].

Deontologisch ist Habermas' Ansatz, weil die Normen, die in jenem Diskurs beraten und beschlossen werden, ausdrücklich Handlungsnormen sind. Namentlich die verbindlichen Bestimmungen des gemeinschaftlichen Zusammenlebens, die gemäß Habermas' Terminologie in ›moralischen Diskursen‹ erörtert werden, sind deontologische Prinzipien, in denen es um das richtige Handeln geht [HABERMAS 1991, 22f., 105, 124]. Sie haben systematischen Vorrang vor den vielgestaltigen Entwürfen kollektiver oder individueller Lebensführung, die demgegenüber in ›ethischen Diskursen‹ thematisch sind und ihrerseits tugendethischer oder teleologischer Art sein mögen. Es besteht somit eine grundsätzliche Priorität jener ›moralischen Normen‹, den universellen Rechten und Pflichten deontologischen Typs, die auf unparteiliche Weise eine gerechte Konfliktlösung anzielen, gegenüber den ›ethischen Überzeugungen‹, den privaten Wertentscheidungen und Lebensentwürfen, nach denen Einzelne oder Gruppen ihr gutes Dasein zu gestalten suchen [HABERMAS 1991, 34f., 39, 100–118, 123f., 151]. In diesem Sinne bekennt sich Habermas zu einem ›Vorrang des Gerechten vor dem Guten‹. Und in diesem Sinne stuft er seinen eigenen Ansatz als deontologisch ein [HABERMAS 1991, 7, 11, 87, 168f., 176–178, 198, 219].

Schließlich kehrt bei Habermas auch die typische deontologische Forderung nach Universalisierbarkeit von Handlungen wieder. Dies geschieht freilich in spezifisch diskurstheoretischer Gestalt: Jene moralischen Normen, die in praktischen Diskursen beraten und beschlossen werden, sind von Anfang an dahingehend konzipiert, dass sie universelle Geltung beanspruchen würden. Folglich werden sie von den Diskursteilnehmern auch dahingehend bewertet, dass sie, als öffentliche Regelungen des gemeinschaftlichen Zusammenlebens, von jedem zu befolgen wären. Unter dieser Voraussetzung werden sie aber nur dann Aussicht auf Zustimmung haben, wenn die Teilnehmer in ihrem Diskurs den sogenannten Universalisierungsgrundsatz ›U‹ beherzigen: Moralische Normen können nur dann auf jenes *ungeteilte Einverständnis*, das für ihre Legitimität gefordert ist, rechnen, wenn die Konsequenzen, die sich aus ihrer *allgemeinen Befolgung* für die Interessen jedes Einzelnen ergeben, allseits akzeptierbar sind. Universalisierbarkeit bildet damit nicht mehr, wie bei Kant, eine Fundamentalnorm: Sie ergibt sich nicht aus dem Wesen der Moral als solcher, d.h. aus der Einsicht, dass moralische Maximen rein formale Gesetzhaftigkeit aufweisen müssen, und es lässt sich aus ihr auch keineswegs der Gehalt aller Moral ableiten, indem man monologisch prüft, ob die Verallgemeinerung einer Maxime gedacht oder gewollt werden kann. Vielmehr ist der Universalisierungsgrundsatz bei Habermas allein eine Argumentationsregel: Verallgemeinerbarkeit von Normen ist notwendig, um dialogisch jenen Konsens erzielen zu können, der gemäß Diskursprinzip ›D‹ gefordert ist [HABERMAS 1991, 12, 31f., 133f.].

(3) John Rawls formuliert in seinem bekannten Hauptwerk *A Theory of Justice* (1971/99) eine politische Ethik in Gestalt eines Kontraktualismus. Im Zentrum seines Entwurfs steht das Gedankenexperiment eines ›Urzustands‹, dessen Teilnehmer dazu aufgefordert sind, die Grundsätze jener Gesellschaft zu wählen, in welcher sie künftig leben werden. Dieses fiktive Modell einer freien Prinzipienwahl soll Aufschluss liefern, wie eine gerechte Gestaltung realer Gesellschaften aussähe. Die normative Begründungskraft des Modells entsteht dabei im Wesentlichen aus zwei idealen Randbedingungen, die für jenen Urzustand gelten [RAWLS 1971/99, 27–29, 74, 140]. Erstens sollen die Urzustandsteilnehmer jene Entscheidung allein in ihrem *rationalen Eigeninteresse* treffen: Sie sind weder von Altruismus noch von Missgunst gegenüber den übrigen Teilnehmern motiviert, ihnen unterlaufen keine Fehler oder Unachtsamkeiten in ihren Kalkulationen, sondern sie haben allein den Wunsch und die Intelligenz, ihre eigene Position zu optimieren. Zweitens werden jene fiktiven Urzustandsteilnehmer in eine *faire Ausgangssituation* versetzt: Sie kennen weder ihre natürliche Ausstattung noch ihre soziale Position in der künftigen Gesellschaft und sind mithin nicht imstande, ihre kluge eigennützige Wahl unmittelbar parteilich zum eigenen Vorteil zu gestalten [RAWLS 1971/99, 28–32, 36, 152, 166–168].

In gewissem Sinne spielt das Urzustandsmodell bei Rawls jene begründungstheoretische Rolle, die in Kants Ethik durch den kategorischen Imperativ ausgefüllt wird. Insbesondere ähneln sich beide Ansätze darin, dass sie jegliche materialen Bestimmungsgründe ausschließen und eine rein formale Betrachtungsweise eröffnen: So wie bei Kant alle Gegenstände der Neigungen ausgeklammert bleiben, um die moralische Willensbestimmung von jeder empirischen Ausrichtung frei und damit autonom zu halten, so verbirgt bei Rawls ein sogenannter ›Schleier des Nichtwissens‹ den Teilnehmern alle Informationen über persönliche Fähigkeiten und Stellungen, aber auch über besondere Interessen und Lebensentwürfe, nach denen sie ihre Wahl ausrichten könnten [RAWLS 1971/99, 29, 37, 159–166, 283–290]. Der Unterschied ist freilich, dass bei Kant die anstehende Entscheidung in *konsistenzlogischer* Hinsicht getroffen wird, dahingehend ob die fraglichen Maximen als allgemeine Gesetze denkbar bzw. wollbar sind, während bei Rawls ein *entscheidungstheoretischer* Kalkül greift, in dem es darum geht, angesichts des reduzierten Informationsstandes die eigenen Aussichten zu optimieren: Da es unter jenem ›Schleier des Nichtwissens‹ nicht möglich ist, die Wahl unmittelbar zum eigenen Vorteil zu gestalten, sind Prinzipien rationaler Entscheidung gefragt, die einem auch bei solcher Ungewissheit die besten Aussichten sichern können. Auf diese Weise bezieht die politische Gerechtigkeitstheorie von Rawls ihre Resultate wesentlich aus den Ergebnissen der rationalen Entscheidungstheorie [RAWLS 1971/99, 35].

Deontologisch ist Rawls' Entwurf, weil die Grundsätze, die er aus seinem Urzustand ableitet, vorrangig prozeduraler Art sind. Zwar tauchen unter ihnen auch die Maßgaben auf, die Stellung der Schlechtestgestellten zu optimieren, Effizienz zu gewährleisten oder das Gesamtwohl zu befördern, aber diese ökonomischen

Zielvorgaben sind elementaren Freiheitsrechten systematisch nachgeordnet [RAWLS 1971/99, 336f.]. Rawls erklärt daher, dass seine Theorie, auch in Fragen der gerechten Verteilung, dem Gedanken einer ›reinen Verfahrensgerechtigkeit‹ verpflichtet sei, indem sie allein die allgemeine institutionelle Struktur vorzeichne, die eine Gesellschaft einrichten solle, nicht aber die besonderen sittlichen Vorstellungen oder die genauen sozialen Verhältnisse, die sich innerhalb dieses Rahmens herausbilden mögen. Insbesondere stellten die im Urzustand gewählten Gerechtigkeitsgrundsätze primär unverletzliche Freiheitsrechte auf, innerhalb derer sich alle tugendethischen Formulierungen von Lebenszielen und alle teleologischen Maximierungen des Gesamtwohls bewegen müssten [RAWLS 1971/99, 105–110, 274f., 308f., 360–367, 587–594]. In diesem Sinne prägt Rawls selbst die Wendung eines ›Vorrangs des Rechten vor dem Guten‹. Und in diesem Sinne fasst er seinen eigenen Entwurf als deontologisch auf [RAWLS 1971/99, 46–52, 486–492].

Zuletzt findet sich auch bei Rawls die bekannte deontologische Forderung nach Universalisierbarkeit von Handlungen. Diese tritt allerdings in besonderer kontraktualistischer Form auf: Die fraglichen Grundsätze der künftigen Gesellschaft werden von Beginn an im Hinblick darauf betrachtet, dass sie universell anerkannt und befolgt werden. Folglich werden sie von den Urzustandsteilnehmern auch dahingehend gewählt oder abgelehnt, wie es zu beurteilen wäre, wenn sich jeder ihnen gemäß verhielte. Dieses Urteil wird indessen in jener Weise gefällt, die dem Modell einer Urzustandswahl entspricht: Es geht darum, ob ein solcher *allgemeiner Grundsatz* für fiktive Urzustandsteilnehmer, bei rationaler Optimierung des eigenen Wohls und in fairer Unkenntnis der eigenen Rolle, die *beste Lösung* wäre. Damit wird Universalisierbarkeit nicht, wie bei Kant, konsistenzlogisch beurteilt: Die Frage ist nicht, ob die jeweilige Verallgemeinerung überhaupt möglich wäre bzw. mit dem vorausgesetzten Willen zusammenstimmen könnte. Vielmehr wird der Universalisierbarkeitsaspekt bei Rawls entscheidungstheoretisch behandelt: Die Frage ist, ob eine gegebene Norm als allgemeines Gesetz eine optimale Wahl für kluge Entscheider wäre [RAWLS 1971/99, 161, 168f.].

Fragen und Aufgaben

1. Zeigen Sie, dass ein Universalismus moralischer Normen (gleich ob tugendethischer, deontologischer oder teleologischer Art) die Forderung nach Universalisierbarkeit der entsprechenden Verhaltenskomponente (Motivation, Handlung bzw. Konsequenz) nach sich zieht. Weisen Sie also nach, dass unter universalistischer Voraussetzung folgende Beziehungen gelten: (a) *Das fragliche Verhalten ist genau dann erlaubt, wenn es verallgemeinerbar ist.* (b) *Das fragliche Verhalten ist genau dann verboten, wenn es nicht verallgemeinerbar ist.* (c) *Das fragliche Verhalten ist genau dann geboten, wenn es zu verallgemeinern ist.*
2. Wenn nach Kant u.a. Lügen und unterlassene Hilfe nicht universalisierbar und somit verboten sind, so läuft dies unmittelbar darauf hinaus, dass die entspre-

chend verneinten Handlungen, d.h. unterlassenes Lügen bzw. Hilfe, geboten sein müssen. Demonstrieren Sie, dass Kants Modell, zumindest in diesen Beispielen, insofern konsistent ist, als ein solches Unterlassen bzw. Tun seinerseits tatsächlich universalisierbar und folglich erlaubt ist.

3. Wie wären Diebstahl und Mord gemäß der ›Gesetzesformel‹ des kategorischen Imperativs zu beurteilen? Geht es hierbei insbesondere um Pflichten gegen sich selbst oder gegen andere, um engere oder um weitere Pflichten?
4. Wie wären Diebstahl und Mord gemäß der ›Zweckformel‹ des kategorischen Imperativs zu bewerten? Wie stellt sich hier der genaue Charakter der verletzten Pflichten dar, insbesondere mit Blick auf ihre Einstufung als negative oder als positive Pflichten?
5. Im Haupttext wurde skizziert, inwiefern Arztlügen oder Notlügen sich womöglich entlang der ›Gesetzesformel‹ rechtfertigen lassen könnten, wenn man entweder ihre jeweiligen Maximen als grundsätzliche Wahrhaftigkeitsgebote mit speziellen Ausnahmeregeln formuliert oder aber eine bestehende Kollision konkurrierender Verpflichtungsgründe in einer geeigneten Abwägung auflöst. Stellen Sie entsprechende Überlegungen zu Arztlügen oder Notlügen gemäß der ›Zweckformel‹ an.