

DIE WIRKLICHKEIT DES GUTEN HEGELS KRITIK AN KANTS PRAKTISCHER PHILOSOPHIE

Pirmin Stekeler-Weithofer
Universität Leipzig
stekeler@uni-leipzig.de

Resumen.

Hegel critica la filosofía práctica de Kant en dos aspectos principales: en explicaciones compatibilistas, por una parte, detecta los errores teóricos en cuanto a la relación entre un mundo de experiencia objetiva supuestamente pre-determinado causalmente y un mundo de decisiones subjetivas libres supuestamente sólo inteligible. Junto con Fichte, defiende la prioridad metodológica de las acciones libres, incluyendo los juicios libres, respecto de cualquier objeto de conocimiento posible, incluyendo las leyes causales. Por otra, ve que la ley moral kantiana (el imperativo categórico) sólo nos permite excluir juicios incoherentes con respecto a lo que me está permitido hacer. Las condiciones suficientes para lo éticamente bueno, más allá de una buena voluntad meramente subjetiva, se dan en una tradición de una práctica conjunta que puede y, reflexivamente, tiene que ser aceptada como razonable prima facie.

Palabras Clave: Hegel, Kant, compatibilismo, condiciones de lo bueno.

Abstract.

Hegel criticizes Kant's Practical Philosophy in two main dimensions: He detects the theoretical mistakes in compatibilist views on the relation between an allegedly causally pre-determined world of objective experience and an allegedly merely intelligible world of subjective free decisions. Together with Fichte, he defends the methodological priority of free actions, including free judgement, with respect to any object of possible knowledge, including causal laws. And he sees that Kant's moral law (the Categorical Imperative) allows us only to exclude incoherent judgements with respect to what I am allowed to do. Sufficient conditions for the ethically good, far beyond a mere subjective good will, are given in a tradition of a joint practice which can and, on reflection, must be accepted as prima facie reasonable.

Keywords: Hegel, Kant, compatibilism, conditions of the good.

1. Die Kompatibilität von Kausalität und Freiheit

HEGELS angeblich oder wirklich neo-aristotelische Kritik an Kants Moralphilosophie ist bis heute gerade bei Kantianern und in der Diskursethik umstritten. Sie ergibt sich jedoch aus einer Aufdeckung falscher Auffassungen des Handelns und einem allzu unmittelbaren und damit bloß subjektivistischen Begriff von Freiheit, Autonomie und Verantwortung. Diese falschen Auffassungen liegen allerdings, wie wir sehen werden, so nahe, dass sie den Zeitgeist der Moderne bis heute prägen. Das alles zeigt sich freilich nur in einer begrifflichen Analyse, welche die inneren Widersprüche und Inkohärenzen dieses Zeitgeistes ausweist. Eben darin besteht die Methode Hegels.

Zunächst geht die Moderne davon aus, dass das Handeln aus einer Folge einzelner bzw. vereinzelbarer Handlungsakte eines Handelnden oder Akteurs besteht. Diese Einzelakte stehen in einem stetigen Bedingungs Zusammenhang mit allem sie umgebenden Geschehen in der einen Welt. Soweit ist nichts falsch, vielmehr alles wahr. Problematisch wird es erst, wenn die These hinzukommt, dass die Handlungen als Körperbewegungen darüber hinaus durch ein vorlaufendes Geschehen auf ‚natürliche‘ Weise kausal bestimmt seien. Das Tun sei also als Effekt oder Wirkung von einer *causa efficiens* oder Wirkursache hervorgerufen. Es sei daher auch, wenigstens im Prinzip, aus seinen Motivationen oder Bewegursachen erklärbar. Das behauptet schon Spinoza. Er lehnt den cartesischen Dualismus und die Rede von einer Einwirkung des Geistes oder eines Bewusstseins im Grunde als unverständlich ab bzw. deutet sie neu. Dass dabei das Nervensystem, die ‚Chemie‘ etwa der Hormone und besonders die Operationen des Gehirns eine zentrale Rolle spielen, gilt bis heute als neue Einsicht in diesem Denkraumen.

Kant meint bekanntlich, dass das allgemeine Kausalprinzip, der Grundsatz, dass alles Geschehen eine zureichende Ursache habe (also eine *causa efficiens*), ein transzendental allgemein gültiges Prinzip sei. Es bestimme die Objektivität der Erfahrung und damit die Welt der sich relativ zu einander nach den Gesetzen der Mechanik bzw. physikalischen Dynamik bewegenden Dinge durchgängig. Leider schwankt Kants Darstellung am Ende klarerweise selbst schon. Denn einerseits ist es für ihn ein bloß epistemisches Problem der Beschränkung unseres Wissens, dass wir weder die Biologie des Grashalms oder Tieres noch das durch den empirischen Charakter des Menschen angeblich irgendwie verursachte Tun der einzelnen Personen wirklich natur-

bzw. sachwissenschaftlich erklären könnten. Dennoch muss jedes objektive Geschehen als Bewegung von Dingen darstellbar und soll eben daher im Prinzip mechanisch bzw. kausal verursacht sein. Unter der Hand wird damit der Grundsatz der Kausalität zu einem viel stärkeren Prinzip als es die viel schwächere, weil bloß regulative Idee wäre, nach Möglichkeit für jede Bewegung bzw. für jeden Geschehenstyp nach einer generischen *causa efficiens* zu forschen und es als Naturgeschehen nach Möglichkeit im weitesten Sinn ‚physikalisch‘ zu erklären. In der schwachen Variante kann es nicht bloß epistemische, sondern sachliche Grenzen für die Anwendung des Kausalprinzips geben. Als regulatives Prinzip artikuliert der Grundsatz einfach die *Maxime*, überall dort nach Kausalerklärungen im Modus einer generisch-prognostischen *causa efficiens* zu forschen, wo dies als erfolgreich oder sinnvoll möglich erscheint.¹ Dort aber, wo es mit Sicherheit nichts dergleichen zu finden gibt, ist auch nichts zu suchen. Es könnte daher ein Wissen geben, das eine Suche nach einer Ursache im Sinn einer voll zureichenden und nicht bloß notwendigen kausalen Bedingung für ein Geschehen, etwa eine Handlung, ebenso ausschließt, wie wir das Suchen nach einem Schlüssel in einem Terrain ausschließen können, in dem wir ihn nicht verloren haben. Was immer wir dort in einer freien Suche finden, es wird nicht unser Schlüssel sein. Ein solches Wissen gibt es in der Tat, wie Hegel zeigt. Er sieht damit, auf welcher schwächer Grundlage der physikalische Determinismus steht, nämlich auf einem impliziten Verzicht auf besseres Wissen.

Kant hat offenbar nicht bemerkt, dass nur die schwache Lesart des Kausalprinzips einer echten Freiheit Platz lässt. Stattdessen verbleibt sein Denken, wie sich an der Interpretation von Lewis White Beck oder Friedrich Kaulbach schön zeigen ließe, in der Inkonsistenz, in der sich bis heute noch jeder Kompatibilismus befindet: Man erlaubt zwar freundlicherweise, aus der ersten Personenperspektive so über uns zu reden, als gäbe es freie Entscheidungen. Die Wirklichkeit der Wirkungen, also der Körperbewegungen, ist aber das einzige, was in der objektiven, also objektbezogenen Erfahrung

¹ Der schwachen Lesart des Kausalprinzips zufolge sollte man sich in jedem Fall der bloß dogmatischen These enthalten, nach der es angeblich immer eine Ursache zu finden gäbe, als läge es nur an uns, sie zu finden. Denn woher will man das wissen? Leider finden wir eine derart klare Einschätzung über die Grenzen der Suche nach Kausalerklärungen und damit des Grundsatzes von der Ursache und Wirkung weder bei Kant, noch in der begriffs- und sprachanalytischen Philosophie des 20. Jahrhunderts. Am ehesten finden wir sie noch bei Wittgenstein und Heidegger; oder eben bei Hegel.

wirklich existiert. Die freie Entscheidung ist in diesem Reich nicht angesiedelt. Sie lässt sich nicht als solche beobachten.

Kant ‚löst‘ das Problem, indem er erklärt, dass der freie Wille das einzige Ding an sich jenseits aller Erscheinungen sei, das sich im Handeln transzendental, also in der Form einer denknotwendigen Präsupposition, als wirklich erweist. Das ist ein großer Gedanke. Allerdings wird Kants Rede von einer Kausalität aus Freiheit gleich wieder unklar, droht sogar zu einem bloßen Wort zu werden. Das liegt an der Unklarheit von Kants Unterscheidung zwischen einer nur durch Denken zugänglichen Welt von Dingen an sich, den Intelligibilia bzw. Noumena auf der einen Seite, der Welt der durch transzendente Grundsätze des Dingbezugs in seiner Verfassung explizierten Realdinge als Objekte möglicher Erfahrung andererseits. Allerdings wird Kants Rede von einer Kausalität aus Freiheit unklar, droht sogar zu einem bloßen Wort zu werden. Damit diese Unterscheidung wirklich weiterhelfen würde, dürfte zumindest das Kausalprinzip der 3. Analogie der Erfahrung nur regulativ gelesen werden.

Man braucht also nicht auf die Libet-Experimente in der gegenwärtigen Neuropsychologie und die im Zuge ihrer Interpretation erhobenen Kritikpunkte an den Philosophen, und zwar sowohl am Kompatibilismus (etwa auch noch bei Habermas oder von Wright), als auch am Indeterminismus (etwa bei Peter van Inwagen) zu warten, um zu sehen, dass das Problem von Freiheit und Determinismus, von Verantwortung und Widerfahrnis nach wie vor einer angemessenen Auflösung bedarf.

Mit Kant erklärt der Kompatibilismus, dass die Zuschreibung und Selbstzuschreibung von Freiheit und Verantwortung ein für die subjektive Handlungsperspektive notwendiges soziales Spiel sei, das, wie schon Leibniz behauptet, metaphysisch als konsistent zur Annahme einer kausal durchgängig prädestinierten Welt zu denken sei. Aber aus der Perspektive der empirischen Sachwissenschaft und damit materialbegrifflich kann es dann eigentlich keinen ‚fact of the matter‘ geben. Mit anderen Worten, der Kompatibilismus beruhigt sich, übrigens bis heute, mit einer metaphysischen und das heißt bei kritischer Betrachtung leider bloß verballogischen Konsistenz. Dies sollte uns aber nicht sehr überraschen, da Wörter geduldig sind, insbesondere wenn man sie unter der Hand ihres realen, weltbezogenen, Gehalts bzw. ihrer sinnbestimmenden materialbegrifflichen Inferenzen entleert.

Es ist aber schon ungereimt zu sagen, die so genannte Freiheit des Willens, also der denkenden Prüfung der generischen Handlung in Form der Prüfung der zugehörigen explizit gemachten Maxime, des Handlungsgrundsatzes, gebe es in der Realität der Erfahrung nicht, sondern nur in der Spontaneität und Subjektivität der ersten Person, im Denken. Damit mystifiziert man die Subjektivität und das Denken, wie Hegel sieht. Auch die Freiheit des Handelns kann es nicht nur in der Spontaneität der handelnden Person, des Subjekts, geben. Es gibt sie auch als Gegenstand objektiver Erfahrungen, nur eben nicht als Gegenstand unmittelbarer Einzelwahrnehmungen. Denn wir müssen dazu eine Handlung wiederholt und nach Belieben ausführen können. Das kann man ebenso objektiv zeigen wie die Wiederholung eines Experiments oder einer Beobachtung generischen Naturverhaltens. Es ist daher ein empiristisches Vorurteil, dem auch noch Kant aufsitzt, dass man die Willkürfreiheit von Handlungsmöglichkeiten nicht in ihrer objektiven Realität aufweisen könne. Wie der Empirismus stellt sich auch noch Kant den Zugang zur Welt allzu subjektivistisch vor, nämlich bloß als über momentane Einzelbeobachtungen und Selbsterfahrungen vermittelt.

Und auch das Denken wird dabei allzu subjektiv gedacht. Denn wenn man dessen reale Konstitution in stillen Reden oder imaginierten Repräsentationen genauer bedenkt, kann sich eine gedachte Freiheit des Willens nicht einmal in die Freiheit des begrifflichen Denkens oder auch nur begrifflich bestimmten Wünschens zurückziehen. Denn jedes Denken ist selbst ein längst schon geformtes Tun, Teilnahme an einer geformten gemeinsamen Praxis bzw. muss als solches begriffen werden. Dadurch und nur dadurch ist es normativ, gibt es richtiges und falsches Denken. Als solches kann es keineswegs absolut spontan, subjektiv oder willkürfrei sein. Sondern es muss in der Gewichtung der dem Einzelnen vorgegebenen Denkmöglichkeiten bestehen. Spontan und frei ist dabei ohnehin nur das Urteil des Einzelnen, nicht der beurteilte Inhalt. Dieser ist in einem allgemeinen Reich der Gedanken, einem mundus intelligibilis, dem Einzelnen als möglicher Denkinhalt vorgegeben.

Hegel erkennt dabei, wie ich thetisch sagen möchte, dass der Begriff, das System der Inhalte, mehr oder minder identisch ist mit den materialbegrifflich gültigen Inferenzen der Inhaltsbestimmungen der Urteile. Und diese sind mehr oder minder identisch mit unserem allgemeinen Wissen, als einer Art *science générale*, deren Status als analog zu Rousseaus *volonté générale* zu verstehen ist und von einer Mehrheitsmeinung oder einer Summe von Einzelkenntnissen, sozusagen einer *science de tous*, unbedingt zu unterscheiden ist. Die Arbeit

am Begriff ist daher immer Instituierung generischen materialbegrifflichen Wissens. Der Wissenschaft geht es entsprechend immer um *theoria*, genauer: den Begriff, nicht um eine bloße *historia* empirischer Einzelkenntnisse. Hegels Kampf gegen jede Unmittelbarkeit der Subjektivität sowohl in theoretischem als auch praktischem Betracht ist durch diese logische Grundeinsicht bedingt.

2. Der mögliche Kollaps von Absichten in bloße Wünsche

Zu den wesentlichen Vorleistungen Kants in der Analyse der Handlungen und damit der Praktischen Philosophie gehört dabei aber schon die Einsicht, dass die Rede über das denkende Subjekt oder dann auch den Willen keineswegs auf eine metaphysisch oder transzendent hypostasierte Instanz verweist. Mit diesen Ausdrucksweisen benennen wir nur grob und zusammenfassend den Formaspekt des performativen Akteurs im Urteilen, etwa auch in der planenden Willensbildung, bzw. in der willentlich-tätigen Entscheidung für das Tun im Tun selbst. Das Tun ist dabei empraktische Konsequenz der Willensbildung. Das heißt, eine Absicht ist nur dann mehr als ein bloßer Wunsch (oder gar bloß begriffsfreie Begierde im Sinne eines bloß aktuellen animalischen Appetits), wenn der Handelnde ihr gemäß handelt oder wenigstens zu handeln versucht. Während der Inhalt eines Wunsches schon dadurch begrifflich bestimmt sein muss, dass klar ist, welche möglichen Sachverhalte in einer möglichen Zukunft oder Welt den Wunsch erfüllen würden, ist der generische Inhalt der Absicht nicht unabhängig von einem Wissen über mögliche Tätigkeiten bestimmbar, durch welche je ich oder, im Falle gemeinsamer Absichten und Handlungen, je wir die Absicht tätig verwirklichen (können).

Zur Absicht oder zum Willen gehört also immer auch schon, was aus der Willensbildung mit begrifflicher Notwendigkeit folgt, was also einer tun muss, wenn er die Absicht wirklich hat. Tut er nichts dergleichen, sprechen wir ihm die vermeintliche Absicht ab und sagen, er treibe sich in einem leeren Wünschen und verbalen Sollen herum. Damit verhält sich das Wort „beabsichtigen“ wie andere perfektive Handlungswörter auch, etwa das Wort „töten“: Wenn am Ende das Wesen nicht tot ist, handelte es sich bestenfalls um den Versuch, das Wesen zu töten. Allerdings sagen wir schon dann, dass die Tötungsabsicht vorliegt, wenn der tätige Versuch normalerweise Erfolg hat und im besonderen Fall nur zufällig nicht zum Erfolg führt. Wenn aber der Akteur gar nichts im Verfolg einer vermeintlichen Absicht tut oder zwar etwas

tut, was aber nach unserem Wissen nie oder bestenfalls zufällig zur Tötung führt, etwa einen Voodoo-Zauber vornimmt, dann sollten wir nicht von einer Absicht sondern bloß einem reinen Wunsch sprechen, obwohl wir häufig unscharf reden und auch bloße Wünsche schon als Absichten ansprechen. Das ist besonders dann nicht ganz unsinnig, wenn der Handelnde seine Absicht nur aufgrund einer falschen Überzeugung in bezug auf das Machbare oder aufgrund von Inkompetenz verfehlt. Denn es kann ja vieles geben, was einer immer noch tun kann oder könnte, um seine Absicht auch nach einem ersten Scheitern tätig zu verwirklichen. Häufig muss man mehrmals ansetzen, wenn man etwas wirklich will. Die damit offenkundige zeitliche Ausdehnung jedes Handelns wird von der gegenwärtigen Kognitionspsychologie in ihrer Bedeutung massiv unterschätzt und durch ihre empirischen Zugriffe bloß auf momentane Einzelakte methodisch keinesfalls angemessen berücksichtigt.

Die Willensbildung besteht im Fassen einer möglichen, inhaltlich bestimmten, Absicht. Dazu gehört, wie Kant zurecht betont, immer auch die Prüfung sowohl des Handlungsziels als auch des Handlungswegs als sittlich gut oder schlecht, kurz, der gesamten generischen Handlung, beschrieben durch ihren Grundsatz. Dieser Grundsatz, die *Maxime*, bestimmt meine Handlung in ihrer (generischen!) Identität. Ich kann z.B. Licht machen und damit einen Einbrecher warnen wollen oder ein Zeichen für einen gemeinsamen Mord gebe. Oder ich kann einfach Licht machen und das kann dann, ohne mein Wissen und Wollen, allerlei Folgen haben. In der ethischen Beurteilung der Handlung kommt es offenbar auf meine *Maxime* (Hegels Vorsatz) und die durch sie bestimmte Tat an. Von einer Absicht sprechen wir manchmal schon dann, wenn wir bloß auf das erwünschte Handlungsziel verweisen. Das aber wird im Falle der Nichtausführung der Handlung zu einer bloßen Wunschvorstellung. Das heißt, normalerweise ist eine Absicht eine *intention-in-action* (McDowell). Wir sprechen normalerweise also erst dann von einer Absicht, wenn diese hinreichend richtig und erfolgreich in die Tat umgesetzt wird. Die Wahrheit der Absicht ist die Tat, wie man mit Hegel sagen könnte und wohl auch sollte.

Kants Analyse, welche den Präzisierungen bei Hegel zugrunde liegen, werden später überall dort nur ausbuchstabiert, wo, wie etwa bei Donald Davidson oder Elizabeth Anscombe darüber nachgedacht wird, in welcher Absicht, genauer: unter welchem gefassten Vorsatz (qua anerkannter Gesamtmaxime oder Handlungsbeschreibung inklusive der Endziele) der Akteur als das handelnde Subjekt die Tat begeht. Hinzu kommt die Frage,

in welcher Form diese Maxime in der Absicht bewusst und die Handlung entsprechend geplant ist (oder war). Dabei sind wir für unsere Taten und sogar für unsere dispositionsbestimmten Verhaltungen selbst dann (zu einem entsprechenden Teil) verantwortlich, wenn die Prüfung, ob sie bzw. ihre Maximen sittlich gut sind, faktisch unterlassen wird. Denn auch das Unterlassen der moralischen Prüfung ist eine Prüfung, nur eben eine schlechte. Nicht verantwortlich sind wir nur für Widerfahrnisse, also für das, was wir unmöglich handelnd verändern können (bzw. konnten).

3. *Ethik vs. Moral*

Als Handelnde und aus subjektiver Perspektive sollen wir also die in der Erwägung beim Fassen einer Absicht betrachtete mögliche Handlung auf ihre moralische Richtigkeit und dann auch unter rechtlichen Aspekten beurteilen. Das heißt, es ist vom Akteur selbst zu prüfen, ob die Handlung rechtlich oder moralisch erlaubt, geboten oder verboten ist. Die basale Form dieser Prüfung versucht Kant in seiner Praktischen Philosophie oder philosophischen Ethik, genauer im Rahmen einer Kritik der Praktischen Vernunft und einer Metaphysik (oder Formanalyse) der Sitten auf der Grundlage der verschiedenen Versionen seines Kategorischen Imperativs zu charakterisieren. Dieser ist ein Imperativ nur insofern, als die moralische Prüfung der möglichen Handlung, genauer: ihrer Maxime, immer geboten ist. Dazu ist die Handlung auf ihre relevante Haupt-Typik hin zu bestimmen.

Der Kategorische Imperativ ist damit keine Aufforderung an mich, die von einer anderen Instanz oder Person an mich ergeht, etwa gar von Kant als Autor, wie noch immer, allzu häufig, zu lesen ist. Er betrifft vielmehr die Form des freien Handelns selbst, und zwar immer. Das einsehbar zu machen ist eine Großleistung der Analyse Kants, die als solche selten genug erfasst wird.

Der Wille ist dabei nichts anderes als die Form, in welcher der Handelnde seine eigenen Wünsche und möglichen Absichten beurteilt und sich in der Ausführung der Handlung an dieser Beurteilung orientiert. Daher enthält die Maxime der Handlung, ihr ‚Grundsatz‘ im Sinn der relevanten Bestimmung, um was für eine generische Handlung es sich handelt, immer sowohl ein spontan aktualisierbares oder unterlassbares Schema des Tuns, als auch das Wissen um die mit diesem Tun verbundenen erwartbaren Normalfolgen.

Wenn etwa die Maxime der Handlung ist, mit dem Auto von A nach B zu fahren, dann umfasst diese generische Handlung alle Teilhandlungen, wie z.B. das Auto zu starten und zu lenken. Sie setzt damit die nach Belieben reproduzierbare Fähigkeit, Auto zu fahren, voraus. Und sie enthält die Verantwortung für die bekannten besonderen Nebenfolgen und zum Teil sogar für die unvermeidlichen Zufallsgefahren des Autofahrens, so dass es rechtlich ganz korrekt ist, wenn den Autofahrer selbst bei äußerster Vorsicht eine Art Grundteilschuld apriorisch trifft, wenn er durch den Gebrauch seines Vehikels andere Personen schädigt. Anders steht es mit dem reinen, überhaupt nicht absehbaren, Zufall: Hier ist es eine begriffliche Leistung höherstehender Kulturen, die bloße Teilverursachung eines beim besten Willen nicht verhinderbaren Unglücks – etwa wenn einer ohne jedes Eigenverschulden wirklich bloß aufgrund unglücklicher Umstände einen anderen schädigt – von der Verantwortung für die Folgen meines Handelns strikt abzutrennen.

Die sittliche Güte einer Handlung bzw. ihrer Intention oder Absicht, expliziert in der zugehörigen Maxime, prüfen wir dabei, und das betont Hegel nun schon gegen Kant, nicht bloß dadurch, dass wir uns fragen, ob wir ein Tun gemäß dem relevanten Grundsatz allgemein als erlaubt oder gar geboten wollen können, ob ein entsprechendes ‚Gesetz‘ also kohärent in eine von mir selbst autonom erlassene moralische Ordnung einfügbar wäre. Dieses Urteil der Moralität, also der bloßen Kohärenz dessen, was ich als ein allgemeines Wollen wollen zu können meine, ist nämlich immer noch höchst subjektiv. Dieser subjektive Zugang zu Rousseaus *volonté générale* wird am Ende selbstgerecht und damit, wie für Hegel gerade das Beispiel Robespierres zeigt, für jedes Ethos gefährlich. Denn es ist weit über die subjektiven Kohärenzurteile hinaus immer auch noch zu prüfen, ob unser Tun in die faktische Ordnung des tradierten gemeinsamen Lebens passt. Die realen Formen des Kooperierens mit anderen Menschen, nicht das bloß kohärente gute Wollen der Moralität, ist die (absolute) Sittlichkeit, die Wirklichkeit des Guten, an der sich die Sittlichkeit der Einzelperson zu messen hat. Hegel schreibt dazu schon in den Aufsätzen aus dem Kritischen Journal der Philosophie:

Aus der „Idee der Natur der absoluten Sittlichkeit ergibt sich nun ein Verhältnis ... der Sittlichkeit des Individuums zur realen absoluten Sittlichkeit, und das Verhältnis der Wissenschaften derselben, der Moral und des Naturrechts.“ (*Hegel-Werke*, Bd. 2, S. 504-505).

In der ethischen Prüfung meiner Handlung bewertet der Einzelne seine Maxime unter dem Aspekt des allgemeinen sittlichen bzw. moralischen Guten. Nur in diesen Bewertungen gibt es die Normen der Sittlichkeit. Hegel drückt diesen schwierigen Gedanken so aus:

Da nämlich die reale absolute Sittlichkeit die Unendlichkeit oder den absoluten Begriff, die reine Einzelheit schlechthin und in seiner höchsten Abstraktion in sich vereinigt begreift, so ist sie unmittelbar Sittlichkeit des Einzelnen, und umgekehrt das Wesen der Sittlichkeit des Einzelnen ist schlechthin die reale und darum allgemeine absolute Sittlichkeit; die Sittlichkeit des Einzelnen ist ein Pulsschlag des ganzen Systems und selbst das ganze System. (*Hegel-Werke*, Bd. 2, S. 504-505).

Eine andere Bewertungsdimension einer möglichen Handlung, welche häufig, aber nicht etwa immer, andere Ergebnisse liefert als die sittliche Bewertung, beurteilt den zu erwartenden Nutzen der Handlung für mich. Noch eine andere Bewertung achtet bloß auf die Stärke meiner unmittelbaren Begierde, den Appetit, also die bloß präsentische Motivation. Hegel erkennt nun insbesondere, dass die bloß kohärenzautonome Bewertung einer generischen Handlung durch je mich als Einzelnem noch keineswegs zu einer wirklich gemeinsamen Beurteilung der zugehörigen Maximen führt. Mit anderen Worten, das Moralprinzip bzw. der Kategorische Imperativ in Kants subjektiver Formulierung garantiert noch keineswegs, dass aus dem entsprechend bewerteten Handeln der Einzelnen eine gute gemeinsame Praxis wird.

Kants moralischer Bewertungsfilter liefert bloß eine notwendige, noch keine hinreichende Bedingung für das ethisch Gute. Daher unterscheiden sich die moralischen Bewertungen aus bloß subjektiver Perspektive, trotz ihres Allgemeinheitsanspruchs, von ethischen Urteilen, welche in und durch eine schon etablierte Institution oder Praxisform der Sittlichkeit bestimmt sind. In ihnen wird immer schon auf eine das Ethos instituierende und durch das Ethos konstituierte generische Wir-Gemeinschaft, die Idee des Guten im Vollzug, verwiesen.

Die Form des moralischen Urteilens bleibt dann zwar durchaus noch relevant, nämlich in gemeinsamen, metastufigen, Diskursen über die mögliche Änderung oder Entwicklung etablierter sittlicher Praxisformen, der sie leitenden Normen und Regeln. Aber sie gehört auf die Ebene der freien Vernunft, während Urteile über ihre korrekte Einhaltung auf der Ebene des Verstandes, der Kompetenz der rechten Normenbefolgung stattfinden. Hegels Kernkritik

an Kant besagt, dass er diese Ebenen nicht angemessen unterschiedet, dass bei ihm die freie gemeinsame Vernunft zum subjektiven Verstand wird und der subjektive Verstand sich an die Stelle der freien gemeinsamen Vernunft setzt, womit seine dienende Rolle in der Anwendung anerkannter Normen im Tun des Einzelnen übersehen wird.

Die ethische Vernunft ist die Ebene des freien Diskurses über die Entwicklung des etablierten Ethos. Die dabei je vorgeschlagenen neuen Formen und Regeln sollten erkennbar sein. Am Ende aber entscheidet nicht die bloß subjektiv bewertete Anerkennbarkeit, sondern die reale Anerkennung im gemeinsamen Ethos. In entsprechender Weise entscheidet auch im Recht nicht schon das, was ich je meiner Meinung nach als gerecht subjektiv anerkennen würde, sondern was als Recht positiv gesetzt ist. Eben daher stellt Hegel die wirkliche Sittlichkeit eines gemeinsam etablierten Ethos einer bloß subjektiven Moral terminologisch gegenüber:

Wir bemerken hier auch eine Andeutung der Sprache (...), daß es nämlich in der Natur der absoluten Sittlichkeit ist, ein Allgemeines oder Sitten zu sein, daß also das griechische Wort, welches Sittlichkeit bezeichnet, und das deutsche diese ihre Natur vortrefflich ausdrücken, daß aber die neueren Systeme der Sittlichkeit, da sie ein Fürsichsein und die Einzelheit zum Prinzip machen, nicht ermangeln können, an diesen Worten ihre Beziehung auszustellen, und diese innere Andeutung sich so mächtig erweist, daß jene Systeme, um ihre Sache zu bezeichnen, jene Worte nicht dazu missbrauchen konnten, sondern das Wort Moralität annahmen, was zwar nach seinem Ursprung gleichfalls dahin deutet, aber, weil es mehr ein erst gemachtes Wort ist, nicht so unmittelbar seiner schlechteren Bedeutung widersträubt. (*Hegel-Werke*, Bd. 2, S. 504-505).²

² Hegel fährt fort: „Die absolute Sittlichkeit aber ist nach dem Bisherigen so wesentlich die Sittlichkeit aller, daß man von ihr nicht sagen kann, sie spiegle sich als solche am Einzelnen ab; denn sie ist so sehr sein Wesen, als der die Natur durchdringende Äther das untrennbare Wesen der Gestalten der Natur ist und als die Idealität ihrer erscheinenden Formen, der Raum, in keiner sich schlechthin um nichts besondert; sondern wie die Linien und Ecken des Kristalls, in denen er die äußere Form seiner Natur ausdrückt, Negationen sind, so ist die Sittlichkeit, insofern sie am Einzelnen als solchem sich ausdrückt, ein Negatives. Sie kann sich fürs erste nicht im Einzelnen ausdrücken, wenn sie nicht seine Seele ist, und sie ist es nur, insofern sie ein Allgemeines und der reine Geist eines Volkes ist. Das Positive ist der Natur nach eher als das Negative, oder, wie Aristoteles es sagt, das Volk ist eher der Natur nach als der Einzelne; denn wenn der Einzelne abgesondert nichts Selbständiges ist, so muß er gleich allen Teilen einer Einheit mit dem Ganzen sein; wer aber nicht gemeinschaftlich sein kann oder aus Selbständigkeit nichts bedarf, ist kein Teil des Volks (...)“

Der Kategorische Imperativ kann also dem Einzelnen bloß als ein subjektives Kohärenzprinzip dienen, nämlich in einer (Meta-)Beurteilung sowohl gegebener Formen der Sittlichkeit als auch neuer Vorschläge, allgemein so ... und nicht anders zu handeln. Es ist daher keineswegs so, dass nichts anderes als der subjektive Wille als ethisch gut oder schlecht zu beurteilen ist. Damit fällt einer der zentralen Kernsätze Kants. Die Ursache für Kants Fehlurteil bei der Fassung dieses Satzes liegt darin, dass er nicht zwischen zwei Lesarten differenziert. Nach der einen, der haltbaren, beurteilen wir jedes Tun unter Berücksichtigung der das Tun leitenden Absicht (der Maxime, dem Vorsatz), nicht bloß im Hinblick auf kontingente Bestandteile, Widerfahrnisse und unabsehbaren Nebenfolgen. Dass wir dieses tun, ist eine wichtige und unbedingt zu schützende kulturelle Errungenschaft, die eine moralische und rechtliche Kultur von der Barbarei eines bloßen Verursachungs'rechts' unterscheidet. Davon dringend zu unterscheiden ist die Meinung, je wir selbst seien die letzte Instanz in der Bestimmung bzw. Beurteilung unserer Absichten und es sei hier das Richtige je durch uns selbst und zwar über autonome Kohärenzbetrachtungen im Hinblick auf eine mögliche Universalisierung meiner Maximen bestimmbar.

Nach Kant gibt es im Grunde nur zwei Klassen oder Typen von Personen: die, welche die Form der Selbstbeurteilung, die durch den Kategorischen Imperativ expliziert ist, konsequent (genug) anwenden, und die, welche dies nicht tun. Nur die, welche dies tun, handeln im vollen Sinn des Wortes autonom: Nur sie sind autonome Personen in der Kooperationsgemeinschaft freier Personen. Wer nicht in dieser Form urteilt und handelt, fällt in gewissem Sinn in die Vereinzelung der Tierheit zurück, selbst wenn er aufgrund des von anderen Personen erborgten instrumentellen Wissens noch eine gewisse geistige Tierheit (Hegel) besitzt.

4. Handlungsfreiheit und Willensfreiheit

Unsere Unterscheidung zwischen einer Freiheit des Handelns und der Freiheit der Willensentscheidung(en) war so, dass die letztere bloß das Denken und planende Urteilen betrifft, die erstere das nach Belieben ausführbare Tun. Was jeder von uns nach seinem Belieben tun kann, variiert allerdings. Nicht jeder kann etwa (schon) schwimmen oder Rad fahren.

Der Übergang vom verbalen Urteil nun, das eine Absicht oder einen Vorsatz explizit macht, zum konsequenten Handeln ist dabei selbst kein Automatismus, obwohl es ein begrifflicher Übergang ist. Denn er ist bestimmt durch die begrifflichen Normen praktischer Konsequenz. Zwar ist das Denken oder Reden und auch das Urteilen in ihren performativen Aktualisierungen selbst schon ein freies Handeln. Denn wir können spontane (unwillkürliche) Denkeinfälle spontan (willentlich) beurteilen, zwischen ihnen wählen, sie abrechnen etc., genau so, wie wir uns entscheiden können zu reden, etwas zu behaupten, oder zu schweigen, bzw. eine mögliche Behauptung zu unterlassen. Dann kommt aber immer noch zum lauten oder leisen, impliziten oder expliziten, Urteilen das praktische Schließen, das tätige Schlussfolgern in der empraktischen Handlung hinzu. Es gibt, wie wir alle wissen, Leute, die gut sind im verbalen Schließen und Bewerten, aber ganz schlecht im tätigen Ziehen von Konsequenzen: Ihnen kollabieren ihre vermeintlichen Absichten in tatenlose Wünsche. Sie sind dann, wie mancher Stoiker, und wie der Kompatibilist seiner eigenen Meinung nach, nur noch verbal Herren ihres Tuns. Freilich appellieren die Stoiker dennoch an eine autonome Attaraxia und Askese, ohne den praktischen Widerspruch zu ihrem Determinismus und oft auch die Inkonsequenz ihrer Haltung zum eigenen Tun zu bemerken.

Das Phänomen der Verwandlung von Absichten in bloße Wünsche ist als Willensschwäche eben so bekannt wie es selten angemessen verstanden ist. Dabei ist es ein Kriterium jeder angemessenen begrifflichen Analyse des Handelns, dieses Phänomen verstehbar zu machen. Die üblichen kausalen Motivationstheorien, denen zufolge das tatsächliche Verhalten zeige, welches begierde- oder appetitartige Motiv das kausal stärkste ist, scheitern nicht zuletzt daran, dass sie die Phänomene der beliebigen Ausführbarkeit vieler Handlungsschemata, der Möglichkeit der Entscheidung zwischen Maximen, und der Willensschwäche bei mangelnder Selbstbildung und Selbstbindung einfach leugnen (müssen). Tatsachen in der Welt zu leugnen aber bedeutet das Ende jeder Wissenschaft und damit auch jedes ernst zu nehmenden Diskurses.

Dasselbe gilt für die Entleerung von Differenzierungen. Die üblichen kausalen Motivationstheorien können nämlich zwischen einer durch einen Vorsatz bestimmten Absicht, einer in die Tat umgesetzte Absicht, einem bloßen Wunsch und der reinen Begierde in Wirklichkeit gar nicht mehr unterscheiden. Ebenso leer wird in ihnen der Unterschied zwischen einem natürlichen, also handlungsfreien, Verhalten (jenseits jeder Handlungsplanung) und einem

freien Wollen und Handeln. Denn ‚eigentlich‘ oder ‚objektiv‘ gibt es für sie nur die eine Welt der Naturerfahrungen, die kausal determiniert sei, wie sogar Kant zu behaupten scheint, der uns nur zum Zwecke der subjektiven Orientierungen im Handeln die Rede von einem freien Wollen und Handeln im Modus eines Als-Ob erlaubt und ansonsten eine merkwürdige Kohärenz oder Kompatibilität der beiden Welten, der subjektiven Welt des Selbstbewusstseins und der objektiven Welt der physikalischen Naturerfahrung behauptet.

In dieser Lesart wird immerhin klar, dass Kant einem transzendentalen Physikalismus und damit einer der gängigen Varianten eines nicht bloß dogmatischen Naturalismus der objektiven Welt der Erfahrung viel näher steht als einem cartesischen Dualismus, dem zufolge es neben und über der Welt der Dinge, der *res extensa*, eine Welt der *res cogitans et volens* gäbe, des Denkens und spontanen Wollens. Kant vertritt eben schon die Thesen des Kompatibilismus: Wirklich ist nur die Welt der Dingwelt der objektbezogenen Erfahrungen. Diese sei aus transzendentalen Gründen dem Kausalprinzip unterworfen und insofern kausal determiniert. Aber das schließe nicht aus, dass man aus praktischen Gründen auch über das freie Denken und Wollen reden dürfe und auch solle, ja dass es diese Praxis des freien Denkens und Wollens formallogisch kohärent und kompatibel neben der Praxis der kausalen Erklärung möglichst allen Geschehens und aller Dingbewegungen gäbe.³

Es war Fichte, der Kants Denkknoten, der im Grunde aporetisch bzw. skeptizistisch ist (Henning Tegtmeier), einfach durchhieb und wie später der Kantianer Renouvier und mit ihm der Pragmatist William James das Primat des freien Handelns vor jedem kausalen Wissen über die Natur behauptete. Die Willensphilosophie Fichtes und mit ihr der Pragmatismus von James entwickelt damit Kants Ansatz zwar konsequenter als dieser selbst und behält gegen Kants schwankenden Kohärentismus und Kompatibilismus durchaus Recht.

³ „Die Realität des Idealen, die wir bisher betrachteten, war der Inhalt, den das leere Ideale des reinen Willens erhielt. Außer diesem immer noch Innern ist noch die äußere Seite des Zweckbegriffs, welche, wir haben gesehen wie, nunmehr einen Inhalt hat, übrig: nämlich die Seite des formalen Idealismus, nach welcher sich die bisherige praktische Übersinnlichkeit zugleich als Erscheinung darstellt. Diese Erscheinung ist das Ganze der Handlung, teils angeschaut in der empirischen Form, auseinandergezogen als Veränderung und Wirkungen in der Zeit, teils aber soll die Realität des übersinnlichen Zweckbegriffs auch eine folgenreiche Fortsetzung der Handlung in der übersinnlichen Welt selbst sein, Prinzip einer Reihe von geistigen Wirkungen ...“ (Hegel, *Aufsätze aus dem Kritischen Journal der Philosophie*, in: *Hegel-Werke*, Bd. 2, S. 428).

Fichte war aber nicht in der Lage, seine Position einsehbar zu vermitteln.⁴ Sie bleibt immer noch zu abstrakt. Sie soll sogar selbst schon Ergebnis einer freien Entscheidung, einer willkürlichen Weltanschauung oder Welthaltung sein. Wir sollen uns also entscheiden, ob wir das Primat der Freiheit anerkennen oder aber dogmatisch an einen Kausaldeterminismus als vermeintlich die Einheit der objektiven Naturerfahrung stiftendes Prinzip weiter glauben wollen. Hegel erkennt, dass es hier nicht bloß ein subjektives Anerkennen gibt, sondern längst schon ein wahres Erkennen und ein falsches Meinen. Und er sieht, dass das Grundproblem Kants in seinem latent immer noch empiristisch-subjektiven Begriff der Erfahrung liegt. Hegels Begriff der Erfahrung umfasst dagegen nicht bloß die wahrnehmende oder anschauende Beziehung eines Subjekts auf ein Ding samt der Rede über das Ding, auch wenn es außerhalb unseres Anschauungsraumes liegt. Erfahrung umfasst auch alles, was ich und was wir tun können, und was wir im Tun, empraktisch, erfahren.

Fichte schafft es dagegen noch nicht, die richtigen Einsichten des Spinoza von einer einzigen Welt, in der wir leben und zu der wir gehören, zu versöhnen mit der idealistischen Transzendentalphilosophie Kants. Denn diese ist es, welche die Ansätze von Einsichten des Rationalismus und Empirismus von Descartes über Locke, Leibniz, Berkeley und Hume zusammenfasst und aufhebt: Unser Zugang zur Objekt-Welt ist immer schon durch Anschauung und Begriff vermittelt, und setzt die Spontaneität des Urteilens und Handelns präsuppositional voraus. Hegel betont dies mit Kant gegen Kant. Daher kann keine explizite Behauptung über die Objektwelt und ihre vermeintliche kausale Determiniertheit im Ganzen dem empraktischen Wissen über das freie Urteilen und Handeln widersprechen. Dabei mag die Behauptung der kausalen Erklärbarkeit noch so gut empirisch begründet erscheinen, sie kann bestenfalls einen Teilbereich der Welt betreffen, nämlich den Teil der Natur, der sinnvollerweise als kausaldeterminiert darstellbar ist. Es kann nicht nur kein empirisches Argument dafür geben, dass die ganze Welt so darstellbar

⁴ Fichte bleibt „bei der Allgemeinheit der Begriffe stehen“; „aber dann hat man wieder nur formale Grundsätze. Die Entgegensetzung der mannigfaltigen Pflichten kommt unter dem Namen von Kollisionen vor und führt einen bedeutenden Widerspruch mit sich. Wenn die deduzierten Pflichten absolut sind, so können sie nicht kollidieren; aber sie kollidieren notwendig, weil sie entgegengesetzt sind; um ihrer gleichen Absolutheit willen ist Wahl möglich und wegen der Kollision notwendig; es ist nichts vorhanden, das entscheide, als die Willkür...“ (Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, in: *Hegel-Werke*, Bd. 2, S. 89).

sei, was bekanntlich schon Hume weiß oder jedenfalls auf der Grundlage der scharfsinnigen Fortsetzungen der Überlegungen des Descartes, Malebranche und Leibniz durch Berkeley ahnt; sondern es kann auch kein transzendentes Argument für einen durchgängigen Kausalnexus geben. Wir müssen vielmehr von einer wesentlichen Differenz der Natur als dem handlungsfreien Teil der Welt und der Lebenswelt der Menschen ausgehen.

Allerdings liefern uns weder Fichte noch seine Vorläufer eine klare Einsicht in die Konstitution dieser besonderen Welt und Lebensform des Menschen oder gar das Wesen der menschlichen Freiheit und des menschlichen Wissens, allen guten Ansätzen bei Kant zum Trotz. Das bemerken Schelling und Hegel. Daher bleibt für sie die Hauptaufgabe der Philosophie noch ungelöst, die besondere Seinsweise des Menschen auf den Begriff zu bringen, seine ‚sapience‘ (Brandom) differentiell von der bloßen ‚sentience‘ anderer Lebewesen zu erläutern dabei auch auf die besondere Subjektivität menschlicher Personen, ihr besonderes Bewusstsein und Selbstbewusstsein weit über die bloße Aufmerksamkeit und bloß präsentische Zielgerichtetheit des wahrnehmenden Bewegungsverhaltens von Tieren systematisch auf den Begriff zu bringen, also explizit zu artikulieren.

Wie also unterscheidet sich die Subjektivität eines bloß empfindenden und wahrnehmenden Wesens von der Subjektivität ‚des Selbstbewusstseins‘, also des Menschen? Und was ist das Besondere des menschlichen Bewusstseins und Selbstbewusstseins? Dies ist die Leitfrage Hegels. Sie zu stellen und zu beantworten schließt keinesfalls aus, auch auf Ähnlichkeiten zwischen Mensch und Tier zu achten. Es ist nur klar, dass eine bloße Betrachtung der Verwandtschaften blind für die Unterschiede machen kann. Dass dem so ist, zeigt der Behaviorismus bei Hume ebenso wie eine kognitive Psychologie der neuronalen Verhaltenssteuerung der Gegenwart, die über die grundsätzlichen Grenzen ihres Forschungsansatzes ebenso wenig informiert ist wie der Physikalismus des 19. Jahrhunderts. Wie weit Hegel dabei gekommen ist, und wie er dabei Fragen der Logik des Begriffs und des generischen Wissens und Könnens mit Fragen einer philosophischen Anthropologie verbindet, das kann hier nicht mehr behandelt werden. Die Frage ist aber für jede angemessenen Hegelinterpretation zentral.

5. Sittliches Selbstbewusstsein und Praktische Vernunft

Im Folgenden interessiere ich mich nicht weiter für den Status generischen Wissens und generischer Formen der Beurteilung von Handlungsformen, auch nicht weiter für das ontologische Problem der Freiheit und die nötigen Einsichten in die Grenzen eines objektbezogenen Wissens, wie sie sich aus den Ansätzen Kants und Fichtes entwickeln lassen, sondern nur noch für das Prinzip der moralischen Subjektivität, das sittliche Selbstbewusstsein. Man kann dieses mit dem Gewissen identifizieren, das ja neben dem neueren, auf Christian Wolff zurückgehende, Wort „Bewusstsein“ die ältere Übersetzung von „conscientia“ ist. Wir werden dabei sehen, warum das Gewissen ein praktisches Wissen um das ethisch Gute ist, unter Einschluss eines immer auch schon explizierten und selbständig moralisch urteilenden Selbstbewusstseins. Dabei geht es natürlich immer auch schon um den Begriff des ethisch Guten. Und es geht um die Frage nach dem Realitätsgehalt dieses Begriffs. In diesem Sinne frage ich nach der Wirklichkeit des Guten.

Inwiefern ist dieser Begriff des Guten nicht bloß ein leeres Sollen einer Utopie? Warum ist das Gute auch immer schon mehr als bloß eine ideale Richtung der Verbesserung der ‚Moral‘ der Menschen? Dabei sollten wir wohl generell nicht von einem Begriff (*eidos*) des Guten sprechen, sondern besser von der Idee des Guten. Denn die ‚idea to agathou‘ hat kein bestimmbares *eidos*. Und das heißt: Sie ist keine feste und generische Form, die man gegenständlich dingfest machen könnte. Sie ist vielmehr eine Vollzugs- oder Seinsform, die sich, wie die Urteilskraft oder Besonnenheit (*phronesis* bzw. *sophrosyne*) immer bloß im Urteilen und Handeln zeigt, und zwar nicht etwa bloß in der Herstellung (*poiesis*) von etwas für mich oder uns Guten, sondern am Ende im gemeinsamen Handeln, der *praxis* des guten Lebens.

Indem nun aber Kants Moralphilosophie wie der sogenannte methodische Individualismus in den modernen Sozialwissenschaften nach Max Weber grundsätzlich von der (Selbst-)Beurteilung der je einzelnen Handlungen einzelner Akteure ausgeht, entgeht ihm die Sphäre des kollektiven und geschichtlichen Hintergrunds sowohl jedes Handeln-Könnens, als auch der tradierten Formen des sittlich-moralischen Urteils. Insbesondere differenzieren Kant und seine Nachfolger, bis herunter zu K.O. Apel oder J. Habermas, zu wenig zwischen einer (‚rationalen‘) Begründung eines ethischen Urteils über eine (generische) Handlung gemäß einer schon implizit anerkannten Sittlichkeit und einem

freien Vorschlag zur Veränderung sittlicher Normen: Letzteres gehört nach Hegel in die Sphäre der freien moralischen Vernunft, die als solche unbedingt zu unterscheiden ist von der Sphäre der individuellen Anwendung gegebener sittlicher Normen.

Dabei war es Kant selbst gewesen, der auf die wichtige Unterscheidung zwischen bestimmender und reflektierender Urteilskraft hingewiesen hatte. In der ersten Urteilsform bringen wir Einzelfälle als besondere Fälle eines allgemeinen Falls unter einen schon bekannten Allgemeinbegriff. In der zweiten entwickeln wir einen Allgemeinbegriff und die mit ihm verbundenen theoretischen (verbalen) und praktischen (handlungsbezogenen, gerade auch ethischen) Konsequenzen, indem wir einen Einzelfall in ein Paradigma des Allgemeinfalls verwandeln bzw. eine solche Verwandlung vorschlagen, um das System der Begriffe, also der Differenzierungen und Folgerungen, auf vernünftige Weise zu entwickeln. Dabei heißt eine solche Entwicklung nicht schon dann „vernünftig“, wenn sie in einer Gruppe von Menschen oder gar von den Menschen faktisch anerkannt ist, sondern nur dann, wenn sie mehr Probleme löst als die alten begrifflichen Ordnungen und zugleich keine neuen schwerwiegenden Probleme schafft.

In den begrifflichen Ordnungen sind immer schon ethische Ordnungen enthalten, und zwar weil praktisch alle unsere Begriffe in der einen oder anderen Form ‚dichte‘ Begriffes sind. Sie sind also keineswegs losgelöst oder loslösbar von als gut bewerteten Handlungsorientierungen.

Die Idee Humes, es ließe sich eine scharfe Trennung zwischen einem Sein und einem Sollen, also wie die Dinge und Sachen sind und wie wir mit ihnen umgehen sollen, erweist sich jetzt als sinnleer und irreführend. So wie es keine inhaltlich bestimmte Objektivität und Wahrheit jenseits der kovarianten Formen transsubjektiven aber dennoch subjektbasierten und perspektivischen Wissens von Menschen gibt, so gibt es auch keine absolut wertfreien Sachverhalte, jenseits einer von uns Menschen beurteilten Werte-Invarianz, wie wir sie etwa aus dem instrumentellen Denken kennen: Ein Instrument wie ein Schwert ist nicht wesentlich anders als etwa ein Pflug zu allerlei gut: Beide können grundsätzlich sowohl für gute wie für schlechte Zwecke eingesetzt werden. Deswegen sind sie noch lange nicht ‚wertfrei‘. Analoges gilt für alles Wissen über die Welt. Zuzugeben ist nur, dass wir in unserer arbeitsteiligen Wissensgesellschaft oft ganz zurecht vom variablen Einsatz unseres Wissens und unserer Techniken abstrahieren.

Wie dem aber auch sei, das Hauptproblem, das Hegel mit Kants Ethik hat, betrifft den ambivalenten Status seines Moralprinzips, des Kategorischen Imperativs. Dieser Status ist ambivalent, weil Kant es so erscheinen lässt, als ermögliche uns dieses Prinzip die unmittelbare Beurteilung, ob eine generische Handlung, artikuliert durch den relevanten Grundsatz, als ethisch geboten, verboten oder erlaubt gelten könne. Hegel besteht darauf, dass das Prinzip nur in der Form der Reflexion, der reflektierenden Urteilskraft gebraucht werden kann und darf, also nicht zur unmittelbaren Bestimmung des ethisch Erlaubten, Gebotenen und Verbotenen taugt. Was heißt das? Und warum hält Hegel das für so wichtig?

6. *Moralische Reflexion*

Der Einsatz des Prinzips der Moralität im Sinne der Reflexion auf schon bekannte Normen der Sittlichkeit bedeutet, sich klar zu machen, dass wir und warum wir zum Beispiel die Institution des Rechts, des staatlich sanktionierten Schutzes von Leib und Leben und dann auch eines dem jeweiligen Recht entsprechenden Schutzes von Eigentum und Verträgen anerkennen können, faktisch zumindest verbal anerkennen und darum auch durch unser Tun anerkennen sollten. Die bloße Konsistenz der Vorstellung, dass wir Anarchie wollen könnten, ist offenbar kein Argument. Ebenso wenig wäre es ein Argument zu sagen, dass wir nicht wollen können, dass alle in den Alpen Ski fahren. Solange es nicht alle faktisch tun, kann man das Skifahren ohne weitere einschränkende Regelungen erlauben. Kurz, ob etwas ethisch erlaubt, geboten oder verboten ist, hängt erstens wesentlich auch von schon etablierten Institutionen ab, zweitens von Fakten in der Welt und drittens von der Frage, wie viele Menschen faktisch was zu tun belieben. Wenn ich daher überlege, ob ich ein Depositum zurückgeben soll, reicht es zu wissen, dass ein Depositum etwas ist, das man zurückgeben muss. Man muss sich nicht noch zusätzlich überlegen, ob man es allgemein möchte, dass Deposita zurückgegeben werden. Denn nehmen wir den Fall an, dass einer meint, wollen zu können, dass Deposita nicht zurückgegeben werden. Ist er damit ethisch gerechtfertigt, ein Depositum zu behalten? Natürlich nicht. Wäre dem so, so könnte man den Kategorischen Imperativ, wenigstens dem Wortlaut nach, zur Rechtfertigung von ethischen Willkürurteilen verwenden und damit

gerade zur Rechtfertigung des Bösen, ja er wäre ein Prinzip des Bösen selbst⁵, wie Hegel dialektisch ebenso hart wie richtig sagt.⁵

Würden wir mit Hilfe des Kategorischen Imperativs unmittelbar beurteilen wollen, was ethisch erlaubt, geboten oder verboten ist, führte das nämlich erstens gerade zum Gegenteil des Guten, das als solches nur im gemeinsamen kooperativen Handeln erreichbar ist. Die Folge wäre das Chaos der Anarchie, da keineswegs alles, von dem der eine glaubt, es konsistent wollen zu können, auch vom anderen so eingeschätzt wird. Mit anderen Worten, der Kategorische Imperativ ist viel zu schwach, um die zentrale Aufgabe des ethischen (sittlich-moralischen) Urteilens zu erfüllen. Die Aufgabe ist, eine gute Form des gemeinsamen Handelns, der Kooperation, zu etablieren. Wir brauchen dazu die institutionelle und instituierte Stütze tradierter Sittlichkeit. Wir stützen uns also auf schon gegebene allgemeine Praxisformen und Institutionen.⁵ Daher hat das tradierte Ethos, die Sittlichkeit Vorrang vor der freien Moral im Sinne

⁵ Das Böse als die Innerste Reflexion der Subjektivität in sich gegen das Objektive und Allgemeine, das ihr nur Schein ist, ist dasselbe, was die gute Gesinnung des abstrakten Guten, welche der Subjektivität die Bestimmung desselben vorbehält; - das ganz abstrakte Scheinen, das unmittelbare Verkehren und Vernichten seiner selbst. Das Resultat, die Wahrheit dieses Scheinens, ist nach seiner negativen Seite die absolute Nichtigkeit dieses Wollens, das für sich gegen das Gute, wie des Guten, das nur abstrakt sein soll; nach der affirmativen Seite im Begriffe ist, so in sich zusammenfallend, jenes Scheinen dieselbe einfache Allgemeinheit des Willens, welche das Gute ist. Die Subjektivität in dieser ihrer Identität mit demselben ist nur die unendliche Form, dessen Betätigung und Entwicklung; es ist damit der Standpunkt des bloßen Verhältnisses beider gegeneinander und des Sollens verlassen und zur Sittlichkeit übergegangen.“ (Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, in: *Hegel-Werke*, Bd. 10, S. 317).

⁶ Hegel protestiert zum Beispiel dagegen, „die Sittlichkeit ... der Zufälligkeit der Einsicht“ zu überlassen: „Und darum hat diese Vorstellung der Sittlichkeit als Moralität, indem das wahrhaft Sittliche durch sie in Niederträchtigkeit, die Kraft in Schwäche umgewandelt, die Niederträchtigkeit aber als Moralität gerechtfertigt wird, so leicht aus der Philosophie als Wissenschaft in das allgemeine Publikum übergehen und sich so beliebt machen können.“ (Hegel, *Aufsätze aus dem Kritischen Journal der Philosophie*, in: *Hegel-Werke*, Bd. 2, S. 428). Vgl. auch S. 459, wo er erklärt, es müsse im Standpunkt der Moralität längst schon „die Sittlichkeit selbst vorkommen als jener Standpunkt, welcher, da das Verhältnis für sich isoliert, als an sich seiend und nicht als Moment gesetzt ist, das Prinzip der Unsittlichkeit ist.“

⁷ „Wir gehen zum System der sittlichen Gemeinschaft der Menschen über: Die Sittenlehre hat mit dem Naturrecht gemein, daß die Idee den Trieb, die Freiheit die Natur absolut beherrsche; sie unterscheiden sich aber darin, daß im Naturrecht die Botmäßigkeit freier Wesen unter dem Begriff überhaupt absoluter Selbstzweck ist, so daß das fixierte Abstraktum des gemeinsamen Willens auch außer dem Individuum bestehe und Gewalt über dasselbe habe. In der Sittenlehre muß der Begriff und die Natur in einer und ebenderselben Person vereinigt gesetzt werden; im Staat soll nur das Recht herrschen, im Reiche der Sittlichkeit

einer (‚bloß‘) auf diese Tradition reflektierenden Praktische Vernunft. Diese kann bestenfalls dazu beitragen, das Ethos der Institutionen vernünftig zu entwickeln. Und dazu bedarf es der realen Anerkennung der Vorschläge. Die Behauptung einer bloßen Möglichkeit der Anerkennung oder Anerkennbarkeit einer Norm reicht dazu nicht aus. Das aber heißt, dass wir Kants subjektiven bzw. erstpersionalen Zugang zur Ethik in der Tat kritisieren müssen. Mehr noch, der gesamte Ansatz einer traditionskritischen Aufklärung muss revidiert werden. Es gibt nämlich keine bloß subjektive, erstpersionale, Vernunft, die sich in der Form eines vermeintlichen kritischen Selbstdenkens über kollektive Traditionen und Erfahrungen einfach erheben könnte.

In gewisser Weise teilt Kants Vorstellung von Moralität sogar alle diejenigen Probleme mit einem empiristischen bzw. konsequentialistischen Utilitarismus, welche aus den allzu engen Fokussierungen auf einzelne Personen, einzelne Akte und absehbare Folgen herrühren. Im Unterschied zum Utilitarismus und Konsequentialismus erkennt und anerkennt Kant immerhin die Bedeutung und die Konstitutionsebenen der Absicht und die Abhängigkeit der ethischen Beurteilung einer Handlung nicht etwa von den faktischen, als solchen möglicherweise immer auch kontingenten Folgen und Konsequenzen *post hoc*, sondern eben von den beabsichtigten Folgen und den absehbaren Konsequenzen.

Dabei kritisiert der utilitaristische Konsequentialismus Kants Ethik bis heute mit dem Argument, dass Kant nur auf die Gesinnung des Handelnden, nicht auf die Konsequenzen geachtet habe. Diese Kritik an einer gesinnungsethischen Lesart der Ethik Kants findet sich aber auch schon bei Hegel, lange vor Max Weber, wobei Hegel ja auch den Extremfall nennt, der den Denkfehler plastisch klar macht. Er kommt in dem völlig falschen Spruch zum Ausdruck „*fiat justitia, pereat mundus*“, „egal was passiert, und wenn die Welt zugrunde geht, das, was als Recht gilt oder mir als Recht erscheint, muss geschehen“.

soll die Pflicht nur Macht haben, insofern sie von der Vernunft des Individuums als Gesetz anerkannt wird. Sein eigener Herr und Knecht zu sein, scheint zwar einen Vorzug vor dem Zustande zu haben, worin der Mensch der Knecht eines Fremden ist. Allein das Verhältnis der Freiheit und der Natur, wenn es in der Sittlichkeit eine subjektive Herrschaft und Knechtschaft, eine eigene Unterdrückung der Natur werden soll, wird viel unnatürlicher als das Verhältnis im Naturrecht...“ (Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, in: *Hegel-Werke*, Bd. 2, S. 87-88).

LITERATUR

1. Beck L. W. (Hrsg.) (1969), *Kant Studies Today*, La Salle/Illinois: Open Court.
2. _____ (1975), *The Actor and the Spectator*, New Haven: Yale Univ. Pr.
3. Bennett J. (1966), *Kant's Analytic*, Cambridge: Cambridge Univ. Pr.
4. _____ (1974), *Kant's Dialectic*, Cambridge: Cambridge Univ. Pr.
5. Brandom, R.B. (1994), *Making it Explicit*, Cambridge/Mass: Harvard Univ. Pr.
6. Forum für Philosophie Bad Homburg (Ed.) (1988), *Kants transzendente Deduktion und die Möglichkeit von Transzendentalphilosophie*. Frankfurt: Suhrkamp.
7. Harper, W. A., Meerbote, R. (Hrsg.) (1984): *Kant on Causality, Freedom and Objectivity*. Minneapolis.
8. Hegel, G. W. F., *Hegel-Werke*, ed. E. Mollenhauer, K.M Michel, Frankfurt: Suhrkamp.
9. Heintel, P./Nagl L. (Eds.) (1981), *Zur Kantforschung der Gegenwart*, Darmstadt.
10. Kambartel, Friedrich, „Autonomie, mit Kant betrachtet. Zu den Grundlagen von Handlungstheorie und Moralphilosophie,“ in: Ders. (1989), *Philosophie der humanen Welt*, Frankfurt: Suhrkamp, S. 117-131.
11. Kant, I., *Kant-Werke*, ed. Weischedel, Darmstadt: Wiss. Buchg., und Frankfurt: Suhrkamp.
12. Kaulbach, Friedrich (1978), *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, Berlin – New York: de Gruyter.
13. Kornhardt, Klaus (1979), *Die Einheit der Vernunft. Zum Verhältnis von theoretischer und praktischer Vernunft in der Philosophie Immanuel Kants*. Königstein/Ts.
14. Markis D., „Das Problem der Sprache bei Kant“, in: B. Scheer/G. Wohlfart (Eds.) (1982), *Dimensionen der Sprache in der Philosophie des Deutschen Idealismus*. Würzburg, S. 110-154.
15. Mittelstraß J., „Spontaneität. Ein Beitrag im Blick auf Kant“, in: *Kant-Studien*, 56, 1965, S. 474-484, oder in: Prauss (1973), S. 62-72.
16. _____ „Ding als Erscheinung und Ding an sich. Zur Kritik einer spekulativen Unterscheidung“, in: L. Mittelstraß/M. Riedel (Eds.) (1978), *Vernünftiges Denken. Studien zur praktischen Philosophie und Wissenschaftstheorie*. Berlin – New York: de Gruyter, S. 107-123.
17. _____ „Über ‚transzendental‘“, in: E. Schaper, W. Vossenkuhl (1989).

18. Prauss G. (1969), „Zum Wahrheitsproblem bei Kant“, *Kant-Studien* 60, S. 166-182.
19. _____ (1971), *Erscheinung bei Kant. Ein Problem der „Kritik der reinen Vernunft“*. Berlin.
20. _____ (Ed.) (1973), *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*. Köln.
21. _____ (1974), *Kant und das Problem der Dinge an sich*. Bonn.
22. _____ (1986), „Kant’s Theory of Reference (Abstract)“, *Noûs* 20, S. 65-66.
23. _____ (1983), *Kant über Freiheit und Autonomie*, Frankfurt/M.
24. _____ (Hrsg.) (1986), *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*. Frankfurt/M.
25. Rohs P., „Transzendentalphilosophie als Deutungstheorie? Eine Auseinandersetzung mit der „Einführung in die Erkenntnistheorie““ von Gerold Prauss, *Kant-Studien* 72, 1981, S. 360-373.
26. Schaper E./Vossenkuhl W. (Eds.) (1989), *Bedingungen der Möglichkeit. ,Transcendental Arguments‘ und transzendentes Denken*. Stuttgart.
27. Schmitz H. (1989), *Was wollte Kant?* Bonn.
28. Schönrich G. (1981), *Kategorien und transzendente Argumentation. Kant und die Idee einer transzendentalen Semiotik*. Frankfurt/M.
29. Stegmüller W. (1967), „Gedanken über eine mögliche rationale Rekonstruktion von Kants Metaphysik der Erfahrung (in zwei Teilen)“, *Ratio* 9, S. 1-30 and (1968), *Ratio* 10, 1-31; auch in: Ders. (1970), *Aufsätze zu Kant und Wittgenstein*. Darmstadt, S. 1-61.
30. Stekeler-Weithofer, P. (1995), *Sinn-Kriterien. Die logischen Grundlagen kritischer Philosophie von Platon bis Wittgenstein*, Paderborn.
31. _____ (2003), „Noumenal Will in Kant’s Theory of Action, Reasons and Causes as Intelligible Forms of Understanding.“ *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 24. Nr. 1.
32. Strawson P.F. (1964), *The Bounds of Sense*, London (Methuen).
33. Wolff, Michael (1995), *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel. Mit einem Essay über Freges Begriffsschrift*, Frankfurt/M.