

2 Der vernünftige Andere nach Kant

»Alle Eudämonisten sind [...] praktische Egoisten.«¹ Dieses harsche Urteil formuliert Kant zu Beginn seiner Anthropologie über die moralische Struktur der eudemischen Ethik. Inwiefern er damit (auch? vor allem?) auf Aristoteles' Orientierung an der *eudaimonía* zielt, kann hier offen bleiben. Wichtiger ist, dass der Vorwurf des Egoismus eine bestimmte Deutung der Orientierung an der Tugend als Selbstvervollkommenung impliziert. Denn hier wird einzig der Aspekt betont, dass das Selbst an einer zunehmenden Verbesserung seiner Fähigkeiten und Charakterzüge interessiert sein muss. Egoist kann man ihn nur dann nennen, wenn der gesamte Kontext, in dem der tugendhafte Mensch der Antike sein Leben lebt, ausgeblendet wird. Der Anspruch, der aus dieser polemischen Konfrontation mit der tugendorientierten Moral resultiert, muss demnach sein, dass eine Moralphilosophie nach Kant nicht-egoistisch zu sein hat. Müsste aus dieser Distanzierung folgen, dass der Andere eine (stärkere? überhaupt eine?) Rolle zu spielen hat? Sehen wir, wie es damit steht.

Die »Achtung vor dem Gesetz« tut »meiner Selbstliebe Abbruch«². Kants praktische Philosophie ist durchweg dadurch gekennzeichnet, dass dem Egoismus, der in der *Anthropologie* dem Eudämonismus angehängt wird, der Kampf angesagt wird. Aber es wird bereits deutlich, dass die Orientierung am Anderen nicht die Alternative ist, da sie über den Begriff des Gesetzes vermittelt ist. In Abkehr von egoistischen Motivationen der Moralphilosophie kann Kant sich nicht ohne weiteres an einen starken Begriff des Anderen wenden, weil er

1 | Immanuel Kant: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, AA VII 130. Nachweise aus Kants Texten werden im Folgenden um der besseren Auffindbarkeit willen mit Band- und Seitenzahl aus der Akademie-Ausgabe gegeben (Kant's gesammelte Schriften, hg. v. d. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1907ff. = AA). Zusätzlich wird die Seitenzahl der jeweiligen Meiner-Ausgabe angeführt. Hier ist dies: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, hg. v. Reinhardt Brandt, Hamburg 2000, 13.

2 | Immanuel Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, AA IV 401 (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, hg. v. Karl Vorländer, Hamburg 1994, 19). Zitiert als GMS.

das Prinzip der Autonomie des Willens zum Kernstück seiner Theorie macht. »Autonomie« bedeutet wörtlich wiedergegeben »Selbstgesetzgebung«, zusammengesetzt aus *autos*, das »Selbst« (das bereits als zentraler Begriff bei Aristoteles auftrat), und *nomos*, das »Gesetz«. Ihr Gegenteil wäre dementsprechend die Heteronomie, die Gesetzgebung der Anderen oder durch Andere, die für Kant schlechterdings mit Moral nichts zu tun haben kann. Wie kommt es zu dieser eindeutigen Weichenstellung, die Kants praktische Philosophie durchzieht?

Moralische Autonomie

Sie hängt mit der eingangs genannten Ablehnung Kants einer am Glücksbegriff orientierten Moral zusammen. Kants einleuchtendes Argument besagt schlicht, dass das Glücksstreben bereits von Natur aus zu den menschlichen Bedürfnissen gehöre und daher nicht erst moralisch geboten werden muss. Im Übrigen könne die Natur (wir könnten sagen: die Triebe) besser für deren Befriedigung sorgen als die Vernunft, da sie ja schließlich auch die Bedürfnisse selbst generiert habe. Schlussendlich bliebe der Vernunft keinerlei eigenständige Funktion, wenn alles auf diese Weise das Streben des Menschen allein auf bloße Natur zurückzuführen wäre.

Neben diesen kursorisch genannten Gründen für die Abrechnung mit der Glücksmoral ist für die positive Aufgabe einer Moralbegründung für Kant ein letzter Aspekt entscheidend: Aus der Orientierung an der Glückseligkeit lässt sich deswegen keine Moral erarbeiten, weil die Vorstellungen vom Glück nicht universalisierbar sind. Was jeweils der oder die einzelne für ein gelungenes Leben hält, ist von Person zu Person unterschiedlich: Für den einen mögen es die Erfolgszeichen bürgerlichen Lebens sein (»mein Haus, mein Auto, meine Yacht«), für den anderen ein kommunikatives Leben in vielfältigen sozialen Kontexten und für einen dritten schließlich Müßiggang und Kontemplation. Da sich aus diesen Zielen jeweils ganz unterschiedliche Normen ableiten, eignen sich die Ziele nicht zur *gemeinsamen* Abstimmung allgemein gültiger Regeln. Moralische Normen brauchen also eine Grundlage, die unabhängig von den individuellen Wünschen, Lebensgeschichten und Interessen für alle gelten können muss. Das ist für Kant der gute Wille. Anstelle der divergierenden äußeren Güter, die heteronom, also »fremdbestimmt«, sind, setzt Kant also ein inneres Gut an, das Autonomiefähigkeit garantiert.

Auf die einzelnen Handlungen bezogen lässt sich das leicht anhand eines von Kant beschriebenen Beispiels illustrieren. Um eine Handlung moralisch zu bewerten, muss sich zeigen lassen, dass der Akteur autonom und nicht heteronom handelt, d.h. dass er etwas um seiner selbst willen tut, anstatt sich von sekundären Zwecken leiten zu lassen. Der Kaufmann, den Kant in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* als Beispiel wählt, soll ehrlich sein – so lautet

die Erwartung der moralischen Akteure. Er könnte sich nun so verhalten, weil es sich positiv auf die Kundenbindung auswirkt, denn es wird sich herumsprechen, dass er von allen die gleichen Preise verlangt. Der Ruf des Händlers bringt ihm auf lange Sicht vermutlich einen geldwerten Vorteil. Insofern unter Bedingungen kapitalistischer Ökonomie das Interesse eines Kaufmanns die Profitmaximierung ist, wird man die so motivierte Ehrlichkeit kaum moralisch nennen wollen. Sie ist vielmehr mit dem vernünftigen Eigeninteresse des ökonomisch Handelnden identisch. Andererseits ist aber ebenso wenig zu erwarten, dass sich dieses Verhalten aus der Liebe des Kaufmanns zu seiner Kundschaft erklären lässt. So wird man also die Ehrlichkeit des Kaufmanns nur dann als moralisch gut bewerten, wenn er *aus Pflicht* ehrlich mit der Kundschaft umgeht (vgl. GMS 397/15).

Handlungen nicht heteronom bestimmt sein zu lassen, heißt also, sich nicht nach anderen Interessen zu richten als allein den moralischen. Autonomie ist nur dann gewährleistet, wenn Nutzenerwägungen ebenso wenig eine Rolle spielen wie Neigungen, Begierden und Glücksstreben. Ein unmittelbar naheliegender Einwand könnte lauten, dass aber eine moralische Norm dem Subjekt doch auch »fremd« vorkommen kann. Ist es nicht so, dass wir moralische Verpflichtungen, insbesondere etwa wenn sie uns von Eltern oder Institutionen auferlegt werden, als einen äußeren Zwang empfinden, dem wir nur zu gerne ausweichen wollen? Kant begegnet diesem Einwand durch seine Konstruktion des freien Willens als dem Willen eines vernünftigen Wesens. Denn der Wille wird so definiert, dass er genau dann und nur dann frei ist, wenn er sich selbst ein Gesetz gibt. Freier Wille wird von der Willkür unterschieden, indem Autonomie eben nicht bedeutet, zu tun und zu lassen, wonach einem gerade der Sinn steht, sondern im oben erläuterten Wortsinne, das zu tun, wozu man sich selbst das Gesetz gibt. Dadurch wird die moralische Handlung gerade von der bloßen Pflichterfüllung gegenüber Erziehenden oder Institutionen abgehoben. Wichtig ist dafür eine Unterscheidung im Begriff der Pflicht, auf die Kant immer wieder zurückkommt: Moralisches Handeln ist solches, dass *aus Pflicht* handelt und nicht nur *pflichtgemäß*, also nicht äußerlich normenkonform, sondern motiviert aus der Befolgung des selbst gesetzten moralischen Gesetzes (vgl. GMS 397f./14f.).

Man sieht in diesem revolutionären Neuansatz der Moralphilosophie, dass die zentrale Stellung der Autonomie, des freien Willens und der Pflicht dem Subjekt die entscheidende Rolle zuweist. Andersheit verträgt sich schlecht mit Autonomie, da Heteronomie das Negativbild dazu abgibt. Der individuelle Andere kommt über eine rein empirische Rolle nicht hinaus. Die Integration des Anderen in diese Theorie der praktischen Vernunft gelingt denn auch allein über seine Universalisierung. Der Andere wird nicht als einzelner Gegenüber, als Interaktionspartner oder Träger ethischer Ansprüche vorgestellt, sondern als Repräsentant des Zwecks der Handlung. Dies reflektiert sich in

einer der Formulierungen des kategorischen Imperativs. »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.« (GMS 429/52) Der Andere kommt in Betracht auf einer Ebene mit mir selbst, insofern beide Personen sind und an der Menschheit teilhaben. Diese ist es und nicht der je konkrete Andere, die geachtet zu werden verdient und Ziel des Imperativs ist.

Vorrang des vernünftigen Subjekts vor dem Anderen

Person nennt Kant jenes vernünftige Wesen, das ein Zweck an sich ist und, im Gegensatz zu Sachen, nicht als Mittel zur Erlangung von etwas anderem eingesetzt werden darf (vgl. GMS 428/51). Zwischen dem Subjekt und dem Anderen ist nicht weiter zu unterscheiden, weil sie beide als Personen gelten. Dementsprechend folgen aus dieser Zwecksetzung Pflichten gegenüber sich selbst und gegenüber dem Anderen. Gegenstand der Normierung ist jedoch die Menschheit in Gestalt der Person als vernünftigem Wesen. Sofern Handlungen moralisch geprüft werden sollen, ist der empirische Andere unerheblich, denn der jeweilige konkrete Interakteur kann durchaus ein unmoralisches Wesen sein. »Der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die Menschheit in seiner Person muß ihm heilig sein.«³ Begrifflich verlängert Kant hier Platons Sprechweise, die den Anderen als ontologische Vervielfältigung des Selben anspricht. Subjekt und Anderer fungieren hier als Elemente einer und derselben Menschheit, die der Ursprung des moralischen Anspruchs ist und worin die »Achtung für ihre höhere Bestimmung wirkt« (GMS 88/103).

So entspringt die Quelle des moralischen Impulses nicht dem Anderen, sondern dem Subjekt bzw. seiner transzendentalen Idealisierung. Das wird auch daraus ersichtlich, dass Kant eine Substantialisierung des Menschen oder der Menschheit vermeidet. Schließlich schreibt Kant nicht im Zusammenhang einer Anthropologie, sondern einer Metaphysik der Sitten, die auf eine apriorische Grundlegung moralischer Normen ausgerichtet ist. Die Menschheit ist also nicht als gattungsgeschichtliche Einheit oder geschichtsphilosophische Zielgröße genannt, sondern als reiner Funktionsbegriff. Sie ist gewissermaßen die Stellvertreterin des idealen Vernunftwesens, das in jeder Person anvisiert wird. Die Menschheit ist nur insofern Gegenstand der Achtung, als sie die Geltung des universalen Gesetzes verkörpert.

3 | Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft, AA V 87 (Kritik der praktischen Vernunft, hg. v. Karl Vorländer, Hamburg ¹⁰1990, 102). Seit der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* (B 33) spricht Kant eher vom endlichen Vernunftwesen statt vom Menschen, um psychologischen Deutungen seiner Theorie vorzubeugen.

»Der Gegenstand der Achtung ist also lediglich das Gesetz, und zwar dasjenige, das wir uns selbst und doch als an sich notwendig auferlegen. [...] Alle Achtung für eine Person ist eigentlich nur Achtung fürs Gesetz.« (GMS 402 Anm./20)

Eine analoge Begriffskonstruktion nimmt Kant im Hinblick auf die Würde vor. Wir sind es gewohnt, insbesondere aufgrund des Art. 1 Abs. 1 des Grundgesetzes der BRD, von der Würde der Person zu sprechen und die Definition, was darunter fällt, dem Bundesverfassungsgericht zu überlassen. Kant, dessen Philosophie zweifellos zur Tradition gehört, auf die dieser Verfassungstext zurückgreift, hat demgegenüber eine etwas verwickeltere, aber dennoch eindeutige Argumentation. Die Würde ist dasjenige, was nach Kant keinen Preis hat. Denn ein Preis impliziert ein Tauschäquivalent (z.B. Geld) und damit die Austauschbarkeit der Sache. Sie kann gegen das Äquivalent getauscht werden oder, in Ermangelung dessen, gegen eine andere Sache. Was sich hingegen dem Tausch entzieht, weil es mit nichts anderem gleichgesetzt oder aufgewogen werden kann, das hat eine Würde. Es muss sich um etwas handeln, das nicht bloß einen relativen Wert besitzt, sondern einen absoluten oder, wie Kant sagt, einen inneren (was die heutige Moralphilosophie »intrinsisch« nennt). Der Voraussetzung nun, die einen Zweck an sich ermöglicht, kommt Würde zu, weil sie eine Zwecksetzung eröffnet, die sich jedem (Preis-)Vergleich entzieht. Diese Bedingung ist die oben erläuterte sittliche Autonomie. Würde bezieht sich also nicht, wie das heute in den Debatten um Gentechnik, Abtreibung und Euthanasie verwirrenderweise diskutiert wird, einer Person zu, über deren (empirische) Fähigkeiten man dann zu befinden hätte: Hat er oder sie schon oder noch Empfindungsfähigkeit, Sprachkompetenz, Selbstbewusstsein (je nachdem, was als Kriterium für das Personsein gelten soll)?⁴ Kant bezieht den Würdebegriff auf die Autonomie, die empirisch nicht zu belegen (und daher auch nicht zu bestreiten) ist, weil der Begriff mit der Empirie nichts zu schaffen hat (wie hoffentlich bereits klar geworden ist).

»Die Gesetzgebung selbst aber, die allen Wert bestimmt, muß ebendarum eine Würde d.i. unbedingten, unvergleichbaren Wert haben, für welchen das Wort Achtung allein den geziemenden Ausdruck der Schätzung abgibt, die ein vernünftiges Wesen über sie anzustellen hat. Autonomie ist also der Grund der Würde.« (GMS 436/59f.)

4 | Vgl. zu einem zeitgenössischen, nicht-substantialistischen Begriff der Würde Volker Schürmann: »Würde als Maß der Menschenrechte. Vorschlag einer Topologie«, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 59 (2011), 33-52. Für einen Überblick über die kontroverse Diskussion vgl. Christoph Menke u. Arnd Pollmann: Philosophie der Menschenrechte zur Einführung, Hamburg 2007, Kap. III.

Die Selbstgesetzgebung hat dem Subjekt sowohl Handlungsnormen zu schaffen, als auch deren allgemeinverbindliche Form zu sichern. Daher sind die Gesetze, die sich ein Subjekt als Pflicht gibt, prinzipiell austauschbar und für andere gültig. Intersubjektive Gültigkeit ist also keine beiläufige Zutat zum moralischen Gesetz, sondern gerade seine Bedingung. Eine transzendente Intersubjektivität ist der Prüfstein dafür, dass eine Maxime gesetzmäßig sein kann.⁵ Objektivität der Norm ist nur qua intersubjektiver Verbindlichkeit zu erreichen.

Gemäß dem kategorischen Imperativ ist dies sogar die Voraussetzung dafür, eine Vorschrift überhaupt als normativ zwingend ansehen zu können. Es gibt also nicht bloß eine kontingente Verbindung zwischen den Subjekten, sondern eine systematische Verknüpfung. Insofern die Vernunftwesen sich jeweils verallgemeinerbare Handlungsgesetze geben, entsteht eine Art Gemeinschaft, die auf objektiven Gesetzen beruht. Kant nennt sie das »Reich der Zwecke« (GSM 433/56f.). Die Besonderheit dieser Gemeinschaft besteht nun darin, dass sie überaus gleichberechtigt konstruiert ist. Die Struktur der Gemeinschaft bewirkt, dass nicht Normenentscheider auf der einen Seite Normenbefolgern auf der anderen gegenüber stehen. Vielmehr ist der vernünftig reflektierende Mensch beides zugleich. Er gehört zu jenen, die die allgemeinverbindlichen Gesetze *formulieren* und erlassen, insofern er zu den Vernunftwesen gehört, und ist ihnen zugleich *unterworfen*, weil es sich um Gesetze handelt, die für freie Wesen gemacht sind. Den freien Willen hatte Kant ja als jenen bestimmt, der unter Vernunftgesetzen steht und nicht mit der Willkür gleichzusetzen ist. Damit aber treffen wir erneut auf eine Reformulierung der Autonomie: Der reine *Zwang* durch Gesetze wäre heteronom; ein Gesetzgebungs*akt*, der nicht verlangte, sich selbst daran halten zu müssen, könnte absolutistisch genannt werden; autonom kann aber nur die *Verbindung* von Normsetzung und Normbefolgung in ein und demselben Akteur heißen.⁶ Vorschriften ja, aber nur solche, die das Subjekt in Übereinstimmung mit dem Universalisierungskriterium sich selbst gegeben hat. Kant schließt an diese Bestimmung eine Nebenformel des kategorischen Imperativs an, die wie folgt lautet: »keine Handlung nach einer anderen Maxime zu tun als so [...], daß der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne.« (GMS 434/567)

5 | Vgl. Heinz Eidam: »Subjektivität und Intersubjektivität – im Ausgang von Kant und im Hinblick auf Fichte und Hegel«, in: Hans Werner Ingensiep, Heike Baranzke u. Anne Eusterschulte (Hg.), Kant-Reader, Würzburg 2004, 195-216, insbes. 202-208.

6 | Diese Begründungsfigur wird für die Legitimation des Rechtsstaats unter Bedingungen einer kommunikativen Vernunft von Jürgen Habermas für die Moderne formuliert. Vgl. ders.: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt a.M. 1994, 112-134.

Der Andere in Kants politischer Theorie und Rechtsphilosophie

Diese Formel leitet zu den Konsequenzen von Kants Moralphilosophie für die politische Theorie über. Denn genau diese Doppelfunktion, Gesetze zu formulieren und zugleich unter den so formulierten Gesetzen zu stehen, macht eine vernünftig geordnete Gesellschaft aus. Die moralische Autonomie findet sich in der Forderung wieder, ein wohlgeordneter, rechtlich verfasster Staat müsse auf den drei Attributen Freiheit, Gleichheit und Selbständigkeit beruhen. Die gesetzliche Freiheit wird definiert als die Freiheit, »keinem anderen Gesetz zu gehorchen, als zu welchen er [der Staatsbürger, Th. B.] seine Beistimmung gegeben hat«.⁷ Die moralische Autonomie kehrt so als politische Autonomie wieder, die allein in der Lage ist, politische Gesetze und Verfassungen zu legitimieren. Dies heißt erneut nicht, dass der Bürger frei sei, seine Willkür ohne Grenzen spielen zu lassen, sondern nur und ausschließlich, dass die Begrenzungen, die seine Willkür auf sich nehmen muss, zustimmungsfähig sein müssen. Gleichheit bedeutet, dass es unter jenen, die diese Freiheit genießen und unter den Gesetzen stehen, niemanden geben kann, der von der zwingenden Kraft der Gesetze ausgenommen werden darf. Interessant für das Thema des Anderen ist nun aber vor allem das dritte Attribut: die Selbständigkeit. Damit ist nicht eine moralische Autonomie gemeint, über die das empirische Subjekt verfügen müsste. Denn sie wird dem Subjekt zugewiesen, insoweit es als Vernunftwesen angesehen wird, d.h. unabhängig davon, ob es empirisch ebenso autonom ist. Selbständigkeit bedeutet im Gegenteil eine materielle Unabhängigkeit des Individuums, die Voraussetzung für seine Rolle als Staatsbürger ist. Die Stimmabgabe, als Zustimmung zu Gesetzen, ist die alleinige Qualifikation eines Staatsbürgers. Um diese ausüben zu können, muss der Bürger frei sein, d.h. in seiner Existenz vom Wohlwollen oder den Leistungen Anderer unabhängig sein. Die »Abhängigkeit von dem Willen Anderer« wäre ein Hemmnis im Hinblick auf die Ausübung der aktiven Beteiligung an der Steuerung des Gemeinwesens. Diese Unabhängigkeit von Anderen ist sehr allgemein formuliert, doch sind die Beispiele, die Kant anführt, alle ökonomischer Herkunft. Er nennt den Handwerksgelegen, den Diensthofen, den Unmündigen,

»alles Frauenzimmer, und überhaupt jedermann, der nicht nach eigenem Betrieb, sondern nach der Verfügung Anderer (außer der des Staates), genötigt ist, seine Existenz

7 | Immanuel Kant: Metaphysik der Sitten, AA VI 314 (Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Metaphysik der Sitten. Erster Teil, hg. v. Bernd Ludwig, Hamburg 1998, 130).

(Nahrung und Schutz) zu erhalten, entbehrt der bürgerlichen Persönlichkeit, und seine Existenz ist gleichsam nur Inhärenz«. ⁸

Frauen, Kinder und andere Abhängige können also keinen Anspruch auf die volle Würde des Staatsbürgers erheben. Diese Liste erscheint uns heute grotesk. Aber auch aus dem immanenten Zusammenhang ist die Begründung für die Einschränkung brüchig. Denn Kant hatte ja die rechtliche Autonomie auf die Zustimmungsfähigkeit zu Gesetzen basiert. Sie kann jedoch nicht davon abhängen, ob ein Subjekt ökonomisch in der Lage ist, seine Existenz selbst zu sichern. Kant beeilt sich hinzuzufügen, dass dies der Gleichheit »als Mensch« keinen Abbruch tue und führt die Unterscheidung zwischen passiven Staatsgenossen (die von Anderen abhängig sind) und aktiven Staatsbürgern (die volle Selbständigkeit genießen) ein, ohne dass er dies wirklich begründet.

»Denn daraus, daß sie fordern können, von allen Anderen nach Gesetzen der natürlichen Freiheit und Gleichheit als passive Teile des Staates behandelt zu werden, folgt nicht das Recht, auch als aktive Glieder den Staat selber zu behandeln, zu organisieren oder zur Einführung gewisser Gesetze mitzuwirken.« ⁹

Auch wenn es richtig ist, dass das Recht auf aktive Teilhabe nicht aus der passiven Gleichheit folgt, so ist doch ebenso das Umgekehrte nicht zwingend, nämlich, dass die Gleichheit nicht erlaube, auch die Gesetzgebung mitzubestimmen. Ohne weitere Begründung widerspricht diese Einschränkung dem Kantischen Autonomiebegriff, den er selbst zum Angelpunkt seiner Moral- und Rechtsphilosophie macht. Es wird deutlicher, dass Kant hier dem Selbstbewusstsein des aufstrebenden Besitzbürgertums mehr theoretische Valenz zubilligt, als es die Begründung seiner Rechtsphilosophie verträgt, wenn man die Parallelstelle in seinem Text *Über den Gemeinspruch* heranzieht. Dort wird die Selbständigkeit nicht nur an die ökonomische Unabhängigkeit gebunden, sondern mehr noch an die Produktion. Da Dienst leistende Gewerbe von den Aufträgen Anderer abhängig sind und kein materielles Eigentum produzieren, sind Perückenmacher als Bürger anzusehen, wohingegen Frisöre nicht zugelassen sind. Denn Erstere schaffen Werke, die ihnen gehören und die sie alsdann veräußern können, während letztere nur dem Eigentum Anderer (nämlich deren Haare) dienen. ¹⁰

8 | Ebd., AA VI 314 (Meiner 131).

9 | Ebd., AA VI 314 (Meiner 132).

10 | Vgl. Immanuel Kant: *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, AA VIII 295 Anm. (*Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. Zum ewigen Frieden*, hg. v. Heiner F. Klemme, Hamburg 1992, 27).

Man sieht an diesem amüsanten Beispiel, wohin Kants Ausgangspunkt (Autonomie) führt: Da die Selbstgesetzgebung in der Moral wie im Recht den begründungstheoretischen Kern der Kantischen praktischen Philosophie darstellt, mit der die Möglichkeit der Freiheit wie die einer vernünftigen Organisation des menschlichen Zusammenlebens steht und fällt, bleiben für den Anderen nur zwei mögliche Rollen übrig: als jedermann (d.h. als Analogon des Subjekts qua Vernunftwesen) oder als Hemmnis für die Autonomie.

Den Anderen als *jedermann* aufzufassen, stellt den Regelgebrauch dar. Andersheit wird terminologisch nicht erfasst, sondern fungiert als eine bloß ontologische Verschiedenheit. Das Subjekt und der Andere sind Varianten eines Oberbegriffs, dem des »vernünftigen Wesens überhaupt«. Dieses ist jedermann, weil für die Denkmöglichkeit der praktischen Philosophie unterstellt werden muss, dass die Handelnden sich ihrer Freiheit vernünftig bedienen können. Die Stellung der Subjekte zueinander ist dabei unerheblich, weil sie insgesamt zu einer intelligiblen¹¹ Welt der Vernunftwesen gehören. Insofern dieses subjektiv ermittelte zugleich auch objektives Gesetz einer vernünftigen Gemeinschaft sein können muss, kommt es auf den Unterschied zwischen Subjekt und Anderem nicht an.¹² Entscheidend ist, unter welchen Maximen, nicht in welchen Relationen gehandelt wird. Moralität nimmt ihren Ausgangspunkt nicht in der Erfahrung sozialer Beziehungen und ihrer Konflikte, sondern in der Reflexion auf die (praktische) Rationalität ihrer Maximen.

Der kategorische Imperativ dient als Prüfungsinstanz der Maximen. Genau jene Maximen können als moralisch gelten, von denen wir (als Vernunftwesen) widerspruchslös wollen können, dass sie »allgemeines Gesetz« werden. Eine analoge Funktion der Normenprüfung übernimmt im Bereich der Rechtsordnung der Gesellschaftsvertrag. Auch diesen denkt Kant als ein Instrument, mit dem geprüft werden kann, ob eine Verfassungsnorm einer vernünftigen Rechtsgesellschaft zuträglich ist. Kant nennt diesen »ursprünglichen Kontrakt«, den bereits Rousseau und Hobbes für die politische Philosophie prominent gemacht hatten, eine »bloße Idee der Vernunft«.¹³ Diese bloße Idee hat aber eine praktische Realität, die darin besteht, dass sie den Gesetzgeber verpflichtet, bei der Gesetzgebung die Fiktion einer potentiellen Zustimmung aller zu berücksichtigen. Der Gesetzgeber muss seine Gesetze so formulieren, dass »sie aus den vereinigten Willen eines ganzen Volkes haben entspringen

11 | »Intelligibel« bedeutet »rein verstandesmäßig erkennbar«, also nicht durch sinnliche Erfahrung. Diese Vernunftwesen sind so etwas wie das »Ding an sich« der praktischen Philosophie.

12 | Daher ist die »transzendente Intersubjektivität« genaugenommen gar keine. Vgl. für eine solche konsequente Auffassung Josef Simon: »Intersubjektivität. Ein philosophisch problematischer Begriff«, in: Archivio di Filosofia 69 (2001), Nr. 1-3, 41-49.

13 | Kant: Über den Gemeinspruch, AA VIII 297 (Meiner 29).

können, und jeden Untertan, sofern er Bürger sein will, so anzusehen, als ob er zu einem solchen Willen mit zugestimmt habe«. ¹⁴ Keinesfalls will Kant behaupten, dass eine Staatsgemeinschaft tatsächlich einen Gründungsvertrag unterschreiben müsse. Vielmehr formuliert Kant die Forderung, dass die Gesetze der transzendentalen Bedingung unterliegen müssen, dass alle vernünftigen Subjekte den Gesetzen keine Einwände entgegenzusetzen haben (falls sie gefragt worden wären).

Die zugrundeliegende Fiktion ist keine phantasievolle Erfindung, sondern eine methodische Voraussetzung, die Kant macht, um überhaupt erklären zu können, warum Menschen anstreben, in gerechten Verhältnissen miteinander zu leben. Der Begriff »transzendental« meint genau, eine *Bedingung der Möglichkeit* zu formulieren, d.h. eine Bedingung dafür, dass etwas überhaupt denkbar erscheint (unabhängig von empirischen Realisierungsbedingungen). Eine nach rechtlichen Prinzipien geregelte Gemeinschaft ist demnach nur denkbar, d.h. möglich, wenn sie auf der Voraussetzung beruht, dass alle Beteiligten der Form dieser Gemeinschaft, d.h. ihren Prinzipien und Gesetzen, zugestimmt haben. Die Philosophie des »als ob« ist also keine Märchenerzählung, sondern eine methodische Vorkehrung, um jeder Rechtsordnung eine vernünftige Begründung zu schaffen. ¹⁵

Aus dem »als ob« folgt eine Distanz zu den realen politischen Verhältnissen. Die Voraussetzung, dass die Gesetze dem Willen aller am Staatswesen Beteiligter hätten entspringen *können* (wenn man sie gefragt hätte; die Kurzivierung in dem obigen Zitat stammt von Kant selbst), impliziert, dass sie nicht der tatsächlichen Zustimmung aller entspringen *muss*. Die Vertragsfiktion funktioniert wie der kategorische Imperativ als Prüfinstanz, unter deren Verwendung bestimmte Gesetze ausgeschlossen werden müssen, falls sie die Bedingung nicht erfüllen.

»Denn das ist der Probestein der Rechtmäßigkeit eines jeden öffentlichen Gesetzes. Ist nämlich dieses so beschaffen, daß ein ganzes Volk *unmöglich* dazu seine Einstimmung geben könnte (wie z.B. daß eine gewisse Klasse von *Untertanen* erblich den Vorzug des *Herrenstandes* haben sollten), so ist es nicht gerecht; ist es aber *nur möglich*, daß ein Volk dazu zustimmenstimme, so ist es Pflicht, das Gesetz für gerecht zu halten.« ¹⁶

14 | Ebd.

15 | Jacques Rancière wird die »Praktik des Als-ob« als die kontingente, strategische Erschaffung einer »Gemeinschaft kantischer Manier« interpretieren, die sich gerade nicht mehr auf Vernunftgründe stützen kann. Jacques Rancière, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, übers. v. Richard Steurer, Frankfurt a.M. 2002, 101.

16 | Kant: *Über den Gemeinspruch*, AA VIII 297 (Meiner 29f.).

Es genügt, das Gesetz prinzipiell für zustimmungsfähig zu halten, um es zustimmungspflichtig zu machen. Nur wenn eine Regelung grundsätzlich der Gleichbehandlung aller Bürger (durch Bevorzugung einer Gruppe von Bürgern) widerspricht, muss die Zustimmung verweigert werden. Der rechtliche Imperativ müsste also – den kategorischen abwandelnd – lauten: Solche Gesetze sind als gerecht anzusehen, die der Gleichbehandlung aller nicht widersprechen. Kant fährt fort:

»gesetzt auch, daß das Volk jetzt in einer solchen Lage oder Stimmung seiner Denkungsart wäre, daß es, wenn es darum befragt würde, wahrscheinlicherweise seine Beistimmung verweigern würde.«¹⁷

Diese Ergänzung klingt, als würde sie der Zustimmungsfiktion widersprechen. Achtet man jedoch genau auf die Unterscheidungen, so lässt sich das mit dem »juridischen Imperativ« durchaus vereinbaren. Es mag wohl sein, dass die Bürger ein Gesetz politisch verwerfen würden, wenn man sie fragte. Das ist jedoch nicht entscheidend, denn über die politischen Sachfragen entscheidet der Herrscher. Wichtig ist allein, dass auf der Ebene des Rechts keine Diskriminierung unter den Bürgern vorgenommen wird. Als Beispiel wählt Kant den Erlass einer Kriegssteuer, die nicht deswegen ungerecht genannt werden kann, weil die Bürger den Krieg für unsinnig oder unnötig halten, »denn das sind sie nicht berechtigt zu beurteilen«¹⁸. Vorausgesetzt, der Krieg wäre unvermeidlich, so ist zu prüfen, ob unter dieser Bedingung die Verteilung der Lasten gerecht ist: »weil es doch immer möglich bleibt, daß er [der Krieg, Th. B.] unvermeidlich und die Steuer unentbehrlich sei, so muß sie in dem Urteile des Untertans für rechtmäßig gelten.«¹⁹ Nur wenn einige »Gutseigentümer« von der Beteiligung an den Kosten ausgenommen wären, müsste nach der Regel der Zustimmungsfähigkeit das Gesetz verworfen werden. Man sieht also, dass es Kant nicht um eine Regelung politischer Entscheidungen im engeren Sinne zu tun ist, sondern allein um die prinzipielle Verteilung von Lasten und Pflichten in einem Gemeinwesen, die die grundlegende Gleichbehandlung beachten muss.

Es lässt sich nach dem Gesagten festhalten, dass sowohl in der Moral als auch im Recht die Autonomie des Subjekts den Kern der Begründung für die Verpflichtung abgibt und daher der Andere nur als Teil des Reichs der Zwecke bzw. als Element der Gemeinschaft vernünftiger Rechtsgenossen angesehen werden kann.

17 | Ebd., AA VIII 297 (Meiner 30).

18 | Ebd., AA VIII 297 Anm. (Meiner 30).

19 | Ebd., AA VIII 297f. Anm. (Meiner 30).

Die Anderen in Kants Tugendlehre

Kehren wir nun noch einmal von der Betrachtung der Rechtsverhältnisse zurück zur Ethik. Denn zwar hat Kant eine universalistische Grundlegung der Begründung moralischen Handelns im Sinn, doch beschränkt er sich keineswegs – wie ihm häufig vorgeworfen wurde – allein auf formalistische Begründungsfiguren. In der *Metaphysik der Sitten* liefert er zugleich eine, an der Praxis des moralischen Handelns orientierte Tugendlehre. Es ist nun an diesem Spätwerk zu prüfen, inwiefern Kants Untersuchung des praktischen Umgangs mit Anderen das Verschwinden des Anderen im Begriff des Gesetzes zu korrigieren oder doch zumindest zu nuancieren in der Lage ist.

Ethisch nennt Kant die Handlungen der inneren Freiheit, also das, was er als Tugendpflichten bezeichnet.²⁰ Es mag zunächst überraschen, dass Kant von Tugenden spricht, waren diese doch der Tradition gemäß für die Tugendethiken reserviert, die eingangs des Egoismus bezichtigt wurden. Wie kann also dieser Begriff nunmehr in eine deontologische (d.h. am Pflichtbegriff entlang konstruierte) Ethik integriert werden? Kant macht sich die Terminologie zu eigen, indem er eine Unterscheidung zwischen phänomenalen und noumenalen Tugenden vornimmt. Die *virtus phaenomenon* ist für die traditionelle Pflege der Vortrefflichkeiten des Individuums reserviert und verfällt somit dem Verdikt einer bloß durch Gewohnheit geprägten Vervollkommenung des Selbst. Die *virtus noumenon* hingegen identifiziert Kant mit der Pflicht. Wenn er also von »Tugendlehre« spricht, ist nur jener Teil der normierten Handlungen gemeint, der aus der Orientierung an einer Pflicht entsteht.²¹ Allein diese sind in der Lage, radikal einen Wandel in der normativen Orientierung zu vollziehen. Sie erlauben daher eine tiefgreifende »Revolution der Denkungsart«, während die Aristotelischen, phänomenalen Tugenden bloß zu einer äußerlichen »Reform« des Verhaltens anhalten.

20 | Die Geschichte des Verhältnisses von »Moral« und »Ethik« ist uneindeutig und wechselhaft. In der *Metaphysik der Sitten* subsumiert Kant unter dem Oberbegriff der Moralphilosophie (»allgemeine Pflichtenlehre«) die Ethik einerseits und das Recht andererseits, »so daß jetzt das System der allgemeinen Pflichtenlehre in das der Rechtslehre (*iuris*), welche äußerer Gesetze fähig ist, und der Tugendlehre (*ethica*) eingeteilt wird, die deren nicht fähig ist« (Immanuel Kant: *Metaphysik der Sitten*, AA VI 379 [Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, hg. v. Bernd Ludwig, Hamburg 1990, 11], zitiert als: MdS).

21 | Die »bloßen« Tugenden nennt Kant die »Tugend der Legalität nach als ihrem empirischen Charakter (*virtus phaenomenon*)« und stellt sie dem tugendhaften Menschen »nach dem intelligiblen Charakter (*virtus noumenon*)« gegenüber. Vgl. Immanuel Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, AA VI, 47.

Bevor Kant nun zwischen Pflichten gegen sich selbst und Pflichten gegenüber Anderen unterscheidet (die eingehender betrachtet werden sollen), hält er noch einmal fest, dass die Verpflichtungen durch Andere ganz und gar sekundär sind.

»Denn ich kann mich gegen Andere nicht für verbunden erklären, als nur sofern ich zugleich mich selbst verbinde: weil das Gesetz, kraft dessen ich mich für verbunden erachte, in allen Fällen aus meiner eigenen praktischen Vernunft hervorgeht, durch welche ich genötigt werde, indem ich zugleich der Nötigende in Ansehung meiner selbst bin.« (MdS 417f./54)

Die Konkretion dieser Position findet sich im zweiten Teil der »Ethischen Elementarlehre: Von den Tugendpflichten gegen Andere« in der *Metaphysik der Sitten*. Kant unterscheidet Pflichten danach, ob aus ihnen eine Verpflichtung Anderer resultiert oder nicht. Erstere Leistungen sind bloß »verdienstlich« und werden vom Gefühl der Liebe, letztere ist man hingegen »schuldig« und werden vom Gefühl der Achtung *begleitet*. Das bedeutet, dass wie im übrigen Werke Kants die Pflichten, nicht aber die beiden Gefühle selbst im Vordergrund stehen. Die Liebe wird hier überhaupt nicht als Gefühl, wie Kant sagt »als Lust an der Vollkommenheit anderer Menschen« verstanden, also nicht als ein Wohlgefallen an Anderen, sondern als eine »Maxime des Wohlwollens«. Das bedeutet, dass es nicht um ein Begehren geht, das sich vom Anderen eine Erfüllung erwartet, sondern um eine Leistung des Subjekts, die das Ich gegenüber dem Anderen erbringt. Analog bedeutet die Achtung, die dem Anderen zu erweisen ist, nicht, dass das Subjekt seine eigenen Leistungen und Fähigkeiten mit den Kapazitäten des Anderen vergleicht, sondern eine Selbstbeschränkung des Subjekts im Hinblick auf die Einschätzung seiner selbst. Der Andere, dem man Achtung schuldet, wird durch die Einschränkung der eigenen Bewertung aufgewertet.

Diese Unterscheidung ist eine analytische, was bedeutet, dass sich in der Wirklichkeit natürlich beide Varianten der Verpflichtungen gegenüber Anderen überlagern. Kant wählt das Beispiel der wohlwollenden Tätigkeit gegenüber Armen und hält fest, dass aus der Pflicht des Wohlwollens, also der Liebe, eine Verpflichtung zur Wohltätigkeit erwächst. Zugleich wird man aber berücksichtigen müssen, dass eine wohltätige Gabe stets auch die Gefahr beinhaltet, den Anderen durch die »milde Gabe« in seiner Selbstachtung herabzuwürdigen. Dieses moralische Problem kennen wir heute unter dem Terminus des Paternalismus. Hier zeigt sich, dass Kant, trotz aller Prinzipienfestigkeit, ein gutes Gespür für die Komplikationen seiner Moralphilosophie besitzt.

Die erste Pflicht nennt Kant denn auch eine verdienstvolle Pflicht, insofern das Wohlwollen gegenüber dem Anderen sich um ihn verdient macht. Die zweite Pflicht ist hingegen eine, die das Selbst in seinen Schranken hält. Da-

bei bleibt der deontologische Kern der Kantischen Moralphilosophie gewahrt, insofern in beiden Fällen die Pflichten im Vordergrund stehen, während die Gefühle die Pflichten bloß *begleiten*. Diese Auffassung hat zur Folge, dass die *Maxime* des Wohlwollens, die »praktische Menschenliebe« (MdS 448f./94), aus dem ethischen Gesetz folgt, auch wenn man den Anderen nicht begehrenswert findet. Die Liebe wird dreifach unterschieden: die Pflicht der Wohltätigkeit, die Pflicht der Dankbarkeit und die Pflicht der Anteilnahme. In allen diesen Fällen wird ein Band zwischen dem Subjekt und dem Anderen gestiftet, das eine Wechselseitigkeit der Pflichten mit umfasst. Die Begründung für die Pflicht der Wohltätigkeit ist ein Vorbild für die Anwendung des kategorischen Imperativs. Sie sei hier zur Gänze zitiert:

»Wohltätig, d. i. anderen Menschen in Nöten zu ihrer Glückseligkeit, ohne etwas dafür zu hoffen, nach seinem Vermögen beförderlich zu sein, ist jedes Menschen Pflicht. Denn jeder Mensch, der sich in Not befindet, wünscht, daß ihm von anderen Menschen geholfen werde. Wenn er aber seine *Maxime*, Anderen wiederum in ihrer Not nicht Beistand leisten zu wollen, laut werden ließe, d. i. sie zum allgemeinen Erlaubnisgesetz machte: so würde ihm, wenn er selbst in Not ist, jedermann gleichfalls seinen Beistand versagen oder wenigstens zu versagen befugt sein. Also widerstreitet sich die eigennützige *Maxime* selbst, wenn sie zum allgemeinen Gesetz gemacht würde, d. i. sie ist pflichtwidrig, folglich die gemeinnützige des Wohltuns gegen Bedürftige allgemeine Pflicht der Menschen, und zwar darum: weil sie als Mitmenschen, d. i. bedürftige, auf einem Wohnplatz durch die Natur zur wechselseitigen Beihilfe vereinte vernünftige Wesen anzusehen sind.« (MdS 453/98f.)

Moralisch kann eine wohltätige Handlung nur dann sein, wenn sie nicht aus Berechnung erfolgt. Denn wo Wohltätigkeit nur mit dem Ziel ausgeübt wird, etwa eine Dankbarkeit des Anderen zu erreichen oder eine Gegengabe zu erhalten, dort wird nicht aus Pflicht, sondern allein aus einem eigennützigen Zweckdenken gehandelt. Den Anderen aber als Mittel meiner eigenen Zwecke zu benutzen, ist, so hatten wir oben schon gesehen, mit dem kategorischen Imperativ unvereinbar. Auch für den Wohlhabenden ist die Wohltätigkeit schwerlich als eine moralische Handlung anzusehen. Kant meint, auch wenn sich durch die wohltätige Gabe eine Wechselseitigkeit ergibt, kann doch der reiche Mensch seine Gabe nicht wirklich als eine Freigebigkeit um des Anderen willen verstehen. Denn für etwas, das ihn nicht wirklich etwas kostet, erhält er im Gegensatz eine moralische Befriedigung, eine Genugtuung, die das aufrichtig Moralische an dieser Handlung verrät. Sollte überhaupt die Handlung als eine Wohltat betrachtet werden können, so nur unter der Bedingung, dass sie nicht öffentlich wird. Der Wohltäter muss seine Pflicht bloß als eine »Schuldigkeit« (MdS 453/99) auffassen, oder besser: sie im Geheimen vollziehen. Dass Kant hier christliche, oder genauer: protestantische Formen der Caritas vor Augen

hat, ist offensichtlich. Zugleich sind aber die Grenzen dieser praktischen Menschenliebe jeweils so gesetzt, dass sie das Subjekt nicht überfordern. Denn vorausgesetzt ist jeweils, dass das autonome Individuum in der Lage ist, die Pflicht als solche erfüllen zu können.

Man sieht ohne weiteres, dass Kants vorgeblich formale Moralphilosophie, der alle Erfahrung fremd zu sein scheint, sehr wohl ein konkretes Verständnis davon zulässt, wie sich der kategorische Imperativ mit der Wirklichkeit vermitteln lässt. Eine Konfrontation mit dem Anderen ist notwendig, um die Plausibilität des Systems der praktischen Philosophie zu prüfen. So äußert sich Kant beispielsweise in Bezug auf das Mitleid dergestalt, dass zwar Mitleid selbst keine Pflicht sein kann. Es lässt sich vermittelst des kategorischen Imperativs nicht belegen, dass Mitleid eine *Maxime* zu sein hat, der alle folgen müssen. Dennoch ist es für Kant *indirekte* Pflicht, Mitleidsgefühle zu kultivieren, weil sie gewissermaßen eine Vorübung für Handeln aus Pflicht darstellt. In diesem Sinne weist er daraufhin, dass es unumgänglich ist, sich mit dem Elend, der Armut und dem Leid Anderer zu konfrontieren, um überhaupt die Möglichkeit zu haben, moralisch handeln zu können.

»So ist es Pflicht: nicht die Stellen, wo sich Arme befinden, denen das Notwendigste abgeht, zu umgehen, sondern sie aufzusuchen, nicht die Krankenstuben oder die Gefängnisse der Schuldner und dergl. zu fliehen, um dem schmerzhaften Mitgefühl, dessen man sich nicht erwehren könne auszuweichen: weil dieses doch einer der in uns von der Natur gelegten Antriebe ist, dasjenige zu tun, was die Pflichtvorstellung für sich allein nicht ausrichten würde.« (MdS 457/104)

D.h. wir können nur dann moralisch handeln, wenn wir die moralischen Anforderungen, die an uns gestellt werden, wahrnehmen. Lebten wir immer in einer Welt, in der moralische Dilemmata nicht aufräten, so hätten wir auch keine Gelegenheit, unsere moralische Pflicht zu tun. So ist letztlich denn auch Kant in der Situation, dass er einen Anspruch des Anderen in Rechnung stellen muss, um einen Anlass zum moralischen Handeln zu gewinnen. Man könnte von einem notwendigen Anspruch des Anderen sprechen, der erforderlich ist, damit moralische Reflexion in Gang kommt. Doch ist dies bei Kant allein ein sekundäres Moment, ein empirischer Antrieb, der aus der systematischen Moralbegründung ausgeschlossen bleiben muss. Denn er formuliert es als eine Pflicht, und sei es nur eine sekundäre, jede Situation zu suchen, die in uns Mitleid erregen könnte. Diese Pflicht, sich dem Leiden des Anderen auszusetzen, muss, so Kant, »kultiviert« (ebd.) werden.

Eine analoge Stellung nehmen die Pflichten gegenüber Tieren ein, die nicht Adressaten direkter Pflichten sein können, da sie nicht zu den Vernunftwesen zählen. Auch wenn man die seither viel diskutierte Frage bei Seite lässt, ob nicht dieser emphatische Vernunftbegriff den Graben zwischen Mensch und

Tier tiefer zieht, als er in Wirklichkeit ist, heißt das noch nicht, dass Tiere überhaupt aus dem Gegenstandsbereich moralischer Handlungen heraus fielen. Man kann auch nach Kant keineswegs mit ihnen umgehen, wie es dem Menschen beliebt. Die Begründung dafür lässt sich jedoch nicht aus einer Pflicht gegen Andere gewinnen (die nur für Vernunftwesen gilt), sondern muss aus einer Pflicht gegen sich selbst resultieren. Kant argumentiert, dass durch eine grausame Behandlung der Tiere »das Mitgefühl an ihrem Leiden im Menschen abgestumpft und dadurch eine der Moralität im Verhältnisse zu anderen Menschen sehr diensame Anlage abgeschwächt« (MdS 443/84) würde. Gewissermaßen ist also das Verhältnis zu den Tieren das Propädeutikum des moralischen Handelns unter Menschen. Man überzieht diesen Gedanken wohl nur wenig, wenn man schließt, dass nicht vorstellbar ist, wie man Menschen gegenüber Mitleid empfinden soll, wenn das nicht einmal Tieren gegenüber gelingt.²²

So ist letztlich auch diese Konfrontation mit dem humanen oder animalischen Anderen noch eine Leistung des Subjekts, das an seiner moralischen Vervollkommenheit interessiert ist. Soweit ist Kant von Aristoteles dann doch nicht entfernt.²³

Die moralische Freundschaft

Gegenüber den »verdienstlich« genannten Liebespflichten werden die Pflichten der Achtung des Anderen als »schuldige« Pflichten betont. Was das bedeutet, wird gerade dann klar, wenn die Ausübung dieser Tugenden jeweils fehlt. Fehlende Liebe nennt Kant »Untugend«, und ist eher tolerabel, als die »Laster« genannte Negation der Achtung. Denn die Achtung ist keine »moralische Zutat« (MdS 464/112) wie die Liebe, sondern eine notwendige und unmittelbare Folge aus der Forderung, den Anderen stets als Zweck an sich zu behandeln. Sie zielt auf die Würde des anderen Menschen, die – wie bereits in der *Grundlegung* definiert wurde – auf der Unvergleichlichkeit (kein Preis) des Menschen qua Vernunftmenschheit beruht. Da das Subjekt dem Anderen die Achtung schuldet und es kein Verdienst ist, sie zu befolgen, lässt sie sich nur negativ formulieren. Es wird nicht gefordert, wie im Falle der Liebe, dem Anderen etwas

22 | Dieser Gedanke wirkt noch bei Adorno fort, der aus der Erniedrigung der Tiere auf die verheerende Naturbeherrschung des Menschen (und damit der Zurichtung des Menschen durch sich selbst) schließt. Vgl. Theodor W. Adorno: »Mensch und Tier«, in: Max Horkheimer u. Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Gesammelte Schriften, hg. v. Rolf Tiedemann, Bd. 3, Frankfurt a.M. 1997, 283-292.

23 | Bei aller Abneigung gegen die bloß reformerischen phänomenalen Tugenden, ist Kant das Problem der Umsetzung und Motivation der objektiv-praktischen Gesetzgebung wohl bewusst. Andernfalls bräuchte es keine ethische Methodenlehre (Didaktik und Asketik), mit der die *Metaphysik der Sitten* endet.

positiv zukommen zu lassen, sondern allein, alles zu unterlassen, was seine Würde verletzt. Aus diesem Grund finden sich anders als bei Rousseau²⁴ in den Relationen der Achtung auch nicht, wie im Falle der Liebe (Mitleid), Hinweise für eine Relevanz der konkreten Präsenz des Anderen. Denn wie oben bereits erwähnt, lebt die Achtung davon, dass ich mich bloß selbst verpflichte und in Schranken halte (vgl. MdS 450/95).

Die Nähe zu Aristoteles ist besonders spürbar in Kants Erwägungen zur »moralischen Freundschaft« (MdS 473/123). Sie verbindet die beiden Pflichtformen der Liebe und der Achtung miteinander, und zwar so, dass die Vorzüge beider in ein abgewogenes Verhältnis gesetzt werden. Kant betrachtet die Liebe als eine Beziehung, die Nähe herstellt, die Achtung hingegen als eine solche die eine gewisse Distanz erfordert. Die Nähe ist erforderlich, um am Wohlergehen des Anderen volles Interesse zu haben; die Distanz hingegen verhindert, dass diese Nähe wie in pathologischen Formen der Liebe in eine asymmetrische Abhängigkeit kollabiert. Die achtungsvolle Distanz, die den Respekt gegenüber dem Anderen bestimmt, wird ihrerseits eingeschränkt, indem sie durch die affektive Nähe aufgehoben wird. Dem Freund eine Wohltat zu erweisen ist einerseits Pflicht, und läuft zugleich Gefahr, ein Abhängigkeitsverhältnis zu schaffen. Eine Art paternalistische Beziehung würde den Begriff der Freundschaft nicht erfüllen, weil Freundschaft per Definition eine Beziehung der Gleichheit bedeutet. Freundschaft im emphatischen Sinne impliziert also ein ausbalanciertes Verhältnis zwischen vertrauter Nähe und Einhaltung einer achtungsvollen Distanz.

»*Moralische Freundschaft* (zum Unterschiede von der ästhetischen) ist das völlige Vertrauen zweier Personen in wechselseitiger Eröffnung ihrer geheimen Urteile und Empfindungen, soweit sie mit beiderseitiger Achtung gegeneinander bestehen kann.« (MdS 471/121)

In gewisser Weise ist damit unter den Bedingungen der bürgerlichen Gesellschaft das antike Ideal der Freundschaft reformuliert. Denn die freundschaftliche Balance ist bestimmt vom Bedürfnis, Andere an der eigenen Innerlichkeit teilhaben zu lassen. Der Mensch möchte, insofern er ein soziales Wesen ist, Anderen seine Gefühle, seine Bedürfnisse und seine Reflexionen über Politik, Religion usw. kommunizieren. Diese Teilhabe an dem Interesse für das eigene Selbst hat Aristoteles als die wechselseitige Partizipation am Wohlergehen des Anderen definiert. Aufgrund der wohlgeordneten Einrichtung der griechischen *polis* war für Aristoteles die Gemeinsamkeit dieser Ausrichtung auf ein

24 | Für Rousseau ist das Mitleid als Fähigkeit, sich in den Anderen zu versetzen, die zentrale »Stütze der Vernunft«, auf der alle sozialen Tugenden beruhen (Rousseau: Diskurs über die Ungleichheit, 147).

Gut selbstverständlich. Da diese in der neuzeitlichen bürgerlichen Gesellschaft nicht mehr ohne weiteres angenommen werden darf, nimmt Kant Rücksicht auf den möglichen Schaden, den eine solche Öffnung der eigenen Innerlichkeit mit sich bringen kann. Diese Ausnutzung der Offenlegung des Selbst muss demnach, soll die moralische Freundschaft der Maßstab sein, durch die wechselseitige Achtung der Autonomie des Selbst korrigiert werden. Der Unterschied zwischen der antiken Welt und der des beginnenden 19. Jahrhunderts wird dadurch markiert, dass die Selbstverständlichkeit eines gemeinsamen Guts durch die Erfordernis der Bewahrung eines Geheimnisses ersetzt wird.

Mit dieser Freundschaft, mit der Kant die Elementarlehre der *Metaphysik der Sitten* beschließt, kommt die Theorie an ihre eigene Grenze. Denn die vollendete, weil ausgewogene Freundschaft, die zwischen Liebe und Achtung, d.h. zwischen freigebigen und Respekt gebietenden Beziehungen zum Anderen, liegt, ist nicht mehr durch den großen Imperativ gedeckt. Eine solche komplexe Form der sozialen Beziehungen lässt sich nicht mehr mit einer einfachen Maximenprüfung abbilden. Sie kann nicht »die verlangte Vollständigkeit haben, die zu einer genau bestimmenden Maxime erforderlich ist, und ist ein Ideal des Wunsches, das in Vernunftbegriffen keine Grenzen kennt, in der Erfahrung aber doch immer sehr begrenzt werden muß« (MdS 472/123). Freundschaft ist demnach nichts, womit moralisch Staat zu machen wäre, sondern eine Idee der Vernunft, die zu wünschen ist.

Resümee & Ausblick

Durchmisst man Kants Praktische Philosophie hinsichtlich der Frage des Anderen, so gewinnt man eine eindeutige Position. Für die Frage nach dem Anderen ist die Kantische Unterscheidung zwischen einer »Kausalität der Natur« und einer »Kausalität aus Freiheit« zentral. So können (und müssen) wir uns zwar als Wesen betrachten, die den Gesetzen der Natur unterliegen – und das heißt für die Fragen der Sozialphilosophie als begehrende, triebgesteuerte und den eigenen Nutzen kalkulierende Egoisten. Doch wir können (und müssen) uns zugleich als Wesen ansehen, die aus Freiheit einen je neuen Anfang setzen können. Diese Freiheit ist genau dann keine Willkür, wenn sie ihre eigenen Leitfäden verallgemeinert, d.h. ihre Maximen zu allgemeinen Gesetzen macht. Der konkrete Andere geht daher notwendig im allgemeinen Anderen auf.

Kant meint sein Ziel einer universell verbindlichen Moral nur begründen zu können, indem er sowohl vom Glücksstreben als auch von individuellen Leistungen, Meinungen und Interessen absieht. Wenn aber nichts der Erfahrung entnommen sein darf, kann auch die Erfahrung des anderen Menschen als Grund für moralische Normen nicht in Frage kommen. Der Andere kommt daher nur als Hemmnis oder als Jedermann vor. Ein Hemmnis ist der Andere als empirischer Faktor, etwa wenn es um die Sicherung der Autonomie

des Subjekts geht. Autonom ist ein Subjekt nur, wenn es von keinem Anderen und von keiner anderen Leistung abhängt. Die Autonomie wiederum ist Angelpunkt der Kantischen Moralphilosophie, weil sie es erlaubt, die Freiheit des Willens mit dem Gehorsam gegenüber dem moralischen Gesetz zu vereinen. Nur Perückenmacher können vor Kants strengem Auge bestehen, wohingegen Frisöre bloß zu abhängigen Dienern eines Anderen herabsinken und daher als autonome Rechtssubjekte nicht in Frage kommen. Doch zumeist wird der Andere bei Kant nur insofern berücksichtigt, als er in der allgemeinen Gestalt des vernünftigen Menschen, oder der Idee der Menschheit überhaupt, aufgeht.²⁵ Der Gewinn von Kants revolutionärer Erneuerung der praktischen Philosophie, der in der *unbedingten* Geltung moralischer Sätze besteht, die von keinem kontextuellen Relativismus (sei er religiös, sozial, kulturell oder subjektivistisch motiviert) erschüttert zu werden vermag, geht auf Kosten der Konkretheit intersubjektiver Beziehungen, weil der Ursprung normativer Gesetze allein die Übereinstimmungen eines Subjekts mit der *allgemeinen* Vernunft darstellt. Der Andere ist zwar immer mit im Spiel, allerdings nur insofern er an dieser Allgemeinheit teilhat. Der Andere ist *jedermann*, wenn darunter die Vielzahl der an einer allgemeinen Vernunft partizipierenden Subjekte verstanden wird.

Noch in der Einführung des *sensus communis* in der *Kritik der Urteilskraft*, der die Einschränkungen des subjektiven Urteils überwinden soll, wird diese Universalisierung praktisch. Unter *sensus communis* versteht Kant ein Urteilsvermögen, welches »in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes andern in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt, um *gleichsam* an die gesamte Menschenvernunft sein Urteil zu halten«²⁶. Indem man sich darauf verpflichtet, reflexiv an »der Stelle jedes andern [zu] denken«²⁷, wird dem eigenen Urteil die Subjektivität genommen. Denn vermittelt über die Annahme der Perspektive eines Anderen mag es gelingen, sich an die gesamte Menschenvernunft zu halten. Der Andere dient hier also erneut als der notwendige Umweg zur Erlangung eines unter Vernunftprinzipien geborenen und daher letztlich einstimmigen

25 | Auch Rainer Forst moniert, dass Kant »die konstitutive Bezogenheit auf den Anderen« übersehen hat, zieht aus dieser Feststellung jedoch andere Schlüsse (Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a.M. 2007, 90).

26 | Immanuel Kant: *Kritik der Urteilskraft*, B 157 (*Kritik der Urteilskraft*, hg. v. Heiner F. Klemme, Hamburg 2006, 174).

27 | Ebd., B 158 (Meiner 175). Diese Bedingung findet sich unverändert in der *Anthropologie* wieder (vgl. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, AA VII 228f. [Meiner 140]). Die Stelle belegt, dass es Kant nicht nur um ästhetische Urteile geht. Auf welche Urteile aber sich diese Anforderung beziehen lässt, wäre nur mit einer Diskussion der *Kritik der Urteilskraft* zu klären, was hier unterbleiben muss.

gen Urteils. Es geht ihm in erster Linie »um jenes je unterschiedlich geartete Selbstverhältnis des Subjekts und nicht um die Bedingungen der Möglichkeit eines Einverständnisses zwischen den Subjekten«. ²⁸ Ziel ist also, von einem »allgemeinen Standpunkte« über das eigene Urteil zu befinden, auch wenn er diesen Standpunkt »dadurch nur bestimmen kann, daß er sich in den Standpunkt anderer versetzt« ²⁹. Ein Umweg eben. Die »transzendente Intersubjektivität«, wie sie mit Kant zu formulieren ist, ist daher genau genommen gar keine Intersubjektivität.

Unter den wenigen Einfallstoren für die störende Empirie des Anderen erschien Kants Thematisierung des Mitleids. Über die vernunftrechtliche Rechtfertigung der Hinwendung zum Anderen hinaus legt der Text der *Metaphysik der Sitten* die Notwendigkeit einer Konfrontation mit dem Anderen nahe, um den Pflichtbegriff überhaupt formulieren zu können. Damit wird Kants rationales moralisches System sicherlich nicht ausgehebelt, aber es werden Spuren dessen sichtbar, was von Kants Theorie nicht eingeholt werden kann. ³⁰ Auf eine Grenze stößt sie auch dort, wo mit der vollkommenen moralischen Freundschaft eine Idee der Vernunft formuliert wird, die sich nicht mehr auf dem Boden des vernünftigen Imperativs ansiedeln lässt. Anders gesagt, legt die Vernunft selbst ein Modell nahe, das von ihr allein nicht bündig zu rechtfertigen ist. Doch sind hiermit nur Nuancen in Kants ansonsten kohärentem transzendentalen System genannt, die dessen Stabilität kaum ins Wanken zu bringen vermögen.

Ganz Gallien? Nein, ein kleines gallisches Dorf leistet Widerstand. Dieses Widerstandsnest besteht in der Rechtfertigung der Existenz des Moralischen überhaupt. Denn wie kommt es, so könnte man angesichts der Ableitungen des objektiv-praktischen Gesetzes fragen, dass der Mensch überhaupt in der Lage ist, solche Gesetze für sich zu verfassen? Oder, um die Frage anders zu formulieren, warum sollen wir überhaupt moralisch sein? Könnten wir uns nicht auch gegen die Moral entscheiden, auch wenn das bedeuten würde, sich gegen die Freiheit zu entscheiden? Kant wäre nicht der revolutionäre Denker, der er ist, wenn er diese Frage umgangen hätte. ³¹ Seine Antwort ist zugleich

28 | Hans-Klaus Keul: »Subjektivität und Intersubjektivität. Zum Freiheitsbegriff bei Kant und Habermas«, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 50 (2002), 69-86, hier: 73.

29 | Kant: Kritik der Urteilskraft, 157 (Meiner 176)

30 | Auch wenn man dem von Kants so rigoros ausgeschlossenen Glücksbegriff detailliert nachgeht, ergibt sich ein komplexeres Bild. Vgl. Beatrix Himmelmann: Kants Begriff des Glücks, Berlin, New York 2003.

31 | Vgl. Heiner F. Klemme, Manfred Kühn u. Dieter Schönecker (Hg.): Moralische Motivation. Kant und die Alternativen, Hamburg 2006. Zum weiteren Hintergrund vgl. Bayertz (Hg.): Warum moralisch sein?, a.a.O.

ernüchternd schlicht und erfreulich offen. Denn er bricht an dieser Stelle seine Legitimationsbestrebungen für die praktische Vernunft ab. Er behauptet, man könne das »Bewußtsein dieses Grundgesetzes [des kategorischen Imperativs, Th. B.] ein Faktum der Vernunft«³² nennen, weil man es nicht »aus vorhergehenden Datis der Vernunft [...] herausvernünfteln«³³ kann. Er drängt sich uns vielmehr von selbst auf, so dass wir ihn als schlechthin gegeben annehmen müssen. Die Begründung für diese Auskunft ist schlicht. Einen empirischen (d.h. naturhaften) Grund kann es im Kantischen Rahmen nicht geben, denn sonst wäre Moral nicht Moral, sondern bloß die Exekution von Naturgesetzen, die moralische Normen bloß nachvollzögen. Gäbe es umgekehrt eine Regel, ein Gesetz oder eine Norm, die uns gebieten würde, dem kategorischen Imperativ zu folgen, so würden die Begründungsanforderungen auf dieser Stufe von neuem beginnen müssen. Um den infiniten Regress (d.h. die endlose begründungstheoretische Rückfrage) zu vermeiden, bleibt Kant nichts anderes übrig, als davon auszugehen, es gäbe ein schlechthin »unerklärliches Faktum«³⁴, dass es so etwas wie ein Stimme der praktischen Vernunft überhaupt gibt. Zwar wissen wir, dass es Menschen gibt, die sich nicht an ihr Gewissen halten, doch heißt das nicht, dass diese Menschen kein Gewissen hätten. Es bedeutet, dass diese Menschen sich nicht an die Stimme ihres Gewissens halten, während es keineswegs bedeuten kann, die Stimme des Gewissens nicht zu hören. Der Verfechter der Autonomie der Freiheit muss also am Grunde seiner Moralphilosophie zugestehen, dass ein Moment der Heteronomie, d.h. der Andersheit, die Motivation der Sittlichkeit mitbestimmt. Die Stiftung der Moralität kann nicht von der Autonomie selbst hervorgebracht werden, weil sie von einem Gegebenen ausgehen muss.³⁵ Diese grundlegende Ambivalenz der Kantischen Moralbegründung ist vielfach bemerkt worden. Die Öffnung des Kantischen Diskurses für Alterität wurde zuletzt von Autoren wie Lyotard oder Levinas zum Ansatzpunkt gemacht, eine alteritätsphilosophische Lesart von Kants Philosophie vorzuschlagen, indem sie, kurz gesagt nahelegen, dass die Stimme des Gewissens nichts anderes als der Ruf des Anderen ist.³⁶ Auf diese Weise ließe sich der Kantische Universalismus für die Singularität des Anderen öffnen.³⁷

32 | Kant: Kritik der praktischen Vernunft, 31 (Meiner 36).

33 | Ebd.

34 | Ebd., 43 (Meiner 51).

35 | Vgl. Theodor W. Adorno: Probleme der Moralphilosophie, Nachgelassene Schriften, Bd. 10, hg. v. Thomas Schröder, Frankfurt a.M. 1996, 116.

36 | Vgl. Jean-François Lyotard: »Logique de Lévinas«, in: François Laruelle (Hg.), Textes pour Emmanuel Lévinas, Paris 1980, 127-150 sowie Jere Paul Surber: »Kant, Levinas, and the Thought of the ›Other‹«, in: Philosophy Today 38 (1994), Nr. 3, 294-316.

37 | Siehe dazu Kap. 7.

Lektürehinweis

Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, hg. v. Karl Vorländer, Hamburg ⁷1994

Empfohlene Literatur

Eidam, Heinz: »Subjektivität und Intersubjektivität – im Ausgang von Kant und im Hinblick auf Fichte und Hegel«, in: Hans Werner Ingensiep, Heike Baranzke u. Anne Eusterschulte (Hg.), Kant-Reader, Würzburg 2004, 195-216