

Inga Römer

Das Begehren der reinen
praktischen Vernunft

Kants Ethik in phänomenologischer Sicht



Meiner

Paradeigmata · Band 36

PARADEIGMATA

Die Reihe *Paradeigmata* präsentiert historisch-systematisch fundierte Abhandlungen, Studien und Werke, die belegen, dass sich aus der strengen, geschichtsbewussten Anknüpfung an die philosophische Tradition innovative Modelle philosophischer Erkenntnis gewinnen lassen. Jede der in dieser Reihe veröffentlichten Arbeiten zeichnet sich dadurch aus, in inhaltlicher oder methodischer Hinsicht Modi philosophischen Denkens neu zu fassen, an neuen Thematiken zu erproben oder neu zu begründen.

INGA RÖMER

Das Begehren der
reinen praktischen Vernunft

Kants Ethik in phänomenologischer Sicht

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-3429-2

ISBN eBook: 978-3-7873-3430-8

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des Förderungs- und Beihilfefonds der VG Wort.

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2018. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Viervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck: Strauss, Mörlenbach. Printed in Germany. *www.meiner.de*

Inhalt

Vorwort	11
1. Einleitung	13
1.1 Kants Ethik heute	13
1.2 Methode	19
1.3 Gang der Untersuchung	21
1.3.1 Phänomenologische Züge in Kants Ethik	21
1.3.2 Das Problem der Intersubjektivität	24
1.3.3 Kants Ethik in der phänomenologischen Bewegung	27
2. Kants Ethik	34
2.1 Die Suche nach dem Inhalt des Gesetzes: Wie lautet das Gesetz?	34
2.1.1 Die Analyse der gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis in der <i>Grundlegung</i> als Phänomenologie des moralischen Bewusstseins	34
2.1.2 Die Ableitungen des Gesetzesinhalts	48
2.1.3 Das Gesetz und die Formeln des kategorischen Imperativs	60
2.2 Die Frage nach der Geltung des Gesetzes: Wie ist die Geltung des Gesetzes möglich?	73
2.2.1 Das Deduktionsargument im dritten Abschnitt der <i>Grundlegung</i>	73
2.2.2 Das Deduktionsargument in der Lehre vom Faktum der Vernunft	89
2.2.3 Das oberste Prinzip der Tugendlehre und seine Deduktion	99
2.3 Freiheit als Selbstgesetzgebung	109
2.3.1 Freiheit und Naturkausalität	109
2.3.2 Praktische Freiheit und Freiheit als Autonomie	116
2.3.3 Das Böse – die Aporie der Freiheit?	125
2.4 Die Anwendung des Gesetzes	141
2.4.1 Was ist eine Maxime und wie wird sie gewonnen?	141

2.4.2	Wie werden Maximen moralisch beurteilt?	150
2.4.3	Zwei Maximen, die zu haben für den Menschen Pflicht ist	162
2.5	Gesetz und Gefühl	174
2.5.1	Achtung für das Gesetz	174
2.5.2	Des Menschen natürliche Gemütsanlagen zur Moralität	191
2.5.3	Das Gewissen als Selbstprüfungsinstanz der Vernunft	199
3.	Kants Ethik in phänomenologischer Sicht	206
3.1	Die Kritik am Formalismus und das Programm einer Wertethik	206
3.1.1	Der Vorwurf des Formalismus und der Gefühlsfeindlichkeit an Kant	206
3.1.2	Die materiale Wertethik und ihr Grundproblem	220
3.1.3	Der wertethische Personalismus und das Tragische im Ethischen	325
3.1.4	Zusatz: Ist Kant ein Wertrealist?	247
3.2	Heideggers radikalierter Formalismus des jemeinigen Selbst	254
3.2.1	Formalismus des jemeinigen Selbst	255
3.2.2	Die Aporie des Mitseins in <i>Sein und Zeit</i>	270
3.2.3	Metaphysik der Existenz und die Frage nach der Ethik	284
3.2.4	Ethos des Denkens aus dem Maß des Seins	299
3.3	Sartres Formalismus des Begehrens der individuellen Freiheiten	307
3.3.1	Subjektivität als Freiheit und Begehren	311
3.3.2	Der Kampf der Freiheiten	325
3.3.3	Ist der Sartre des <i>Humanismus</i> -Vortrags ein Kantianer?	334
3.3.4	Perspektiven einer Moral der Freiheit in den <i>Cahiers pour une morale</i>	342
3.3.5	Zusatz: Ist der späte Sartre ein Levinasianer?	359
3.4	Levinas' Erneuerung des Formalismus reiner praktischer Vernunft als Begehren des Unendlichen im Anderen	366
3.4.1	Levinas über Kant: das Primat der reinen praktischen Vernunft	366
3.4.2	Das Selbst und die an-archische Vernunft	377
3.4.3	Die Illeität als Dimension ethischer Bedeutsamkeit im Spannungsfeld zwischen Anderem und Drittem	391
3.4.4	Reine praktische Vernunft – vom Gesetz zum Begehren des Unendlichen	405

4. Ausblick

Das Begehren der reinen praktischen Vernunft	414
Literaturverzeichnis	421
Personenverzeichnis	451

*Für László Tengelyi (1954–2014)
in Dankbarkeit*



Vorwort

Das vorliegende Buch ist die geringfügig überarbeitete Fassung meiner Habilitationsschrift, die im Jahre 2015 am damaligen »Fachbereich A: Geistes- und Kulturwissenschaften« der Bergischen Universität Wuppertal angenommen wurde.

Die hier vorgetragenen Gedanken haben in langjährigen Gesprächen mit László Tengelyi Konturen gewonnen. Er lehrte mich zu denken und zeigte mir, was die Philosophie auch heute noch sein kann, wenn sie in Aufmerksamkeit auf die Herausforderungen unserer Zeit systematisches Fragen mit historischer Forschung verbindet. Dem Gedenken an seinen philosophischen Geist, seine Ernsthaftigkeit und seinen weltbürgerlichen Sinn ist dieses Buch gewidmet.

Die Bemühungen um ein Verständnis der kantischen Philosophie wurden auf einschlägige Weise von Manfred Baum unterstützt, der mir unzählige Perspektiven eröffnet hat. Seine Auffassung, dass Kant nicht nur der größte, sondern auch der letzte wahrhaftige Philosoph war, bewahrte mich davor, allzu vorschnell von einer Überwindung Kants durch seine Nachfolger und Kritiker auszugehen.

Von besonderer Bedeutung waren Gespräche mit Klaus Düsing, der schließlich auch eines der drei Gutachten verfasste. Seine umfassende Kenntnis der Philosophien Kants und seiner Nachfolger, seine Offenheit für phänomenologische Fragestellungen und sein lebendiger Geist haben mir in schwierigen Zeiten neuen Mut gegeben.

Meinen Kollegen am Philosophischen Seminar und an der jetzigen Fakultät I der Bergischen Universität Wuppertal danke ich für ihre Unterstützung und ihr Vertrauen; dies gilt ganz besonders für Gerald Hartung, der als Erstgutachter eingesprungen ist. Den Doktoranden und Studierenden danke ich für die ständige Herausforderung, die Dinge noch ein wenig klarer und tiefgreifender zu formulieren. Darüber hinaus haben zahlreiche Freunde und Kollegen die Entstehung dieser Arbeit begleitet und sie mit kleinen und großen Anregungen belebt; vor allem Éva John und Andreas Thomas danke ich für ihre Lektüre einiger Kapitel während der Abschlussphase. Ein besonderer Dank gilt Steven Crowell für sein fragenreiches Gutachten, das bereits den Weg zu zukünftigen Arbeiten weist. Schließlich möchte ich dem Verlag Meiner für die Aufnahme der Studie in die Reihe »Paradeigmata« und Marcel Simon-Gadhof für seine ebenso gründliche wie feinsinnige Lektorenarbeit einen aufrichtigen Dank aussprechen.

Grenoble, im Januar 2018

Inga Römer

»[E]s giebt also entweder gar kein oberes Begehrungsvermögen,
oder reine Vernunft muß für sich allein praktisch sein.«

Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*,
KpV, AA 5: 24.35-36

»Das Begehren ist Begehren des absolut Anderen.«

Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*,
S. 4 (dt. 37)

»Vernunft als der-Eine-für-den-Anderen!«

Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*,
S. 212 (dt. 362)

1. Einleitung

1.1 *Kants Ethik heute*

Kants Ethik ist im nunmehr dritten Jahrhundert nach ihrer Entstehung eine lebendige Philosophie.¹ Sowohl in der sogenannten »analytischen« als auch in der »kontinentalen« Tradition finden sich Denker, die Kants Ethik für mehr als eine historisch interessante Konzeption halten, in ihr vielmehr eine systematisch anschlussfähige, nicht selten sogar die überzeugendste Antwort auf das philosophische Problem der Ethik sehen. Diese grundlegende Sympathie für den kantischen Ansatz manifestiert sich heute in zwei unterschiedlichen Richtungen.

Auf der einen Seite stehen diejenigen, die in einer eingehenden und textnahen Auslegung der kantischen Schriften allererst ein Verständnis von Kants Ethik zu erarbeiten suchen. Jene unter diesen Interpreten, die nicht lediglich ein historisches Interesse an Kant haben, sind nicht selten der Auffassung, es sei bis heute durchaus noch nicht hinreichend geklärt, worin Kants Ethik überhaupt bestehe. In der Tradition von Klaus Reich und Julius Ebbinghaus einerseits und von Herbert James Paton andererseits suchen sie den kantischen Gedankengang mit historischer und systematischer Genauigkeit zu rekonstruieren, um ihn mittels einer archäologischen Abtragungsarbeit hinter den Lesarten der deutschen Idealisten und der Neukantianer entweder wieder oder sogar erstmals überhaupt sichtbar zu machen. Der leitende Grundgedanke dieser interpretierenden Kantianer ist oft der, dass Kants Ethik in sich selbst vermutlich überzeugender ist als jede andere Ethik, bisher jedoch noch nicht angemessen verstanden worden

¹ Wenn wir hier und im Titel der Arbeit von »Kants Ethik« sprechen, so knüpfen wir einerseits an Kants eigene Bestimmung des Ausdrucks »Ethica« an, nehmen in die Bedeutung des Ausdrucks jedoch andererseits etwas auf, das Kant selbst nicht dazu rechnet. Mit Kant verstehen wir hier unter »Ethik« denjenigen Teil der Moralphilosophie, der sich vom Recht unterscheidet, insofern die Ethik im Unterschied zum Recht äußerer Gesetze nicht fähig ist. Vgl. Kant, Immanuel: *Metaphysik der Sitten*, MS, AA 6: 379.3–12. Während Kant jedoch allein die Tugendlehre der *Metaphysik der Sitten* als Ethik versteht, *nicht* jedoch die *kritische Grundlegung* jener Tugendlehre selbst mit zur Ethik rechnet, verwenden wir den Ausdruck »Kants Ethik« hier in einem so weiten Sinne, dass auch die *Grundlegung* der »Ethik« im kantischen Sinne selbst mit zu »Kants Ethik« gezählt wird. Dieser weitere und in diesem Sinne von Kant selbst abweichende Sprachgebrauch ist in Diskursen außerhalb der Kant-Forschung durchaus verbreitet. Wir behandeln zudem die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und die *Kritik der praktischen Vernunft* allein, *insofern* sie Grundlegungsschriften der kantischen *Ethik* sind, und enthalten uns bezüglich der kontrovers diskutierten Frage, ob diese beiden Schriften *moralphilosophische* Grundlegungsschriften für *Ethik und Recht* oder *nur* Grundlegungsschriften für die kantische *Ethik* sind.

sei und die Hauptaufgabe einer systematisch interessierten Ethik daher bei einer Rekonstruktion der kantischen Konzeption ansetzen müsse. Zu dieser Richtung können neben den genannten älteren Autoren etwa Lewis White Beck, Henry Allison, Allen Wood, Dieter Schönecker, Bernd Ludwig, Manfred Baum und Heiner Klemme gezählt werden.

Auf der anderen Seite finden sich Vertreter einer kantianischen Ethik, die in einer gewissen Abstandnahme vom kantischen Buchstaben, unter Rückgriff auf einige seiner Ethik entnommene Argumentationsfiguren, eine kantianische Ethik für unsere Zeit auszuarbeiten suchen. Der leitende Grundgedanke ist bei ihnen, dass Kants Ethik durchaus die systematisch stärkste Konzeption ist, allerdings nicht lediglich in ihrer historisch überlieferten Form übernommen werden kann. In einem kantianischen Geist sei vielmehr eine gewisse Aktualisierung seiner Auffassung nötig. Dieser Grundgedanke hat zur Folge, dass die Vertreter dieser zweiten Richtung sich vorwiegend auf systematische Ausarbeitungen und weniger auf eingehende Rekonstruktionen der kantischen Gedankengänge konzentrieren. Im angelsächsischen Sprachraum sind viele, wenngleich nicht alle dieser Kantianer aus der Schule von John Rawls hervorgegangen, der sich seinerseits noch vorwiegend auf die politische Philosophie konzentriert hatte. Genannt werden können hier etwa Onora O'Neill, Christine Korsgaard, Barbara Herman, Marcia Baron, J. David Velleman, Stephen Darwall und auf deutscher Seite Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas und Ernst Tugendhat. Diese beiden unterschiedlichen Richtungen des Kantianismus in der Ethik machen deutlich, dass es heute innerhalb der kantianischen Tradition der Ethik umstritten ist, ob Kants Auffassung lediglich zu rekonstruieren und dann direkt zu übernehmen ist oder ob sie eine mehr oder weniger tiefgreifende Erneuerung erforderlich macht. Dass Kants Ethik jedoch in ihren Grundzügen die systematisch fruchtbarste Perspektive innerhalb der Ethik eröffnet hat, ist ein gemeinsamer Grundgedanke.

Die vorliegende Untersuchung geht davon aus, dass in jenen Debatten um eine zeitgenössisch tragfähige kantianische Ethik eine fruchtbare Perspektive bisher vernachlässigt beziehungsweise geradezu unberücksichtigt blieb: die Perspektive der Phänomenologie, jener Bewegung,² die durch Edmund Husserl begründet und durch zahlreiche insbesondere deutsch- und französischsprachige Philo-

² Merleau-Ponty spricht am Ende des Vorwortes zur Phänomenologie der Wahrnehmung davon, dass »die Phänomenologie eher als eine Bewegung denn als System und Lehre sich gibt.« Merleau-Ponty, Maurice: *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard 2003 (= Collection Tel), S. XVI (dt. *Phänomenologie der Wahrnehmung*, übersetzt von Rudolf Boehm. Berlin: de Gruyter 1974 (= Phänomenologisch-psychologische Forschungen. Bd. 7), S. 18). Wir übernehmen diesen Ausdruck einer »Bewegung«, da er sich zur Bezeichnung der Vielfalt in der Ausgestaltung phänomenologischer Philosophie bewährt hat.

sophen im zwanzigsten Jahrhundert weiterentwickelt wurde. Weshalb wurde diese Perspektive der phänomenologischen Bewegung bisher vernachlässigt?

Die Gründe für die Vernachlässigung der Phänomenologie innerhalb von zeitgenössischen Debatten um eine kantische oder kantianische Ethik sind ebenso naheliegend wie nachvollziehbar. Die erste einflussreiche Stellungnahme zu Kants Ethik aus der phänomenologischen Tradition stammt von Max Scheler. Sowohl seine Kritik an Kants »Formalismus« als auch seine eigene Auffassung einer materialen Wertethik erscheinen allerdings problematisch. Die Kritik an Kant beruht auf zahlreichen Missverständnissen, und das Programm einer materialen Wertethik sieht sich mit der Tendenz zu einem konservativen Wertedogmatismus konfrontiert, wenn es »*a priori*« eine material gefüllte Werttafel einzuführen sucht. In den Ansätzen etwa von Heidegger und Sartre hingegen erblickte man eine existenzialistische und damit radikal subjektivistische Reduktion des Ethischen, die von seiner Auflösung nicht weit entfernt schien. Während die phänomenologische materiale Wertethik zu einer nur vermeintlich philosophischen Begründung eines konservativen Wertekanons neigte und damit gleichsam zu viel begründen wollte, schien der »Existenzialismus« sich mit zu wenig zu begnügen, wenn er das Ethische an eine radikal subjektive Selbstbindung knüpfte. Bei Levinas schließlich vermutete man eine Phänomenologie des Ethischen, die das Ethische letztlich theologisch und damit heteronom fundierte, insofern es an den aus der Höhe kommenden Anspruch des Anderen gebunden war. Wertedogmatismus, existenzialistischer Subjektivismus und theologisierende Ethik schienen je für sich weit hinter Kants Ethik zurückzufallen, dessen Schriften zudem allenfalls oberflächlich und missverstehend rezipiert worden waren. Aus der Perspektive einer Kant nahe stehenden Ethik erschien die Phänomenologie als ein wenig interessanter Gesprächspartner, der tendenziell in den Beschreibungen konkreter Erfahrungen stecken bleibt, das Reflexionsniveau der kantischen Ethik nicht zu erreichen vermag und zu systematisch problematischen Positionen neigt.

Von phänomenologischer Seite aus hingegen hatte sich schon früh der Eindruck verbreitet, Scheler sei zwar womöglich im Detail fehlgegangen, habe jedoch im Grunde eine treffende Kritik an Kants kalter, gefühlsarmer und unpersönlicher Gesetzes- und Vernunftethik formuliert, die der individuellen Person und ihrem konkreten ethischen Leben sowie der wesentlichen Pluralität der Personen und Situationen nicht Rechnung zu tragen vermag. Selbst diejenigen, die sich Schelers Programm einer materialen Wertethik nicht anschließen vermochten, erschien es zumeist weitaus vielversprechender, bei einer Phänomenologie der jemeinigen ethischen Erfahrung anzusetzen als bei einer von Kant her überlieferten Ethik des einen vernünftigen Gesetzes, dessen Geltungsbedingungen in »abstrakten«, »von oben herab« operierenden Argumentationen einer kritischen Philosophie auszuweisen wären. Innerhalb der phänomenologischen Bewe-

gung werden die Ansätze zu einer Ethik heute insbesondere in zwei Grundrichtungen weiterentwickelt. Zum einen ist eine gewisse Renaissance der Wertethik zu beobachten, im Rahmen derer Autoren wie Scheler oder Husserl mit aktuell vertretenen wertethischen oder realistischen Ethikansätzen aus der analytischen Tradition konfrontiert werden.³ Zum anderen gibt es nach wie vor eine breite Sympathie für von Levinas inspirierte Ansätze zu einer Alteritätsethik, wie sie in Deutschland insbesondere von Bernhard Waldenfels weiterentwickelt wurde. Sowohl die wertethische als auch die alteritätsethische Richtung muten in ihrer Grundtendenz jedoch eher »anti-kantisch« an.⁴

Diese tief verankerte Skepsis, die Kantianer gegenüber Phänomenologen und Phänomenologen gegenüber Kantianern hegen, hat dazu geführt, dass es in Hinblick auf die Frage nach einer Ethik heute kaum einen ernsthaften gemeinsamen Diskurs von Kantianern und Phänomenologen gibt, innerhalb dessen sich die einen auf dem aktuellen Diskussionsstand der jeweils anderen bewegen würden. Ein derartiger gemeinsamer Diskurs, der auch die Phänomenologie in die Debatten um eine zeitgenössische kantianische Ethik mit einbezieht, ist jedoch längst überfällig. Dieses Desiderat zeigt sich sowohl im Ausgang von der Kant-Forschung und den zeitgenössischen analytischen Neo-Kantianismen als auch im Ausgang von der Phänomenologie.

Während sich die Forschung zu Kants Ethik lange Zeit hindurch vornehmlich auf die sogenannten Grundlegungsschriften – die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und die *Kritik der praktischen Vernunft* – konzentriert hatte, finden mittlerweile auch Kants *konkrete Ausarbeitungen* dieser Grundlegung in Tugendlehre, Anthropologie, Pädagogik, Handlungstheorie, Moralphysik, Motivationstheorie und Theorie der ethisch relevanten Urteilskraft verstärkte Aufmerksamkeit.⁵ Diese vielfältige Hinwendung zum Konkreten aber lässt eine Auseinandersetzung mit phänomenologischen Ansätzen zur Ethik als eine fruchtbare Perspektive erscheinen. Im angelsächsischen Raum haben sich zudem eine Reihe von neo-kantianischen Ansätzen zur Ethik herauskristallisiert, die

³ Vgl. etwa Rinfner-Kreidl, Sonja: »Moral Philosophy«, in: Luft, Sebastian/Overgaard, Sören (Hg.): *The Routledge Companion to Phenomenology*. London/New York: Routledge 2012, S. 417–428.

⁴ Bei Waldenfels lässt sich allerdings durchaus eine gewisse, neuartige Renaissance einer von Kant inspirierten Gesetzesethik finden. Vgl. insbesondere Waldenfels, Bernhard: »Der blinde Fleck der Moral«, in: ders.: *Deutsch-Französische Gedankengänge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995, S. 409–423; ders.: »Die Stimme des Gesetzes«, in: ders.: *Antwortregister*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007, S. 301–312 und ders.: *Schattenrisse der Moral*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006. Auf den Ansatz von Waldenfels kommen wir im Kapitel über Levinas zurück.

⁵ Vgl. den Forschungsüberblick in Römer, Inga: »Ethik bei Kant und in der Phänomenologie«, in: Römer, Inga (Hg.): *Affektivität und Ethik bei Kant und in der Phänomenologie*. Berlin/Boston: de Gruyter 2014, S. 1–15, hier S. 2f.

Kants *Grundlegung* der Ethik im Ausgang von der Perspektive der Ersten Person Singular reformulieren wollen, wie es etwa bei Christine Korsgaard der Fall ist.⁶ Dass eine philosophische Untersuchung im Ausgang von der Perspektive der Ersten Person Singular aber auch ein Hauptmerkmal phänomenologischer Vorgehensweise ist und die Phänomenologie hier ein interessanter Gesprächspartner sein könnte, um etwa einem gewissen Hang zum Intellektualismus entgegenzuwirken, wurde in der angelsächsischen Auseinandersetzung mit Kant mittlerweile auch durchaus bemerkt. So hat Jeanine Grenberg jüngst eine Untersuchung vorgelegt, in der sie die aus ihrer Sicht bei Kant selbst zu findende Konzentration auf die »gewöhnliche moralische Erfahrung« »phänomenologisch« zu betrachten sucht.⁷ Allerdings kann keineswegs davon die Rede sein, dass hierbei bereits ein angemessenes Verständnis der Phänomenologie zugrunde gelegt wird. Grenberg selbst versteht unter »Phänomenologie« vage eine Konzentration auf subjektive Erfahrungen und Gefühle, ohne dass sie auf die große Tradition der Phänomenologie des zwanzigsten Jahrhunderts eigens eingeht.⁸ Ihr Rezensent Frierson kritisiert zwar dieses Verständnis berechtigterweise als zu naiv, merkt dann jedoch an, dass es im Prinzip fruchtbar sei, das »what-it's-like-to-be-obligated«, an dem Kant selbst interessiert sei, zu untersuchen.⁹ Mit dieser Formulierung aber reproduziert er wiederum ein klassisches Missverständnis der analytischen Tradition, innerhalb derer unter »Phänomenologie« im Ausgang von Thomas Nagels berühmtem Aufsatz »What is it like to be a bat?«¹⁰ oftmals eine Auseinandersetzung mit Qualia verstanden wird. Diese Auffassung aber ist Lichtjahre von dem entfernt, was »Phänomenologie« innerhalb der von Husserl begründeten phänomenologischen Bewegung bedeutet. Alles spricht dafür, dass hier Perspektiven gerade eröffnet werden, die jedoch allererst noch eigens zu erschließen sind.

In umgekehrter Hinsicht kann aber Ähnliches durchaus auch im Ausgang von der phänomenologischen Tradition gesagt werden. Trotz der aktuellen Dominanz von wertethischen und alteritätsethischen Ansätzen war Kants Ethik von Scheler über Heidegger, Sartre und Levinas bis hin zu Waldenfels immer wie-

⁶ Vgl. insbesondere die Grundlegung in Korsgaard, Christine M.: *The Sources of Normativity*. Cambridge u. a.: Cambridge University Press 1996.

⁷ Vgl. Grenberg, Jeanine: *Kant's Defense of Common Moral Experience. A Phenomenological Account*. Cambridge: Cambridge University Press 2013.

⁸ In Grenbergs Literaturverzeichnis findet sich aus der phänomenologischen Tradition ausschließlich Husserl, von dem überdies lediglich die *Ideen I* angeführt werden.

⁹ Vgl. Frierson, Patrick: »Kant's Defense of Common Moral Experience: A Phenomenological Account« (Rezension des gleichnamigen Buches von Jeanine Grenberg), in: <http://ndpr.nd.edu/news/45503-kant-s-defense-of-common-moral-experience-a-phenomenological-account/> (23.10.2014).

¹⁰ Nagel, Thomas: »What is it like to be a bat?«, in: *The Philosophical Review* 83 (1974) 4, S. 435–450.

der ein zentraler Anknüpfungspunkt, von dem sich Phänomenologen nicht nur kritisch abgrenzten, sondern an den sie durchaus auch in unterschiedlichen Hinsichten affirmativ anzuknüpfen suchten. Trotz der Bedenken gegen einen womöglich zu großen Abstraktionsgrad des kantischen Argumentationsganges sahen nicht wenige Phänomenologen, dass seiner Ethik ein nahezu unerreichtes Reflexionsniveau zu eigen war, welches phänomenologische Untersuchungen nicht unterbieten sollten. Zwischen dieser Wertschätzung von Kants Ethik und dem Grade der tatsächlichen Auseinandersetzung mit ihr ist jedoch heute eine gewisse Diskrepanz zu beobachten. Es liegt bisher noch keine Studie vor, die sich vor dem Hintergrund des Standes der heutigen Kant-Forschung eingehend und zusammenhängend mit den einschlägigen phänomenologischen Rezeptionen der kantischen Ethik und ihren jeweiligen Akzentuierungen und Umarbeitungen befasst. Das hat zur Folge, dass der »Kant«, der phänomenologisch kritisiert oder auch affirmiert wird, oftmals ein ganz anderer ist als der Kant der zeitgenössischen Kant-Forschung. Zwar gibt es durchaus einige Untersuchungen, die sich mit Kants Ethik und jeweils einem Autor der phänomenologischen Bewegung auseinandersetzen;¹¹ mit Steven Crowell kann jedoch davon gesprochen werden, dass in Bezug auf Kants Ethik und die Phänomenologie »das Potenzial gegenseitiger Bereicherung bisher noch kaum erschlossen wurde.«¹² Die Auseinandersetzungen mit Kant und der Phänomenologie in Hinblick auf die Frage nach einer Ethik blieben bislang bis zu einem gewissen Grade hinter denen im Bereich der theoretischen Philosophie zurück,¹³ obgleich die grundlegende Bedeutung Kants auch in Hinblick auf ethische Fragen im Grunde in der gesamten Entwicklung der phänomenologischen Bewegung anerkannt wurde.

¹¹ Insbesondere über Kant und Scheler wurde eine Reihe von Untersuchungen angestellt. Wir werden auf die angezeigten Studien in den jeweiligen Kapiteln des zweiten Teiles Bezug nehmen.

¹² Crowell, Steven: »Kant und die Phänomenologie«, übersetzt von Philip Flock, in: Römer, Inga (Hg.): *Affektivität und Ethik bei Kant und in der Phänomenologie*. Berlin/New York: de Gruyter 2014, S. 19–51, hier S. 41.

¹³ Studien, die in erster Linie Kants theoretische Philosophie mit der Phänomenologie in Bezug setzen, sind etwa: Kern, Iso: *Husserl und Kant. Eine Untersuchung zu Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*. Den Haag: Martinus Nijhoff 1964 (= *Phaenomenologica*. Bd. 16); Lohmar, Dieter: *Erfahrung und kategoriales Denken. Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis*. Dordrecht: Kluwer 1998 (= *Phaenomenologica*. Bd. 147); Benoist, Jocelyn: *Kant et les limites de la synthèse. Le sujet sensible*. Paris: PUF 1996; der Großteil der Aufsätze in Kerszberg, Pierre (Hg.): *De Kant à la phénoménologie*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail 2003 (= *revue kairos*. Bd. 22); Rockmore, Tom: *Kant and Phenomenology*. Chicago/London: The University of Chicago Press 2011; Pradelle, Dominique: *Par-delà la révolution copernicienne. Sujet transcendantal et facultés chez Kant et Husserl*. Paris: PUF 2012; ders.: *Généalogie de la raison. Essai sur l'historicité du sujet transcendantal de Kant à Heidegger*. Paris: PUF 2013.

1.2 Methode

Wenn die Phänomenologie aber als fruchtbarer Gesprächspartner in die Debatten um eine kantische oder kantianische Ethik eingebracht werden soll, so muss die Frage nach den methodischen Grundlagen gestellt werden, auf deren Basis ein solches Gespräch überhaupt möglich ist. Wie kann eine phänomenologische Untersuchung mit einer philosophiegeschichtlichen verbunden werden, ohne dass ein äußerlich bleibender Eklektizismus entsteht?

Spätestens seit dem Husserl der *Krisis*-Schrift und seit dem frühen Heidegger ist deutlich, dass eine phänomenologische Untersuchung zwar bei der jemeinigen Erfahrung aus der Perspektive der Ersten Person Singular ansetzt, die Geschichtlichkeit des Denkens dabei jedoch nicht ignorieren darf. Husserl setzt sich im Ausgang von der durch die neuzeitlichen Naturwissenschaften geprägten Weltanschauung eine Rückfrage in die Lebenswelt zum Ziel. Heidegger will hinter der Alltäglichkeit die verborgenen ontologischen Grundstrukturen des Daseins und hinter den Verstellungen der Metaphysikgeschichte die Frage nach dem Sinn von Sein zurückerobern. Beide suchen durch geschichtlich gewachsene Sinnstrukturen hindurch nach einem durch diese Sinnstrukturen zugleich angezeigten und verborgenen Sinn, der der lebendigen, jemeinigen Erfahrung entspringt. Dieser zugleich angezeigte und verborgene Sinn aber wird niemals rein für sich selbst, sondern immer nur in jenem *Spannungsfeld* zwischen *überlieferten Sinnstrukturen* und *jemeiniger Erfahrung* greifbar. Philosophiegeschichtliche Denkkonstellationen jedoch sind *selbst* fein ausgearbeitete überlieferte Sinnstrukturen, die unsere Erfahrung prägen, so dass die Phänomenologie *als solche* das Spannungsverhältnis zwischen jemeiniger Erfahrung und überlieferten Denkkonstellationen zu untersuchen hat. Weil einerseits eine Denkkonstellatation immer auf lebendige Erfahrungen zurückweist und andererseits die jemeinige Erfahrung immer schon eine Erfahrung *mit* Denkkonstellationen ist, die uns aus der Tradition her erreichen, ist die Phänomenologie, mit László Tengelyi gesprochen, der »Ausdruck derjenigen Erfahrung [...], die man mit der Philosophie im Leben macht«. ¹⁴ Wenn das aber so ist, dann kann sich der Phänomenologe als solcher nicht mit der naiven Analyse der jemeinigen Erfahrung begnügen, sondern er muss die seine Erfahrung durchziehenden Denkkonstellationen herausarbeiten, um deren Spannungsverhältnis zur jemeinigen Erfahrung ausdrücklich in den Blick zu nehmen. Nur das »Kontrastverhältnis« zwischen den überlieferten Denkkonstellationen und der jemeinigen Erfahrung ist die Basis für eine phänomeno-

¹⁴ Tengelyi, László: *Erfahrung und Ausdruck. Phänomenologie im Umbruch bei Husserl und seinen Nachfolgern*. Dordrecht: Springer 2007 (= *Phaenomenologica*. Bd. 180), S. 352.

logische Rekonfiguration überlieferter Theorien.¹⁵ Neben dieser von Tengelyi in Anschluss an den späten Merleau-Ponty verwendeten »diakritischen Methode«¹⁶ kann hier an Paul Ricœurs kritisch-hermeneutische Phänomenologie mit ihrem methodischen Prinzip der *voie longue* angeknüpft werden, in Hinblick auf das sich die phänomenologische Untersuchung in einer offenen Dialektik von Zugehörigkeit (*appartenance*) und Distanzierung (*distançiation*) zu bewegen hat, was ihr eine unaufhebbare, jedoch nicht viziöse Zirkelhaftigkeit einschreibt.¹⁷

Diese Auffassung einer nicht nur möglicherweise, sondern sogar *notwendig* auf die Philosophiegeschichte bezogenen Phänomenologie liegt der vorliegenden Arbeit und ihrer Gliederung zugrunde. Der erste Teil strebt eine Rekonstruktion der Hauptzüge von Kants Ethik an, um die Denkkonstellation greifbar zu machen, mit der es eine etwaige Rekonfiguration in phänomenologischer Sicht überhaupt zu tun hat. Dieser Rekonstruktionsversuch orientiert sich einerseits am Stand der heutigen Kant-Forschung und sucht andererseits herauszuarbeiten, bis zu welchem Grade durchaus von einem »phänomenologischen« Vorgehen bei Kant selbst gesprochen werden kann. Der zweite Teil wendet sich der Geschichte der Auseinandersetzungen mit Kant innerhalb der phänomenologischen Bewegung zu, um einerseits aufzuzeigen, wie Kants Ethik von den einzelnen Denkern verstanden wurde, und andererseits herauszuarbeiten, in welcher Weise diese Denker der phänomenologischen Tradition den kantischen Ansatz jeweils zu rekonfigurieren versucht haben. Erst im Spannungsfeld zwischen der Kant-Auffassung der zeitgenössischen Kant-Forschung, den Kant-Rezeptionen der phänomenologischen Tradition, den in der phänomenologischen Tradition entwickelten Rekonfigurationen der kantischen Ethik sowie der lebendigen Erfahrung aus der Perspektive der Ersten Person Singular kann heute systematisch eine kantianische Phänomenologie des Ethischen anvisiert werden. Philosophiegeschichte ohne systematisches Fragen ist ebenso »blind«, wie systematisches Fragen ohne Philosophiegeschichte »leer« bleibt; die notwendige Verflechtung von Philosophiegeschichte und systematischem Fragen gilt auch und gerade für die Phänomenologie, wenn sie nicht hinter ihre Gründungsfiguren zurückfallen und auf ein naives Unterfangen herabsinken will.

¹⁵ Ebd., S. 352.

¹⁶ Tengelyi, László: *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*. Freiburg/München: Alber 2014, S. 301.

¹⁷ Vgl. dazu von der Verfasserin *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*. Dordrecht u. a.: Springer 2010 (= *Phaenomenologica*. Bd. 196), Kapitel 4.1 und zusammengefasst auf S. 512.

1.3 Gang der Untersuchung

1.3.1 Phänomenologische Züge in Kants Ethik

Im ersten Abschnitt der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* findet sich bei Kant mit der Analyse der gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis ein Vorgehen, das in einem weiteren Sinne durchaus mit Tugendhat¹⁸ als eine *Phänomenologie des natürlichen moralischen Bewusstseins* bezeichnet werden könnte. Durch diese »Phänomenologie« findet Kant das in uns immer schon fungierende oberste Gesetz, den kategorischen Imperativ. Er führt aber nicht nur diese »phänomenologische« Analyse durch, sondern er weist auch auf, dass und weshalb das natürliche sittliche Leben des Menschen *von selbst zu einer derartigen Analyse und damit hin zur Moralphilosophie drängt*. Der Grund ist ein Hang dazu, das in uns eigentlich deutlich fungierende Gesetz zu manipulieren, um es entweder zu verleugnen oder unseren Neigungen anzupassen. Im zweiten Abschnitt der *Grundlegung* zeigt Kant, dass der Inhalt des zuvor im Rahmen jener »phänomenologischen« Analyse aufgefundenen kategorischen Imperativs nicht nur das tatsächlich im Menschen fungierende Gesetz ist, sondern vielmehr als Inhalt aus dem bloßen Begriff des kategorischen Imperativs abgeleitet werden kann. Es lässt sich durchaus davon sprechen, dass Kant hier zeigt, inwiefern der *Wesensgehalt*, gewissermaßen im Husserl'schen Sinne des Wortes das *eidos* eines jeden möglichen kategorischen Imperativs, genau in jenem Inhalt besteht, den er im ersten Abschnitt durch »phänomenologische« Analyse des moralischen Bewusstseins als in uns Menschen immer schon fungierend ermittelt hatte.

Kants Deduktionsargumente, in denen es nicht mehr um die Frage nach dem Inhalt des Gesetzes, sondern um die Frage nach der Möglichkeit seiner Geltung geht, laufen auf Kants in der *Kritik der praktischen Vernunft* formulierte Lehre vom Faktum der Vernunft hinaus, in der er die These aufstellt, dass die Geltung des einzig möglichen obersten Gesetzes nur durch die wirkliche, tatsächlich fungierende Bestimmung der Willkür durch reine praktische Vernunft möglich ist. Die Geltung des Gesetzes hängt damit vom *lebendigen Vollzug*, vom Performativen, vom Fungieren einer die Willkür *legislativ bestimmenden* und ihr derart gebietenden reinen praktischen Vernunft ab. Dieser performative Vollzug bekundet sich, wenn er geschieht, im Bewusstsein der Geltung des moralischen Gesetzes. Dieses aber versteht Kant als *ratio cognoscendi* der *Freiheit*, welche als *Autonomie* das Vermögen ist, nach jenem selbstgegebenen Gesetz reiner praktischer Vernunft zu handeln. Der traditionellen Schwierigkeit, diesen Freiheitsbegriff mit dem Gedanken einer auch möglichen freien Annahme der

¹⁸ Vgl. Tugendhat, Ernst: *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993, S. 102.

gesetzeswidrigen obersten Maxime des Bösen zu vereinbaren, suchen wir unter Rückgriff auf den aus der phänomenologischen Bewegung bekannten Begriff des *Ereignisses* zu begegnen: Weil die Entscheidung für oder gegen die Ausübung jenes Vermögens zwar frei genannt, aber nicht selbst unter Bezugnahme auf ein Gesetz begründet werden kann, enthält die Freiheit bereits bei Kant ein unhintergehbare Ereignismoment, das die Zurechenbarkeit jedoch nicht gefährdet.

In Hinblick auf die Frage nach der konkreten Anwendung des obersten Gesetzes erscheint es uns schließlich von herausragender Bedeutung, dass das Gesetz für Kant eine Idee der Vernunft ist und als solche einen *prinzipiellen Überschuss* sogar gegenüber seinem Typus, erst recht jedoch gegenüber den in einem bestimmten Leben konkret erlaubten oder indirekt gebotenen Maximen und gegenüber den diesen Maximen korrespondierenden möglichen Handlungen aufweist. Es gibt damit eine *spannungsvolle Diskrepanz* zwischen dem konkreten ethischen Leben, seinen Handlungsprinzipien und Handlungen einerseits und dem prinzipiell in keinem möglichen endlichen System von Maximen aufgehenden Gesetz reiner praktischer Vernunft andererseits. Logisch versteht Kant Maximen in der Tradition seiner Vorgänger als Obersätze in praktischen Syllogismen, die in einer polysyllogistischen Verschachtelung zueinander stehen; moralpsychologisch scheint er sie als fungierende Willensprinzipien aufzufassen, die in unserem Handeln am Werk sind, dabei jedoch immer wieder neu anhand der empirischen Situationen und mit Hilfe der vom Besonderen zum Allgemeinen gehenden reflektierenden Urteilskraft gemäß dem obersten Gesetz zu ermitteln, zu konkretisieren und zu verändern sind. In diesem Prozess liegt eine *prinzipielle Unabgeschlossenheit*, die in jener unüberwindbaren Diskrepanz zwischen dem Gesetz reiner praktischer Vernunft und den endlichen Situationen unseres Lebens gründet. Kants Ethik ist damit nicht »leer«, sondern impliziert vielmehr der Möglichkeit nach eine *unendliche Fülle inhaltlicher Konkretionen*. Konkrete inhaltliche Pflichten ergeben sich aber jeweils erst im *Zusammenspiel des Vernunftgesetzes mit den Gegebenheiten eines menschlichen Lebens*; wie das möglich ist, zeigt Kant in der Tugendlehre der *Metaphysik der Sitten*, von der insbesondere die Einleitung einen in seiner Wichtigkeit kaum zu unterschätzenden Leitfaden zur so häufig vermissten »Füllung« des formalen Gesetzes liefert, indem sie etwa zeigt, wie Zwecke, die zu haben für den Menschen Pflicht ist, aus dem Zusammenspiel des obersten Gesetzes mit den Bedingungen der menschlichen Konstitution entspringen.

Das konkrete sittliche Leben ist Kant zufolge zudem durch das Gefühl der *Achtung für das Gesetz* geprägt. Wir versuchen zu zeigen, dass und inwiefern die systematischen Schwierigkeiten bei der Interpretation seines Achtungsbegriffes dadurch gelöst werden könnten, dass man Achtung als *Stimmung* versteht, die als solche das gesamte affektive Leben des Menschen durchzieht und jede Situation

im Lichte der Moralität erscheinen lässt, womit ihr zugleich eine Triebfeder- und eine Situationserschließungsfunktion zukäme. Im Abschnitt XII der Einleitung in die Tugendlehre umreißt Kant zudem auf wenigen Seiten seine Auffassung davon, wie sich jenes allgemeine Gefühl der Achtung beim Menschen in moralisch relevanten Situationen konkretisiert. Ihm zufolge gibt es einige, den natürlichen Gemütsanlagen des Menschen zur Moralität entspringende Gefühle, die jeweils gefühlsmäßiger Ausdruck einer impliziten moralischen Beurteilung konkreter gegebener Handlungssituationen darstellen. Diese in jenen Gefühlen zum Ausdruck kommenden Situationsurteile aber glauben wir als wesentliche Merkmale der gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis verstehen zu dürfen, von der Kants Untersuchung im ersten Abschnitt der *Grundlegung* ihren Ausgang nahm. Wenn diese Auslegung zutreffen sollte, dann gäbe es eine Art von *nicht viziöser, hermeneutischer Zirkularität* in Kants Argumentationsgang: Den gefühlsmäßig zugänglichen spontanen Urteilen der gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis, von denen Kant in seiner Untersuchung von 1785 ausgeht, weist er 1797 einen systematischen Ort in seiner Ethik zu; sie sind gleichsam das Erste für uns, aber das Letzte an sich. Kant geht damit von einer Analyse des gewöhnlichen moralischen Bewusstseins aus, findet in ihm den Gesetzesinhalt, zeigt, dass dieser der wesentliche Inhalt eines kategorischen Imperativs ist, legt die Bedingungen seiner Geltung im performativen Fungieren einer reinen praktischen Vernunft dar, weist die Art und den Spielraum seiner prinzipiell un abgeschlossenen Anwendung aus, zeigt die affektive Manifestation spezieller moralischer Urteile auf – und ordnet den zu Beginn aufgefundenen jemeinigen moralischen Erfahrungen des gewöhnlichen moralischen Bewusstseins damit einen systematischen Ort zu.

Kants Gedankengang, so hoffen wir damit zeigen zu können, gründet nicht in »abstrakten« Argumentationen, in denen sich die konkrete ethische Erfahrung nicht wiederzufinden vermag, sondern er beginnt und beendet seinen Gedankengang bei dem natürlichen moralischen Bewusstsein. Es ist überdies gerade Kant, der, ohne in einen Relativismus zu verfallen, der unendlichen und prinzipiellen Offenheit des konkreten ethischen Lebens Rechnung zu tragen vermochte. Und es ist durchaus Kant, der mit der Konzeption der Achtung und den den natürlichen Gemütsanlagen zur Moralität entspringenden Gefühlen eine Theorie des moralischen Gefühls vorgelegt hat, die dieses weder als eine natürliche Neigung zum Guten noch als einen moralischen Sinn für geheimnisvoll bleibende moralische Sachverhalte, aber nichtsdestotrotz als einen Indikator für das Gebotene, Verbotene und Erlaubte versteht.

1.3.2 Das Problem der Intersubjektivität

Wenn aber all dies von Kant selbst schon geleistet wurde, weshalb sich dann nicht mit Kants Ethik begnügen? Aus welchem Grunde könnte so etwas wie eine Erneuerung seiner Grundlegung der Ethik überhaupt nötig sein? Und weshalb sollte es vielversprechend sein, diese ausgerechnet aus der Perspektive der Phänomenologie zu entwickeln? Die Hypothese der vorliegenden Arbeit ist, dass eine derartige Erneuerung deshalb nötig wird, weil Kant das *Problem der Intersubjektivität* auf der fundamentalen Ebene einer Grundlegung der Ethik noch nicht hinreichend berücksichtigen konnte, insofern es erst in der nachkantischen Philosophie aufkam, die *Phänomenologie aber gerade dieses Problem besonders eindringlich in den Mittelpunkt stellt*. Es handelt sich dabei um das Problem, wie im Ausgang vom *konkreten, jemeinigen Selbst* der *andere* und *die anderen* begegnen und welche Konsequenzen sich daraus für eine Ethik ergeben. Insbesondere Husserl, Sartre und Levinas haben sich ausführlich mit dieser Frage befasst und sind auf unterschiedliche Weise der Auffassung, dass das jemeinige Selbst zwar grundlegend mit den anderen in Verbindung steht, gar durch sie wesentlich bestimmt ist, nichtsdestotrotz jedoch vom anderen, wie Husserl an einer berühmten Stelle formuliert, »abgrundtief geschieden«¹⁹ bleibt. Entzugserfahrungen, die diese fundamentale Geschiedenheit bezeugen, müssen aus ihrer Sicht aber bereits bei der Grundlegung der Ethik Berücksichtigung finden.

Diese dem Intersubjektivitätsproblem entspringende Forderung jedoch scheint wiederum ein Gedanke zu sein, den heutige Kantianer und Phänomenologen durchaus teilen. Eine Reihe von Kant-Interpreten hat darauf hingewiesen – und wir werden an den gegebenen Stellen darauf eingehen –, dass Kant nicht eigens begründet, weshalb das ethisch geforderte »Wollen überhaupt« von vornherein notwendig als ein »Wollen für *alle* vernünftigen Wesen« zu verstehen ist sowie weshalb die Notwendigkeit, sich selbst als Zweck an sich zu schätzen, auf die Notwendigkeit führt, auch die anderen als Zwecke an sich zu schätzen. Derartige von Interpreten des zwanzigsten Jahrhunderts aufgedeckte »Begründungslücken« bei Kant entstehen aber nur und genau dann, wenn man das angezeigte Intersubjektivitätsproblem für ein fundamentales hält.

Es soll hier ganz und gar nicht behauptet werden, dass die Phänomenologie die einzige Strömung ist, innerhalb derer Versuche gemacht wurden, Kants Ethik vor dem Hintergrund des Intersubjektivitätsproblems respektive des Gedankens einer genuinen Pluralität der Subjekte zu erneuern. Insbesondere in Deutsch-

¹⁹ Husserl, Edmund: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*, hg. von Iso Kern. Den Haag: Martinus Nijhoff 1973 (= Husserliana. Bd. XV), S. 339.

land und in den USA sind prominente derartige Ansätze vorgelegt worden. In Deutschland entstanden diese vor allem im Umkreis und in der Nachfolge der Frankfurter Schule, wobei an erster Stelle die von Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas entwickelte Diskursethik zu nennen ist.²⁰ Auf von dieser abweichende Weise hat Ernst Tugendhat eine Ethik angestrebt, zu deren wesentlichen Inspirationsquellen Kant gehört.²¹ In den USA sind Erneuerungsversuche der kantischen Ethik insbesondere, allerdings nicht ausschließlich, im Umkreis und in der Nachfolge der von John Rawls angestoßenen Kant-Renaissance aufgekommen. Die grundlegendsten eigenständigen Erneuerungsversuche finden sich wohl bei Christine Korsgaard einerseits und Stephen Darwall andererseits.²² Jene divergierenden zeitgenössischen Ansätze zu einer Erneuerung der kantischen Ethik vor dem Hintergrund des Intersubjektivitätsproblems müssen in der vorliegenden Arbeit unberücksichtigt bleiben. Sie weichen von Kant, voneinander und von den phänomenologischen Ansätzen zu stark ab und sind jeweils in sich selbst zu komplex, um sie gleichsam *en passant* mit behandeln zu können. Wir haben die von uns anvisierte phänomenologische Perspektive andernorts fragmentarisch mit einigen jener alternativen Konzeptionen konfrontiert²³ und hoffen, demnächst eine weitere Studie vorlegen zu können, in der die hier umrissene phänomenologische Perspektive weiter ausgearbeitet und systematisch mit den wichtigsten alternativen zeitgenössischen Positionen zu einer erneuerten kantianischen Ethik in Beziehung gesetzt wird.

Ausgeklammert bleiben müssen hier außerdem der nach Kant bereits bei Fichte präfigurierte Ansatz zu einer Philosophie der Intersubjektivität sowie

²⁰ Vgl. insbesondere Apel, Karl-Otto: »Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft«, in: ders.: *Transformation der Philosophie. Band 2: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973, S. 358–435; ders.: *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990; Habermas, Jürgen: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983; ders.: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991.

²¹ Vgl. vor allem Tugendhat, Ernst: *Vorlesungen über Ethik*, a. a. O.

²² Vgl. das bereits erwähnte Begründungsprogramm in Korsgaard, Christine M.: *The Sources of Normativity*, a. a. O., sowie Darwall, Stephen: *The Second-Person Standpoint. Morality, Respect, and Accountability*. Cambridge, Massachusetts/London, England: Harvard University Press 2006.

²³ Vgl. von der Verfasserin zu Korsgaard »Person und moralische Verbindlichkeit. Ein Dialog zwischen analytischer und phänomenologischer Tradition«, in: Römer, Inga/Wunsch, Matthias (Hg.): *Person: Anthropologische, phänomenologische und analytische Perspektiven*. Münster: mentis 2013, S. 343–362, hier S. 350–361, und zur Diskursethik »Worin gründet ethische Verbindlichkeit? Zur Alternative von diskursethischer und phänomenologischer Begründungsstrategie«, in: *Phänomenologische Forschungen* 2013, hg. von Dieter Lohmar und Dirk Fonfara, S. 237–247. Ansätze zu einem Dialog zwischen phänomenologischer und angelsächsischer neo-kantianischer Tradition finden sich bei Smith, William Hosmer: *The Phenomenology of Moral Normativity*. New York/London: Routledge 2012.

Hegels Philosophie der Anerkennung,²⁴ die bei diversen zeitgenössischen Denkern ihre Spuren hinterlassen und Weiterentwicklungen gefunden haben.²⁵ Des Weiteren können wir auch nicht diejenigen Linien verfolgen, welche von Kant zum weiteren Kontext des Neukantianismus und insbesondere dessen jüdisch inspirierten Perspektiven führen, womit auch Cohen, Natorp, Rosenzweig, Cassirer und Simmel unberücksichtigt bleiben.²⁶ In der vorliegenden Studie konzentrieren wir uns ausschließlich darauf, in der Auseinandersetzung mit Kant, der Kant-Forschung und den phänomenologischen Rezeptionen der kantischen Ethik eine mögliche phänomenologische Perspektive zur Erneuerung der kantischen Ethik vor dem Hintergrund der Intersubjektivitätsproblematik anzuzeigen.

²⁴ Fichte hat in der *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre 1796* (Berlin: de Gruyter 1971) den Gedanken einer für endliche Subjekte nötigen Aufforderung zur Selbsttätigkeit formuliert. Es bleibt allerdings, wie Axel Honneth hervorhebt, eine offene Frage, ob Fichte mit diesem Schritt tatsächlich den »monologischen Rahmen seiner *Wissenschaftslehre*« hin zu einer »intersubjektivistischen Konzeption« verlassen hat, weil es nicht sicher ist, ob die empirische Aufforderung eines endlichen Subjekts von ihm nicht letztlich doch auf ein allgemeines, transzendentes Subjekt zurückgeführt wird. Vgl. Honneth, Axel: »Die transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität (Zweiter Lehrsatz: §3)«, in: Merle, Jean-Christophe (Hg.): *Johann Gottlieb Fichte: Grundlage des Naturrechts*. Berlin: Akademie Verlag 2001 (= *Klassiker Auslegen*. Bd. 24), S. 63–80, hier S. 79. Vgl. zur Frage der Intersubjektivität bei Fichte und Hegel mit Blick auf die Phänomenologie Düsing, Edith: *Intersubjektivität und Selbstbewusstsein. Behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel*. Köln: Verlag für Philosophie Jürgen Dinter 1986. Klaus Düsing hat uns die Frage gestellt, ob auch Fichte und Hegel in ähnlicher Weise phänomenologisch gelesen werden könnten, wie wir es hier mit Kant versucht haben; wir hoffen, diese Frage in zukünftigen Arbeiten weiterverfolgen zu können.

²⁵ Vgl. vor allem Honneth, Axel: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003. Von phänomenologischer Seite aus gibt es bereits einige Versuche, an die Debatte um den Anerkennungsbegriff anzuknüpfen. Vgl. Ricoeur, Paul: *Parcours de la reconnaissance. Trois études*. Paris: Stock 2004 (dt. *Wege der Anerkennung. Erkennen – Wiedererkennen – Anerkanntsein*, übersetzt Ulrike Bokelmann und Barbara Heber-Schärer. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006); Bedorf, Thomas: *Verkennende Anerkennung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2010; Hetzel, Andreas/Quadflieg, Dirk/Salaverria, Heidi (Hg.): *Alterität und Anerkennung*. Baden-Baden: Nomos 2011. Unter den angelsächsischen Weiterführungen der kantischen Ethik ist diejenige von Stephen Darwall von Fichte inspiriert. Vgl. Darwall, Stephen: *The Second-Person Standpoint*, a. a. O.

²⁶ Wir danken Gerald Hartung dafür, uns auf die sowohl historische als auch systematische Bedeutung dieser Linien für den Kontext unserer Studie aufmerksam gemacht zu haben, und hoffen, diese Perspektiven in späteren Arbeiten aufgreifen zu können.

1.3.3 Kants Ethik in der phänomenologischen Bewegung

In welcher Weise aber haben die Denker der phänomenologischen Bewegung Kants Ethik im Ausgang vom jemeinigen Selbst und der Annahme einer genuinen Verschiedenheit der Subjekte zu rekonfigurieren versucht? Die Hypothese, die der vorliegenden Arbeit zugrunde liegt, ist, dass die in der phänomenologischen Tradition angestrebte *Erneuerung von Kants Ethik* weitestgehend in einer *Erneuerung des positiv verstandenen Formalismus* besteht. »Formalismus« ist Kant von Hegel bis Scheler immer wieder vorgeworfen worden und ist so etwas wie ein verbreitetes Schimpfwort für die kantische Ethik. Wenn man Kants »Formalismus« jedoch auf eine Kants eigenen Intentionen angemessenere Weise versteht, als Hegel und Scheler dies getan haben, dann ist er nicht »leer« und führt nicht zu absurden Ergebnissen, sondern vermag vielmehr eine Grundlegung der Ethik zu liefern, die einerseits dem Relativismus widersteht und andererseits nichtsdestotrotz der unendlichen Vielfalt des menschlichen Lebens Rechnung zu tragen vermag. Eine Erneuerung des kantischen Formalismus in einem derartigen, positiven Sinne des Wortes aber ist es, die der Sache nach eine Reihe von Philosophen der phänomenologischen Tradition in kritischer Distanz zum Programm einer materialen Wertethik selbst angestrebt haben. Es handelt sich dabei aus unserer Sicht um Heidegger, Sartre und Levinas.²⁷ Die phänomenologische Tradition von Heidegger bis Levinas wird hier als ein Ringen darum interpretiert, den kantischen Formalismus in der Ethik in jenem positiven Sinne und unter den Bedingungen der Intersubjektivität und radikalen Pluralität phänomenologisch auf neue Grundlagen zu stellen.

Am Anfang allerdings stand die *Formalismuskritik*. Zu Beginn der phänomenologischen Auseinandersetzungen mit Kants Ethik erschien Schelers Buch *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Neben einer problema-

²⁷ Man mag in dieser Auswahl Paul Ricœur vermissen, der in *Soi-même comme un autre* eine von ihm selbst so genannte »kleine Ethik« vorgelegt hat, innerhalb derer er Kant eine durchaus wichtige Rolle zuerkennt. Ricœur, Paul: *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil 1990, Studien 7–9, über Kant Studie 8 (dt. *Das Selbst als ein Anderer*, übersetzt von Jean Greisch in Zusammenarbeit mit Thomas Bedorf und Birgit Schaaff. München: Fink 1996 (= Übergänge. Bd. 26), Studien 7–9, über Kant Studie 8). Der Grund dafür, Ricœur in unserem Zusammenhang nicht zu behandeln, ist, dass sich seine Ethik ihrer Grundausrichtung nach in erster Linie an Aristoteles und Hegel und nicht an Kant orientiert. Kant wird im Mittelteil seiner kleinen Ethik für Ricœur wichtig, weil die primäre ethische Ausrichtung auf das gute Leben der sekundären Prüfung durch Normen nicht entbehren kann, bevor sie in einem dritten Schritt in die Situationsentscheidung einer praktischen Weisheit mündet. Es handelt sich bei Ricœur nicht um eine neue Ausarbeitung des kantischen Formalismus, sondern um eine Ethik des guten Lebens, innerhalb derer dem kantischen Formalismus eine gewisse Funktion eingeräumt wird, die jedoch weder die primäre noch die ultimative ist.

tischen Auslegung des kritisierten kantischen »Formalismus« ist auch Schelers eigenes Programm einer materialen Wertethik mit grundlegenden Schwierigkeiten verbunden. Das Grundproblem dieses Programms scheint in Folgendem zu liegen: Es wird deutlich gesehen, dass Werte nur dann als Grund der Ethik fungieren können, wenn sie mehr sind als bloße Noemata von zufälligen Wertgefühlen und den Status einer unbedingten moralischen Tatsache beanspruchen können; die offenbar unüberwindliche Schwierigkeit besteht aber darin, von dieser formalen Einsicht in die notwendige Unbedingtheit von Werten zu der konkreten Ermittlung materialer Werte mit diesem Status zu gelangen, der schon bei Scheler ausdrücklich der von *a priori* geltenden materialen Werten sein soll. Jeder erfüllte oder wertgenommene konkrete Wert, der »*a priori*« und in diesem Sinne unbedingt zu sein scheint, kann sich einer gewissen Zwielfichtigkeit nicht erwehren, denn jeder derartige Wert steht im Verdacht, eine bloße Projektion von Wünschen zu sein, bestenfalls einem Konservatismus und schlimmstenfalls einer Ideologie Vorschub zu leisten. Trotz dieser grundlegenden Kritik ist das Ergebnis unserer Auseinandersetzung mit den verschiedenen Denkern der Wertethik nicht nur negativ. Die Wertethik hebt im Rahmen des wertethischen Personalismus die ethische Bedeutung der individuellen, gemeinigen Person deutlich in den Vordergrund und entdeckt zudem das Phänomen eines Tragischen im Ethischen, dem systematisch Rechnung zu tragen ist und das in der Tat nicht ohne Weiteres mit dem Hinweis auf Kants Satz *obligationes non colliduntur* abgewiesen werden kann. Die wertethische Auslegung dieser Einsichten jedoch verleiht ihnen angesichts der Grundschwierigkeit mit diesem Programm eine letztlich problematisch bleibende Gestalt.

Es ist Heidegger, dem aus unserer Sicht das Verdienst zukommt, den ersten Schritt in Richtung einer Erneuerung des kantischen Formalismus unternommen zu haben. In kritischer Abgrenzung zur materialen Wertethik strebt Heidegger im Umkreis seines Hauptwerkes *Sein und Zeit* zunächst nach einer phänomenologisch radikalisierten Neuformulierung des Formalismus, die diesen nicht als einen Formalismus reiner praktischer Vernunft, sondern als einen *Formalismus des gemeinigen Selbst* versteht. Dieser Formalismus des gemeinigen Selbst, der nach Heideggers Selbstverständnis in *Sein und Zeit* eine existenziale Grundlegung einer möglichen Ethik darstellt, eröffnet die Perspektive einer formalistisch gefassten phänomenologischen Ethik im Ausgang vom gemeinigen individuellen Dasein, das dieses nicht von vornherein schon mit einer fungierenden reinen praktischen Vernunft ausgestattet sieht. Heidegger scheitert jedoch daran, diese eröffnete Perspektive einer Ethik der gemeinigen Eigentlichkeit in Hinblick auf die Dimension des Mitseins auf eine überzeugende Weise auszuarbeiten. Das Ergebnis ist eine fundamentale Spannung in *Sein und Zeit*, eine *Aporie des Mitseins*, die darin besteht, dass Heidegger einerseits die Daseine in der Eigentlichkeit als exis-

tenzial radikal vereinzelt auffasst, dann jedoch von einer Verschmelzung ihrer eigentlichen Entwürfe zu einem gemeinsamen Geschick ausgeht. Diese Aporie des Mitseins hat bei späteren Denkern eine Reihe von Anknüpfungsversuchen an Heidegger hervorgebracht, die den Gedanken einer existenzialen Vereinzelnung im Formalismus des jemeinigen Selbst mit Figuren der Alterität, der Intersubjektivität und der intersubjektiv fundierten Vernunft zu verknüpfen suchen, um Heideggers aporetischen Kurzschluss von der jemeinigen Eigentlichkeit auf das gemeinsame Geschick zu vermeiden. Bei Heidegger selbst bleibt eine tragfähige Perspektive auf eine Ethik des Mitseins im Ausgang vom Formalismus des jemeinigen Selbst jedoch sowohl in *Sein und Zeit* als auch in späteren Schriften ein Desiderat. In der metaphysischen Periode vom Ende der 1920er Jahre gibt Heidegger die frühere Perspektive des Entwurfes eines jemeinigen, ganz auf sich selbst zurückgeworfenen Daseins zugunsten der Perspektive eines metaphysischen Entwurfes des Menschen überhaupt auf und verschmilzt damit die individuellen eigentlichen Entwürfe zu einem metaphysischen Entwurf des Menschen. Zusammen mit der Aufhebung des Unterschieds von theoretischer und praktischer Vernunft im Rahmen seiner uminterpretierenden Auslegungen aus dem *Kantbuch* führt diese Konzeption auf eine *Ethik der Metaphysik*, in der der Mensch als solcher dazu aufgerufen ist, sein metaphysisches Wesen auszubilden und im Ausgang von einem metaphysischen Entwurf so auf das Seiende einzugehen, dass sich das Seiende in seinem An-sich zeigen kann und sein gelassen wird. Diese Ethik der Metaphysik vertieft Heidegger wiederum später im Zuge seines seinsgeschichtlichen Denkens zu einem *Ethos des Denkens*, in dem sich der Mensch das *Maß vom Sein zuweisen* lässt. Mit dieser Auffassung aber scheint Heidegger die Ethik beziehungsweise das Ethos vollends an das Geschichtliche des Seinsgeschicks auszuliefern, ohne die Möglichkeit einer kritischen Distanznahme von dem je geschichtlich sich Schickenden einzuräumen. Trotz der Schwierigkeiten, die bereits bei dem frühen Ansatz aufkamen, und trotz dieser späteren Wege, die in Hinblick auf die Frage nach dem Ethischen wohl doch als Irrwege bezeichnet werden müssen, bleibt es aus unserer Sicht Heideggers Verdienst, den ersten Schritt zu einer Erneuerung des kantischen Formalismus in der Ethik getan sowie die Phänomenologie von den Bahnen einer Wertethik weg und hin zur Arbeit am Formalismus gelenkt zu haben.

Es ist Sartre, von dem gesagt werden kann, er habe das Problem gleichsam dort wieder aufgenommen, wo es beim frühen Heidegger liegen geblieben war. Auch Sartre geht vom jemeinigen Selbst aus. Er fasst dieses jedoch als *radikale individuelle Freiheit* und als *Begehren* auf, hält durchgehend an dem Grundproblem der *Intersubjektivität* und damit der fundamentalen Geschiedenheit der Einzelnen fest, und er verfolgt die Frage nach einer *Ethik* auf eine *eigenständige*, von der Ontologie abgelöste Weise. In seinem ersten, 1943 unter deutscher Besat-

zung erschienenen Hauptwerk *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* entwickelt er am Rande der ontologischen Betrachtungen zunächst die Perspektive einer *Ethik des authentischen jemeinigen Begehrens*, die als ein *Formalismus der individuellen Freiheit als authentisches Begehren* verstanden werden kann. Obgleich Sartre bereits in *L'être et le néant* auch eine intersubjektive Ethik wechselseitiger Anerkennung der Freiheiten und ihres Begehrens anvisiert, bleibt diese Perspektive im Ausgang von den ontologischen Grundlagen jenes ersten Hauptwerkes rätselhaft, insofern die *Intersubjektivität* des Für-andere-Seins dort ausschließlich als *Kampf* der Freiheiten und ihres Begehrens aufgefasst wird. In Spannung zu diesem Konfliktmodell der Intersubjektivität stehen auch die Ausführungen aus dem 1945 gehaltenen Vortrag »Der Existentialismus ist ein Humanismus«, in dem Sartre eine deutlich kantianisch anmutende Perspektive auf eine Ethik entwickelt. Mithilfe der 1947/48 verfassten Notizhefte *Cahiers pour une morale* lässt sich jedoch zeigen, in welcher Weise Sartre seine Intersubjektivitätstheorie so weiterentwickelt, dass sie die im Vortrag angedeutete kantianische Gestalt einer Ethik durchaus zulässt. Die im Vortrag skizzierte Perspektive einer formalistischen Moral wechselseitiger Anerkennung der individuellen Freiheiten und ihres Begehrens wird in den *Cahiers* so konkretisiert, dass die Konzeption einer wechselseitigen Anerkennung über den *Ausdruck* der Freiheiten und ihres Begehrens aufscheint, ein Ausdruck, der von Sartre nach dem Modell des *Werkes* verstanden wird. In einer derartigen intersubjektiven Werkbeziehung gibt es im Unterschied zu dem Konfliktmodell des ersten Hauptwerkes ein intersubjektiv strukturiertes Begehren ohne Entfremdung, ein Begehren, das über den verstandenen Ausdruck der anderen Freiheit deren Zwecke unmittelbar übernimmt und allererst einen auf eine etwaige Freiheitseinschränkung bezogenen Grund benötigt, diese Übernahme zurückzuweisen. Sartres Auffassung des Begehrens löst sich nun auch von dem Wertbegriff, dem im Hauptwerk noch eine zentrale Funktion zukam, wenngleich der Wertbegriff wegen seiner intrinsischen Entfremdungstendenz schon dort in Frage gestellt wurde. Im Ausgang von den *Cahiers* wird derart ein *Formalismus des authentischen Begehrens individueller Freiheiten* sichtbar, der auch die *intersubjektive* Dimension des Ethischen zu berücksichtigen vermag. Aus unserer Sicht ist dies diejenige Perspektive, von der Sartre auch in seiner »realistischen« Phase nicht vollends ablässt und zu der er am Ende seines Lebens zurückkehrt. In dem späten Interview mit Benny Lévy sehen wir im Unterschied zu Bernard-Henry Lévy keinen »levinasianischen« Sartre, sondern vielmehr einen Sartre, der sich inhaltlich auf seine Versuche aus den *Cahiers* rückbesinnt. Sartres ethischer Formalismus des authentischen Begehrens individueller Freiheiten ist jedoch in letzter Instanz in einem bestimmten Sinne eher *cartesianisch* als kantianisch. Indem Sartre Descartes' voluntaristisch gefasste göttliche Freiheit dem einzelnen Menschen zuschreibt, macht er alles

von der individuellen Freiheit des Einzelnen abhängig. Dies hat zwei wesentliche Konsequenzen für seine Reflexionen zur Ethik. Zum einen fasst er die individuelle Freiheit derart absolut, dass es – im Unterschied zu Heideggers hereinbrechendem Gewissensruf zum eigentlichen Selbsteinkönnen – *keinen Aufruf zur Authentizität* gibt und geben kann. Weil aber das Gebot, das eigene Begehren in authentischer Weise zu verfolgen und sich dabei zu Anderen in Form der Werkbeziehung konkreter Anerkennung zu verhalten, von der Urwahl einer authentischen Existenzweise abhängt, wird jenes Gebot zu einem bloß *hypothetischen*. Zum anderen impliziert diese Auffassung, dass das Gebot, den Anderen in Form der Werkbeziehung anerkennen zu sollen, aus meiner Urwahl der Authentizität folgt, womit die Verantwortung für den Anderen zu einer *erweiterten Selbstverantwortung* wird. Diese erweiterte Selbstverantwortung aber neigt zu einer gewissen Überbewertung moralischer Selbstachtung, der die Tendenz zu einem moralischen Eigendünkel nicht ganz abgesprochen werden kann. Sartres Formalismus des Begehrens individueller Freiheiten ist ein *cartesisch inspirierter, intersubjektiver, humanistischer Voluntarismus ohne reine praktische Vernunft*, in dem das Ethische von der jemeinigen Urwahl der Authentizität abhängt.

Es ist Levinas, in dessen spätem Denken wir die tiefgreifendste phänomenologische Erneuerung des kantischen Formalismus erblicken. Nachdem er Kant gegenüber zunächst eine vorwiegend kritische Haltung eingenommen hatte, entdeckt Levinas zu Beginn der 1970er Jahre in Kants praktischer Philosophie einen unmittelbaren Vorläufer seines eigenen Denkens: In Kants reiner praktischer Vernunft und ihrem Primat erkennt er eine Figur des »Jenseits des Seins«, eines ethisch bedeutenden, vernünftig zu nennenden Sinnes jenseits des Seins, der alle endlichen Ordnungen grundlegend übersteigt und infiltriert. Wenn man Levinas' wenige Ausführungen über Kants praktische Philosophie aber zum Leitfaden der Interpretation seiner Phänomenologie des Ethischen nimmt, so wird deutlich, dass und inwiefern diese als phänomenologische Umarbeitung des kantischen Formalismus verstanden werden kann. Levinas' Ansatz erscheint dann nicht als eine theologisierende, heteronome, irrationale Ethik, die zu einem Hyperaltruismus und einer Opferethik tendiert, sondern als eine phänomenologische Vertiefung der kantischen Ethik reiner praktischer Vernunft, die ihren Ausgang beim jemeinigen Selbst nimmt und das Problem der Intersubjektivität auf grundlegender Ebene berücksichtigt. In seinem Spätwerk versteht Levinas das *Selbst über eine von ihm so genannte an-archische Vernunft, die durch den unvordenklichen Anspruch des Anderen immer schon als ein für das Selbst konstitutives Moment gestiftet wurde und im das bloße Bedürfnis überschreitenden Begehren des Selbst verankert ist*. Das Begehren einer derart neu formulierten reinen praktischen Vernunft stellt ein das Sein hin zur *Dimension ethischen Bedeutens* überschreitendes *dés-inter-esse-ment* dar, das Levinas in Kants *intérêt désintéressé* der reinen prak-

tischen Vernunft vorgeprägt sieht und das er selbst als ein *Begehren des Unendlichen* fasst. Die derart im Begehren verankerte reine praktische Vernunft differenziert sich Levinas zufolge in einem unaufhebbaren *Spannungsfeld zwischen Anspruch des Anderen und Anspruch des Dritten*, wobei wir – im Rahmen einer Auseinandersetzung mit einschlägigen Levinas-Rezeptionen – die *Illeität* als jene *Dimension ethischer Bedeutsamkeit* und damit als Levinas' Umarbeitung des Gedankens einer reinen praktischen Vernunft interpretieren, innerhalb derer sich die im konkreten ethischen Leben unaufhebbare Spannung zwischen Anspruch des Anderen und Anspruch des Dritten in einer permanenten doppelten wechselseitigen Störung manifestiert. Diese Levinas'sche Umarbeitung des kantischen Gedankens einer reinen praktischen Vernunft impliziert gegenüber Kant eine *Akzentverschiebung weg vom Gesetzesgedanken und hin zum Unendlichen*, wobei letzteres Moment Kant allerdings keineswegs fremd ist. Wenn Levinas die reine praktische Vernunft als im Begehren des Unendlichen verankert auffasst, dann knüpft er damit an *Kants Gedanken an, dass ein oberes Begehrungsvermögen, das diesen Namen verdient, durch die das Endliche der reinen Anschauungsformen von Raum und Zeit überschreitende, praktisch werdende reine Vernunft bestimmt* sei. Aus unserer Sicht gelingt damit innerhalb der phänomenologischen Bewegung erst Levinas der erste Schritt in Richtung einer Grundlegung zu einer phänomenologischen Erneuerung des kantischen Formalismus im Ausgang vom jemeinigen Selbst und unter Berücksichtigung des Problems der Intersubjektivität, weil erst bei Levinas die im Begehren des Selbst immer schon verankerte Verantwortung zu einer Verantwortung für den Anderen wird, die einerseits nicht als Verlängerung einer Selbstverantwortung erscheint und die andererseits das Moment einer spezifisch ethischen, ihrerseits neuartig konzipierten reinen praktischen Vernunft bewahrt. Sichtbar wird derart die Perspektive einer phänomenologischen *Ethik des Begehrens der reinen praktischen Vernunft*. Der Genitiv ist hierbei weder im Sinne eines *genitivus subjectivus* noch im Sinne eines *genitivus objectivus* zu verstehen, denn weder ist die reine praktische Vernunft selbst das Subjekt des Begehrens, noch ist sie das Objekt des Begehrens. Es handelt sich bei dem im Titel vorliegender Arbeit gebrauchten Ausdruck vielmehr um ein *durch reine praktische Vernunft bestimmtes Begehren*. Die drei als Motto vorangestellten Zitate kündigen den Bogen der gesamten Untersuchung an, an deren Ende bei Levinas eine neuartige, phänomenologische Gestalt dieser kantischen Figur aufgezeigt wird. Im Unterschied zu Kant zählt Levinas das Fungieren jener reinen praktischen Vernunft jedoch nicht mehr zu den natürlichen Anlagen des Guten im Menschen, sondern sieht das Prekäre ihres Stiftungsereignisses, das im Zeitalter des Nihilismus zu schillern scheint und vom Ausbleiben beziehungsweise Verschwinden stets bedroht ist. Dass es das Ethische überhaupt gibt, hängt für Levinas wie für Kant vom *performativen Vollzug* einer fungierenden reinen prak-

tischen Vernunft ab, die niemandem andemonstriert werden kann, der sie nicht in seiner jemeinigen Erfahrung auszumachen vermag.

Mancher Kantianer wird womöglich die Untersuchungen des ersten Teiles tendenziös finden, weil Kant hier gewissermaßen als ein Phänomenologe *avant la lettre* dargestellt wird. So manchem Phänomenologen wiederum dürfte es voreingenommen erscheinen, jene im zweiten Teil erörterten Denker größtenteils als phänomenologische Kantianer aufzufassen. Wir hoffen jedoch, dass die in dieser Studie gewiss zu findende Einseitigkeit eine ist, durch die sowohl Kant als auch die Phänomenologie des zwanzigsten Jahrhunderts in Bezug auf die Frage nach einer Ethik in einem neuen und vielleicht attraktiveren Licht erscheinen.

2. Kants Ethik

2.1 *Die Suche nach dem Inhalt des Gesetzes:*

Wie lautet das Gesetz?

2.1.1 Die Analyse der gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis in der Grundlegung als Phänomenologie des moralischen Bewusstseins

Es hat etwas höchst Merkwürdiges auf sich mit der im Jahre 1785 erschienenen *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Diese Schrift ist eines der am meisten rezipierten Werke der Philosophiegeschichte, sie wird bis heute oft als die wichtigste Schrift Kants zur Ethik behandelt – und doch ist sie eine Schrift, die gleichsam aus dem System der kritischen Werke Kants herausfällt. Innerhalb der kritischen Systematik enthalten die *Kritik der praktischen Vernunft*, die Tugendlehre der *Metaphysik der Sitten* sowie die *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in gewissem Sinne auch die in wesentlichen Zügen anthropologisch grundgelegte *Religionsschrift* die umfassende Entwicklung einer kritischen Ethik in Bezug auf den Menschen. Die *Grundlegung* hingegen ist das erste veröffentlichte Werk, in dem Kant sich *ausschließlich* mit moralphilosophischen Fragen befasst, und er tut dies auch bereits weitestgehend auf kritischem Niveau; nichtsdestotrotz ist diese Schrift ein äußerst heterogenes und über die Maßen komprimiertes Werk, in dem Kant erstens im großen Bogen die Thematik einer Kritik, hier noch der *reinen* praktischen Vernunft, einer Metaphysik der Sitten, sogar noch einer Anthropologie anschnidet, zweitens zugleich pädagogische Ambitionen hat und daher allgemeinverständlich zu schreiben sucht sowie drittens auch noch einen kritischen Kommentar zu Ciceros *De officiis* und Garves Kommentar dazu entwickelt, ohne dass er dies ausdrücklich sagt.¹ Die Verflechtung dieser drei Ambitionen Kants

¹ Klaus Reich zufolge war es der Platonismus in der Gestalt, in der Kant ihn aus Mendelssohns Buch *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele* kennengelernt hatte, welcher Kants Bruch mit seiner früheren, von ihm selbst rückblickend und abschätzig als »Epikureismus« bezeichneten Moralphilosophie bewirkte; aus der Perspektive eines derartigen Platonismus habe Kant sich dann in der *Grundlegung* an der kurze Zeit zuvor von ihm gelesenen Schrift *De officiis* von Cicero abgearbeitet, ein Klassiker der stoischen Tradition, der auf der verloren gegangenen Abhandlung des Panaitios von Rhodos *Peri tou kathekontos* basiert und von Garve übersetzt und kommentiert worden war. Vgl. Reich, Klaus: »Kant und die Ethik der Griechen«, in: Reich, Klaus: *Gesammelte Schriften*, mit Einleitung und Annotationen aus dem Nachlass hg. von Manfred Baum, Udo Rameil, Klaus Reisinger und Gertrud Scholz. Hamburg: Meiner 2001, S. 113–146. Reich zitiert einen Briefwechsel zwischen Hamann und Herder aus dem Jahr 1784, in

ist dafür verantwortlich, dass die *Grundlegung* oberflächlich gesehen zwar verständlicher erscheint als die späteren, systematischen Werke, tatsächlich jedoch wohl schwieriger und jedenfalls außerordentlich irreführend ist.²

Trotz dieses problematischen Status der *Grundlegung* wollen wir unsere Auseinandersetzung mit Kants Ethik bei ihr beginnen, weil Kants pädagogische Ambitionen sowie seine Auseinandersetzung mit Garves Cicero ihn in dieser Schrift dazu geführt haben, das kritische Problem einer Grundlegung der Ethik im Ausgang von einer Analyse der »gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis« zu behandeln. Mit Tugendhat ließe sich diesbezüglich aber durchaus auch von einer »Phänomenologie des natürlichen moralischen Bewußtseins«³ sprechen. Aus phänomenologischer Sicht darf es vielleicht trotz aller Schwierigkeiten mit der Schrift von 1785 als ein historischer Glücksfall bezeichnet werden, dass Kant sich in jener Zeit aufgrund von besonderen, seiner Systematik eigentlich äußerlichen Gesichtspunkten dazu veranlasst sah, eine der Phänomenologie nahe stehende Vorgehensweise zu verfolgen, die in den späteren Schriften so nicht mehr wiederkehrt.

Kant beginnt seine Untersuchung in der *Grundlegung* mit einer Analyse des in der gemeinen moralischen Praxis immer schon als Leitfaden fungierenden Gesetzes. In der Vorrede zur *Kritik der praktischen Vernunft* schreibt er in einer Anmerkung, ein Rezensent habe ihm vorgeworfen, dass in der *Grundlegung* »kein neues Princip der Moralität, sondern nur eine neue Formel aufgestellt worden« sei.⁴ Kants Antwort ist, dass dieser Rezensent »es besser getroffen« habe, »als er wohl selbst gemeint haben mag«,⁵ denn der Philosoph könne und solle überhaupt keine Ethik erfinden. Er habe sich vielmehr an dem in der gemei-

dem Hamann schreibt, »Kant soll an einer Antikritik – doch er weiß den Titel selbst noch nicht – über Garvens Cicero arbeiten«. Zitiert bei Reich, Klaus: »Kant und die Ethik der Griechen«, a. a. O., S.130.

² Wie sich diese drei Ambitionen in der *Grundlegung* verflochten, habe ich näher zu zeigen versucht in »Die Formeln des kategorischen Imperativs in der *Grundlegung*. Eine Kritik der Interpretation von Klaus Reich und Julius Ebbinghaus«, in: Egger, Mario (Hg.): *Philosophieren nach Kant. Neue Wege zum Verständnis von Kants Transzendental- und Moralphilosophie*. New York/Boston: de Gruyter 2014, S. 191–209.

³ Tugendhat, Ernst: *Vorlesungen über Ethik*, a. a. O., S.102. Claude Piché spricht davon, dass Kant in seinen Hauptschriften zur praktischen Philosophie eine »Phänomenologie der moralischen Erfahrung« verfolgt, die der von ihm selbst so bezeichneten »Phänomenologie« aus dem vierten Hauptstück der *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft* analog sei (vgl. MAN, AA 4: 477.11–13), wo der Ausdruck eine Methode zur Herausarbeitung des *a priori* in der phänomenalen Erfahrung bezeichne. Vgl. Piché, Claude: »La phénoménologie de l'expérience morale chez Kant«, in: Kerszberg, Pierre (Hg.): *De Kant à la phénoménologie*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail 2003 (= revue *kairos*. Bd. 22), S.123–150, hier S.124f.

⁴ Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft*, KpV, AA 5: 8.29–31.

⁵ KpV, AA 5: 8.28–29.

nen Menschenvernunft anzutreffenden »Compass«⁶ zu orientieren und dessen gebrauchtes, aber nicht abge sondert gedachtes Prinzip zu ermitteln. Kants Frage ist also: An welchem Prinzip beziehungsweise Gesetz orientiert sich unsere moralische Praxis *de facto* immer schon, auch wenn wir uns dieses Prinzip bisher noch nicht deutlich vor Augen gestellt haben? Erfragt ist dabei nicht das Prinzip, das wir in unserer moralischen Praxis tatsächlich *befolgen*, sondern dasjenige Prinzip, welches wir in unserer moralischen Praxis faktisch immer schon *als verbindlich anerkannt* haben, unabhängig davon ob wir es auch befolgen oder nicht. Analysiert werden nicht die in der Lebenswelt faktisch realisierten Fälle sittlich guten Handelns,⁷ sondern analysiert wird ein sich an uns richtender und von uns akzeptierter sittlicher Anspruch. Das »Phänomen« des fungierenden Gesetzes in der moralischen Praxis ist das *faktische Fungieren eines als verbindlich bewussten Sollensanspruches* und nicht das faktische Vorkommen sittlich guter Handlungen.

Diese Analyse des fungierenden Kompasses der gemeinen Menschenvernunft kann jedoch Kant zufolge allenfalls auf ein Prinzip führen, dass *de facto* von den Menschen anerkannt wird. Es ist damit noch nicht die Frage beantwortet, ob es auch *zu Recht* als geltend anerkannt wird. In der *Kritik der reinen Vernunft* unterscheidet Kant zu Beginn des Deduktionskapitels unter Berufung auf »[d]ie Rechtslehrer [...] die Frage über das, was Rechtens ist (quid iuris), von der, die die Thatsache angeht (quid facti)«.⁸ Eine derartige Unterscheidung müsse auch in der Ethik berücksichtigt werden: Über den Aufweis der faktischen Geltung eines Prinzips hinaus seien die Bedingungen der Möglichkeit seiner rechtmäßigen Geltung gesondert nachzuweisen. In der Vorrede zur *Grundlegung* formuliert Kant in diesem doppelten Sinne das Ziel der »Aufsuchung und Festsetzung des obersten Princips der Moralität«.⁹ Die ›Aufsuchung‹ verweist auf das Auffinden des Inhalts des faktisch unter den Menschen fungierenden Prinzips der Moralität; die ›Festsetzung‹ hat die Möglichkeitsbedingungen der rechtmäßigen Geltung beziehungsweise der Verbindlichkeit dieses fungierenden Prinzips aufzuweisen.¹⁰

⁶ Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, GMS, AA 4: 404.1.

⁷ Ohnehin ist es laut Kant gar »schlechterdings unmöglich, durch Erfahrung einen einzigen Fall mit völliger Gewißheit auszumachen« (GMS, AA 4: 407.1–2), in dem wahrhaft sittlich gut gehandelt wurde.

⁸ Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, KrV, AA 3: 99.15–17 (B 116).

⁹ GMS, AA 4: 392.3–4.

¹⁰ In der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* unterscheidet Kant eine metaphysische Deduktion von einer transzendentalen Deduktion. Vgl. KrV, AA 3: 124.14–18 (B 159). Während die erste die Entdeckung und Bestimmung der Kategorien bezeichnet, geht es in der zweiten um den Nachweis der Gültigkeit der Kategorien für jede mögliche Erfahrung von Gegenständen. Diese Unterscheidung lässt sich Beck zufolge auf Kants praktische Philosophie über-

In einem einzigen Satz erwähnt Kant in der Vorrede auch die »Methode«, die seines Erachtens »die schicklichste sei, wenn man vom gemeinen Erkenntnis zur Bestimmung des obersten Princips desselben analytisch und wiederum zurück von der Prüfung dieses Princips und den Quellen desselben zum gemeinen Erkenntnis, darin sein Gebrauch angetroffen wird, synthetisch den Weg nehmen will«. ¹¹ Dieser Satz kann als ein Hinweis darauf verstanden werden, dass Kant in der *Grundlegung* eine analytische, regressive und eine synthetische, progressive Methode verwendet, ¹² wobei erstere die Analyse der gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis hin zum faktisch in ihr fungierenden Prinzip bezeichnet, während letztere den Ausweis der Möglichkeitsbedingungen der Geltung jenes obersten Prinzips meint. Für eine derartige Interpretation gibt es weitere Anhaltspunkte am Ende des zweiten Abschnitts, wenn Kant dort schreibt: »Die-

tragen, wengleich Kant diese Terminologie dort nicht gebraucht. Eine metaphysische Deduktion würde demnach das Gesetz ausfindig machen, während eine transzendente Deduktion seine Gültigkeit nachwies. Vgl. Beck, Lewis White: *Kants »Kritik der praktischen Vernunft«*. *Ein Kommentar*, übersetzt von Karl-Heinz Ilting. München: Fink 1974, S. 109f. Sowohl Paton als auch Allison verstehen schon die Deduktion der *Grundlegung* als eine derartige transzendente Deduktion. Vgl. Paton, H.J.: *Der kategorische Imperativ. Eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie*. Berlin: de Gruyter 1962, S. 250f.; Allison, Henry E.: *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge u.a.: Cambridge University Press 1990, S. 279, Anmerkung 1. Brandt hingegen verweist darauf, dass Kant »das Wort ›transzendental‹ nicht in der Grundlegung« benutzt, und er hebt hervor, »daß Kant selbst sich« im Zusammenhang der praktischen Fragestellung »strikt jeder Einmischung in die transzendentalphilosophische Problemstellung enthält«. Brandt, Reinhard: »Der Zirkel im dritten Abschnitt von Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«, in: Oberer, Hariolf/Seel, Gerhard (Hg.): *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*. Würzburg: Königshausen & Neumann 1988, S. 169–191, hier S. 183 und 183, Fußnote 14. Trotz zahlreicher bedeutsamer Analogien zwischen den Grundlagen der theoretischen und der praktischen Philosophie zählt Kant selbst in der Tat die Moralphilosophie in der *Kritik der reinen Vernunft* ausdrücklich *nicht* zur Transzendentalphilosophie, weil sie nicht ohne Bezug auf Empirie formuliert werden kann: »Daher, obzwar die obersten Grundsätze der Moralität, und die Grundbegriffe derselben, Erkenntnisse a priori sind, so gehören sie doch nicht in die Transcendental-Philosophie, weil sie die Begriffe der Lust und Unlust, der Begierden und Neigungen etc., die insgesamt empirischen Ursprungs sind, zwar selbst nicht zum Grunde ihrer Vorschriften legen, aber doch im Begriffe der Pflicht als Hinderniß, das überwunden, oder als Anreiz, der nicht zum Bewegungsgrunde gemacht werden soll, nothwendig in die Abfassung des Systems der reinen Sittlichkeit mit hineinziehen müssen. Daher ist die Transcendental-Philosophie eine Weltweisheit der reinen, bloß spekulativen Vernunft. Denn alles Praktische, sofern es Triebfedern enthält, bezieht sich auf Gefühle, welche zu empirischen Erkenntnisquellen gehören.« KrV, AA 3: 45.21–32 (B 28f.) Dass sämtliche Triebfedern zur Empirie gehören, gilt zwar seit der Einführung der Lehre von der Achtung in der *Grundlegung* nicht mehr; dass die Pflicht nicht ohne der Moralität widerstreitende, empirische Neigungen gedacht werden kann, ist hingegen auch noch für die späteren Schriften zutreffend.

¹¹ GMS, AA 4: 392.17–22.

¹² Vgl. zu den Ausdrücken »regressiv« und »progressiv« Paton, H.J.: *Der kategorische Imperativ*, a. a. O., S. 12f.

ser Abschnitt war also eben so, wie der erste bloß analytisch.«¹³ Wolle man allerdings sichergehen, dass die »Sittlichkeit kein Hirngespinnst sei«, so müsse man zu einem »möglichen synthetischen Gebrauch der reinen praktischen Vernunft« vordringen, der erst im dritten Abschnitt Erörterung fände.¹⁴ Die ersten beiden Abschnitte folgen, so lässt sich auf der Basis dieser Bemerkungen Kants sagen, einer analytischen, der dritte Abschnitt einer synthetischen Methode.¹⁵ Weitere Unterstützung erfährt diese Interpretation durch den Umstand, dass Kant in den zwei Jahre vor der *Grundlegung* erschienenen *Prolegomena* ausdrücklich von einer analytischen und synthetischen Methode spricht: »Analytische Methode, sofern sie der synthetischen entgegengesetzt ist, ist ganz was anderes als ein Inbegriff analytischer Sätze: sie bedeutet nur, daß man von dem, was gesucht wird, als ob es gegeben sei, ausgeht und zu den Bedingungen aufsteigt, unter denen es allein möglich.«¹⁶

Allerdings gibt es noch einen anderen methodischen Gesichtspunkt, der an derselben Textstelle von Kant eingebracht wird: die Einteilung der Schrift und ihr Verfahren der Übergänge.¹⁷ Um diesen weiteren Aspekt terminologisch von dem zuerst genannten zu unterscheiden, werden wir im Folgenden von der von Kant verwendeten analytischen und synthetischen »Methode« sprechen, während wir den Ausdruck »Verfahren« für die Strategie der Einteilung und der Übergänge der *Grundlegung* verwenden. Kants in der Vorrede zur *Grundlegung* angezeigtes Verfahren besteht im Konkreten darin, im ersten Abschnitt von der gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis zur philosophischen, im zweiten Abschnitt von der populären Moralphilosophie zur Metaphysik der Sitten und im dritten Abschnitt

¹³ GMS, AA 4: 445.7–8.

¹⁴ GMS, AA 4: 445.8,11–12.

¹⁵ Tugendhat versteht den zweiten Abschnitt bereits als synthetisch, »weil er wirklich von etwas Prinzipiellem, das gleichwohl für das gewöhnliche moralische Bewußtsein nicht auf der Hand liegt, sondern einer philosophischen Einsicht und Unterscheidung bedarf, ausgeht«. Tugendhat, Ernst: *Vorlesungen über Ethik*, a. a. O., S. 102. Dies scheint jedoch sowohl sachlich als auch angesichts der zitierten Formulierungen Kants am Ende des zweiten Abschnittes nicht haltbar zu sein.

¹⁶ Kant, Immanuel: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*, Prol, AA 4: 276.28–32.

¹⁷ Schönecker und Wood vertreten die – von unserer abweichende – Auffassung, dass sich Kant bereits mit dem Ausdruck »Methode« auf die Einteilung der *Grundlegung* und ihr Verfahren der Übergänge bezieht und es daher keineswegs Kants »Methode« sei, die von ihm am Ende der Vorrede als einerseits »analytisch« und andererseits »synthetisch« bezeichnet wird. Vgl. Schönecker, Dieter/Wood, Allen W.: *Kants »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«*. Ein einführender Kommentar. Paderborn u. a.: Schöningh 32007, S. 16. Vgl. auch Kraft, Bernd/Schönecker, Dieter: »Einleitung«, in: Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, hg. von Bernd Kraft und Dieter Schönecker. Hamburg: Meiner 1999 (= Philosophische Bibliothek. Bd. 519), S. VII–XXXIX, hier S. XV.

von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft überzugehen. Auffällig ist, dass die Anordnung der Übergänge nicht selbst eine lineare Reihenfolge bildet, sondern vielmehr einen Bruch enthält: Der erste Abschnitt geht zur philosophischen Vernunftkenntnis über und der zweite Abschnitt setzt bei der populären Moralphilosophie an. Wir haben es hier aber keinesfalls nur mit zwei Namen für dasselbe zu tun. Vielmehr hängt alles davon ab, die philosophische Vernunftkenntnis von der populären Moralphilosophie zu unterscheiden. Es kann aus unserer Sicht davon gesprochen werden, dass Kants »Phänomenologie des moralischen Bewusstseins« von sich aus auf jene methodische Unterteilung und jenes Verfahren der Übergänge führt. Inwiefern dies so ist, sei nun erörtert, bevor sich das folgende Kapitel im engeren Sinne den konkreten Ableitungen des Gesetzes mithilfe der analytischen Methode zuwendet.

Kant verfolgt in den ersten beiden Abschnitten zwei verschiedene Wege zum Gesetzesinhalt, auf denen er auf zwei verschiedene Weisen die analytische Methode zum Einsatz bringt. Im ersten Abschnitt findet er das Gesetz durch eine Analyse der gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis. In dieser entdeckt er zunächst die Auffassung, dass »überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich [ist], was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille«. ¹⁸ Um diesen Begriff des guten Willens, »so wie er schon dem natürlichen gesunden Verstande beiwohnt«, aufzuklären, wendet sich Kant dem Begriff der Pflicht zu, weil dieser »den eines guten Willens, obzwar unter gewissen subjectiven Einschränkungen und Hindernissen, enthält«. ¹⁹ Der zentrale Begriff der gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis ist für Kant dieser Begriff der Pflicht, aus dem er das Gesetz in der Folge analytisch zu entwickeln sucht. Lassen sich aber nicht, so könnte ein Einwand lauten, völlig unterschiedliche Sittlichkeitsauffassungen in der »gemeinen Vernunftkenntnis« finden? Ist es notwendig, den Pflichtbegriff ins Zentrum zu stellen? Wie kann Kant dem Verdacht begegnen, er fände in der gemeinen Vernunftkenntnis bloß den Begriff und später dann das Gesetz, das er selbst vorher hineingelegt hat?

Kant behauptet im ersten Abschnitt nicht schlichtweg, dass der Pflichtbegriff der fungierende Grundbegriff der gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis sei, sondern er sucht dies mithilfe eines *Ausschlussverfahrens* zu zeigen. Das heißt, sein analytisches Verfahren beginnt hier nicht einfach bei einer Analyse des Pflichtbegriffs, sondern es beginnt bereits bei verschiedenen vermeintlichen Intuitionen der gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis, so dass wir in einem terminologisch unspezifischen Sinne durchaus von einer »*allgemeinen* Phäno-

¹⁸ GMS, AA 4: 393.5–7.

¹⁹ GMS, AA 4: 397.2–3,7–8.

menologie des natürlichen moralischen Bewusstseins« sprechen können.²⁰ Bei diesen anderen vermeintlichen Intuitionen führt seine Analyse jedoch dazu, sie als Kandidaten für einen Begriff wahrhafter gemeiner sittlicher Vernunftkenntnis *auszuschließen*. Die Eingangspassage des ersten Abschnitts vollzieht diesen ersten Schritt der Analyse: Talente des Geistes (Verstand, Witz, Urteilskraft) oder Eigenschaften des Temperaments (Mut, Entschlossenheit, Beharrlichkeit im Vorsatze) würden nur oberflächlich als gut empfunden. Wenn sie jedoch mit einem komplexeren Erfahrungsschatz konfrontiert wird, so sehe die gemeine sittliche Vernunftkenntnis selbst ein, dass diese Talente und Eigenschaften auch »äußerst böse«²¹ werden können, wenn sie nicht als mit einem guten Willen verknüpft, sondern beispielsweise als Talente und Eigenschaften eines Mörders gedacht werden. Sie sind nur bedingt, d. i. unter der Bedingung eines guten Willens, gut.²² Auch die Glücksgaben wie Macht, Reichtum, Ehre und Gesundheit können bei einem Mörder dazu führen, dass das Verbrechen nur umso besser ausgeführt wird. Kant allerdings nennt bei seiner Ablehnung der Glückseligkeit noch einen weiteren Aspekt, der ein anderes, zusätzliches Argument darstellt: Glückseligkeit könne in den »Übermuth«²³ führen. »Übermut« aber ist das deutsche Wort für ὑβρις, worunter allgemein ein anmaßendes, übermäßiges Vertrauen des Menschen auf seine eigenen Kräfte verstanden werden kann. Ohne dass Kant selbst ausdrücklich darauf zu sprechen kommt, ließe sich hierbei an eine Überheblichkeit denken, in der jemand sein ganzes Glück – im Sinne des englischen *happiness* – seinem eigenen Verdienst zuschreibt, obgleich er es zu wesentlichen Teilen einfach seinem Glück – im Sinne des englischen *luck* – verdankt, und der in dieser (Selbst-)Verkennung der Auffassung ist, es sei ganz in Ordnung mit dem Unglück der anderen Menschen, da diese dies eben

²⁰ Tugendhat, Ernst: *Vorlesungen über Ethik*, a. a. O., S. 102, Hervorhebung I. R. Tugendhat selbst ist zwar der Auffassung, Kant gehe »hier freilich nicht von einer allgemeinen Phänomenologie des natürlichen moralischen Bewußtseins aus, sondern von *einem* Aspekt dieses Bewußtseins, von dem er meint annehmen zu können, daß er ihm von jedermann zugestanden würde«. Tugendhat, Ernst: *Vorlesungen über Ethik*, a. a. O., S. 102. Meines Erachtens untersucht Kant jedoch umfassend das »natürliche moralische Bewusstsein«, dessen Halbwahrheiten er aufzudecken sucht, um den einen wahrhaften Aspekt dieses Bewusstseins herauszuarbeiten. Dass er die Schrift mit einem Satz über den guten Willen beginnt, bedeutet nicht, dass er andere Aspekte des moralischen Bewusstseins nicht analysiert.

²¹ GMS, AA 4: 392.11.

²² Kant nimmt in den ersten beiden Absätzen des ersten Abschnitts implizit Stellung zu den Kardinaltugenden, d. h. Besonnenheit – Tapferkeit – Weisheit – Gerechtigkeit, von denen er allein die Gerechtigkeit nicht diskutiert: Diese Auslassung scheint kein Zufall zu sein, denn die Gerechtigkeit kann als Eigenschaft des guten Willens selbst betrachtet werden und macht unter ihrer Bedingung die drei anderen Kardinaltugenden erst zu etwas Gutem. Hierin lässt sich platonisches Gedankengut wiedererkennen.

²³ GMS, AA 4: 393.17.

gleichermaßen verdient hätten wie er sein Glück. In seiner Hybris könnte er sich gar jedem sittlichen Anspruch überlegen fühlen. Ein derartiger Übermut würde eine bereits bestehende Unsittlichkeit nicht nur verstärken – wie im Falle des talentierten Mörders –, sondern diese allererst herbeiführen.

Es ist dieses Ausschlussverfahren, welches letztlich allein den Begriff des guten Willens beziehungsweise, unter den Bedingungen eines mit Sinnlichkeit ausgestatteten vernünftigen Wesens, den Begriff der Pflicht *übrig lässt*. Allerdings stellt sich die Frage, was in Kants Ausschlussverfahren über die auszuschließenden Kandidaten entscheidet? Welchen Maßstab legt er an? Die Antwort lautet: Es ist die sittliche Intuition des »vernünftige[n] unparteiische[n] Zuschauer[s]«²⁴. Die Bedingung der Unparteilichkeit ist das Hume'sche Kriterium:²⁵ Der Zuschauer muss bei seinem sittlichen Urteil persönlich und situativ bedingte Vorurteile oder Voreingenommenheiten außer Kraft setzen, um allein gemäß seinem allgemein menschlichen moralischen Sinn zu handeln. Die Bedingung der Vernünftigkeit hingegen weist über Hume hinaus:²⁶ Aus Kants Sicht gehört zum moralischen Bewusstsein selbst bereits die der Vernunft entspringende Auffassung, dass der gute Wille auch dann das einzige uneingeschränkt Gute wäre, wenn sich unsere menschliche Natur zufällig mit anderen Gefühlstendenzen ausgestattet fände.

Dieser Aspekt des moralischen Bewusstseins aber impliziert bereits die *diesem eigene* Auffassung, dass das, was es *wirklich* für uneingeschränkt gut hält, auch das aus Vernunftgründen einzig *mögliche* uneingeschränkt Gute darstellt. Letz-

²⁴ GMS, AA 4: 393.19–20. Rawls hat diese Figur des vernünftigen unparteiischen Zuschauers sowohl in seiner Kant-Interpretation als auch in seiner eigenen Theorie der Gerechtigkeit zu derjenigen des »völlig ideale[n], vernünftige[n] und rationale[n] Akteur[s]« ausgebaut. Rawls, John: *Lectures on the History of Moral Philosophy*, hg. von Barbara Herman. Cambridge, Massachusetts/London, England: Harvard University Press 2003, S.151 (dt. *Geschichte der Moralphilosophie. Hume – Leibniz – Kant – Hegel*, hg. von Barbara Herman, übersetzt von Joachim Schulte. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004, S.211).

²⁵ Vgl. den *judicious spectator* bei Hume, David: *A Treatise of Human Nature*, hg. David Fate Norton und Mary J. Norton. New York: Oxford University Press 2000, S.371–373. Bei Adam Smith, der seine eigene Ethik auf die Hume'sche Ethik aufbaut, findet sich mit dem *impartial spectator* eine ähnliche Figur. Dieser ist »the man within the breast, the supposed impartial spectator, the great judge and arbiter of our conduct. [...] his voice will never deceive us.« Smith, Adam: *The Theory of Moral Sentiments*. Mineola/New York: Dover Publications 2006, S.228.

²⁶ In Kants Stellungnahme zur französischen Revolution lässt sich eine gewisse Analogie zu dieser partiellen Wertschätzung Humes sehen: Die »Denkungsart der Zuschauer« der französischen Revolution versteht Kant als ein Geschichtszeichen, das das »Fortschreiten zum Besseren« hoffen lässt und selbst schon ein Fortschritt ist, wenngleich die Zuschauer zunächst noch dem Enthusiasmus, der »Theilnehmung am Guten mit Affect«, unterliegen. Kant, Immanuel: *Der Streit der Fakultäten*, SF, AA 7: 85.9,16; 86.6. Der enthusiastische Zuschauer, der sich noch zu einem vernünftig einsehenden Menschen verwandeln muss, steht in einer gewissen Analogie zu dem unparteiischen Zuschauer der Ethik des *moral sense*, der noch um das Kriterium der Vernunft zu ergänzen ist.

teres auszuweisen macht sich Kant im zweiten Abschnitt zur Aufgabe, in dem er die analytische Methode auf eine zweite Weise anwendet. In jenem Abschnitt liefert er eine Analyse des praktischen Vernunftvermögens überhaupt beziehungsweise eine Analyse des Begriffs eines vernünftigen Wesens mit einem Willen überhaupt. Worin positiv die Vernünftigkeit des vernünftigen unparteiischen Zuschauers besteht, wird erst dort entwickelt, und erst dort wird begründet, dass das im moralischen Bewusstsein wirklich fungierende Gesetz auch in der Tat das aus Vernunftgründen einzig mögliche Gesetz ist. Dieser Überschnitt vom in der gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis wirklich fungierenden Gesetz hin zu der Annahme, dieses sei auch das einzig mögliche Gesetz, ist aber kein Einfall des Philosophen, sondern er ist vielmehr aus jener »Phänomenologie des moralischen Bewusstseins« selbst gewonnen: Unser aller Bewusstsein, so meint Kant, enthält nicht nur tatsächlich ein deutlich fungierendes Prinzip, sondern hält dieses Prinzip auch selbst schon insgeheim für das einzig mögliche. Es ist dieser »phänomenologische« Befund, in dem die im zweiten Abschnitt erfolgende Analyse des Begriffs eines vernünftigen Wesens mit einem Willen überhaupt gründet.

Der Maßstab des vernünftigen unparteiischen Zuschauers stellt also insgesamt keine willkürliche Voraussetzung des Philosophen dar, sondern die Menschen sind sich in ihrer moralischen Praxis implizit immer schon selbst dessen bewusst, dass *allein* ein vernünftiger unparteiischer Zuschauer über Sittlichkeit entscheiden kann. *Sie selbst*, und nicht bloß der Philosoph Immanuel Kant, tendierten dazu, die verschiedenen Sittlichkeitsauffassungen hin zu den Begriffen des guten Willens und der Pflicht zu überschreiten und dabei den vernünftigen unparteiischen Zuschauer als Maßstab zu nehmen.²⁷ Kants »Phänomenologie des moralischen Bewusstseins« führt ihn derart zu der Auffassung, dass die lebendige moralische Praxis selbst in etwas besteht, das man als eine *immanente Selbstüberschreitung* bezeichnen könnte. In dieser immanenten Selbstüberschreitung übersteigt der Mensch im Rahmen seiner alltäglichen Praxis seine unmittelbaren Neigungen und vermeintlichen sittlichen Intuitionen immer schon hin zu der Sicht des vernünftigen unparteiischen Zuschauers, der das tatsächlich fungierende und aus Vernunftgründen einzig mögliche Gesetz immer schon zu seinem Maßstab nimmt. Kant entdeckt allerdings über den Weg seiner »phänomenologischen« Analyse noch eine weitere Tendenz im gewöhnlichen moralischen Bewusstsein: Die alltägliche Praxis enthält nicht nur in sich selbst immer schon diese Selbstüberschreitung der momentanen Neigungen und nächsten Intuitionen hin zu dem vernünftigen unparteiischen Betrachter, sondern sie hat überdies das Bedürfnis, über sich selbst schlechthin hinauszugehen und die durch diesen Betrachter herausgefilterten wahren Begriffe der Sittlichkeit in einer Moralphilo-

²⁷ Vgl. beispielsweise GMS, AA 4: 424.34.

sophie zu klären und in ihrer Geltung eigens zu begründen. Mit anderen Worten, Kant entdeckt in der moralischen Praxis selbst das, was man eine Tendenz zu einer *transzendenten Selbstüberschreitung* nennen könnte. In dieser geht die Praxis über sich selbst als Praxis hinaus hin zu einer Philosophie der Moral. Woher aber stammt diese Tendenz zu einer derartigen transzendenten Selbstüberschreitung?

Dieses Bedürfnis, so meint Kant, hat seinen Grund in einer »natürliche[n] Dialektik«,²⁸ der die moralische Praxis ständig zu verfallen droht. In der *Kritik der reinen Vernunft* definiert Kant »Dialektik« als eine »Logik des Scheins«, bei welcher »der Irrthum nur durch den unbemerkten Einfluß der Sinnlichkeit auf den Verstand bewirkt werde, wodurch es geschieht, daß die subjectiven Gründe des Urtheils mit den objectiven zusammenfließen«. ²⁹ Auf ähnliche Weise handelt es sich bei der in der *Grundlegung* erwähnten Dialektik um einen unbemerkten Einfluss der Sinnlichkeit auf die praktische Vernunft, durch den subjektive Gründe für objektive Gründe gehalten werden. Kant definiert sie folgendermaßen: Sie sei ein »Hang, wider jene strenge Gesetze der Pflicht zu vernünfteln und ihre Gültigkeit, wenigstens ihre Reinigkeit und Strenge in Zweifel zu ziehen und sie wo möglich unsern Wünschen und Neigungen angemessener zu machen«. ³⁰ Das »liebe Selbst«, auf das man allenthalben stoße, ³¹ gebe sich gleichsam fälschlicherweise für den vernünftigen unparteiischen Betrachter aus. Grundsätzlich hätten die Menschen zwar das Prinzip der Sittlichkeit »jederzeit wirklich vor Augen« und gebrauchten es auch »zum Richtmaße ihrer Beurtheilung«, ³² da sie sich seines rechtmäßigen Anspruches eigentlich immer schon bewusst sind. Aber es richteten sich auch noch andere Ansprüche an den Menschen, nämlich »ungestüme[...] und dabei so billig scheinende[...] Ansprüche« der Neigungen. ³³ Weil nicht nur die Ansprüche der Sittlichkeit, sondern auch die ungestümen Ansprüche der Neigungen billig erscheinen und weil sich zudem die Ansprüche der Neigungen »durch kein Gebot wollen aufheben lassen«, entsteht eine »Verlegenheit«, eine relative Unsicherheit im Menschen. ³⁴ Diese Unsicherheit ist allerdings nur relativ, denn eigentlich ist sich der Mensch des Primats des sittlichen Anspruchs völlig bewusst. Da er aber aufgrund seiner sinnlich-naturhaften Seite so gerne ein Primat der Neigungen annehmen würde, gibt er leicht der Versuchung nach, darüber nachzudenken, ob nicht doch vielleicht die so billig scheinenden Nei-

²⁸ Ebd., S.405.13.

²⁹ KrV, AA 3: 234.9; 235.1–3.

³⁰ GMS, AA 4: 405.13–16.

³¹ Ebd., S.407.25–26.

³² Ebd., S.403.36–37,37.

³³ Ebd., S.405.11.

³⁴ Ebd., S.405.12,27–28.

gungen einen rechtmäßigen Anspruch erheben.³⁵ Kant nennt in einem einzigen Satz – dem oben zitierten – drei Folgen dieses ›Hanges zum Vernünfteln‹:

Die erste mögliche Folge ist, dass die Gültigkeit der Pflichtgesetze überhaupt in Zweifel gezogen wird. In diesem Falle versuchen wir, uns davon zu überzeugen, dass die Pflichtgesetze gar nicht gelten. Eine derartige Strategie könnte etwa darin bestehen, eine Theorie der Moral auszubilden, die diese in einem nietzscheanischen Sinne als einen verdeckten, mit anderen Mitteln weitergeführten bloßen Machtkampf oder aber als einen schieren Selektionsvorzug im darwinistischen Überlebenskampf versteht.

Die zweite mögliche Folge ist, bloß die Reinheit und Strenge der Pflichtgesetze zu bezweifeln. Dieser Fall ist nach Kant subtiler und vor allem viel alltäglicher: Es handelt sich dabei um eine Art »Dialektik der Ausnahme«³⁶. Dieser von Gadamer gebrauchte Ausdruck verweist auf die von Kant beschriebene menschliche Tendenz, das Sittengesetz zwar anzuerkennen, aber »für uns oder (auch nur für diesmal) zum Vortheil unserer Neigung davon eine Ausnahme zu machen«.³⁷ Es wird hier eine »Zweideutigkeit«³⁸ in den Beurteilungsmaßstab eingeführt, indem der Mensch sich und die anderen mit zweierlei Maß misst. Tut er dies, so verwandelt er »die Allgemeinheit des Prinzips (universalitas) in eine bloße Gemeingültigkeit (generalitas)«³⁹ und reduziert dadurch die notwendige Allgemeinheit des Sittengesetzes zu einer empirischen Gemeingültigkeit, von der er sich selbst, zumindest hin und wieder, ausnimmt.

³⁵ Treffend stellt Piché heraus, dass diese natürliche Dialektik auf einen Schein führt, der nicht nur dem transzendentalen Schein der ersten Kritik bis zu einem gewissen Grade verwandt ist, sondern auch dem Schein des sich zunächst und zumeist Zeigenden, von dem Heidegger in den methodischen Betrachtungen aus *Sein und Zeit* spricht und aufgrund dessen die Phänomenologie aus seiner Sicht notwendigerweise eine hermeneutische, auslegende, irreführende Verstellungen abtragende Phänomenologie sein muss. Vgl. Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 171993, § 7. Vgl. Piché, Claude: »La phénoménologie de l'expérience morale chez Kant«, a. a. O., S. 149f.

³⁶ Gadamer, Hans-Georg: »Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik«, in: Engelhardt, Paulus (Hg.): *Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik*. Mainz: Matthias-Gründewald-Verlag 1963 (= Walberger Studien. Philosophische Reihe. Bd. I), S. 11–24, hier S. 15.

³⁷ GMS, AA 4: 424.19–20.

³⁸ Ebd., S. 405.29. Heideggers Begriff der »Zweideutigkeit« des Man kann durchaus in einer gewissen Analogie zu dieser kantischen Konzeption gesehen werden. Vgl. Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, a. a. O., § 37. »Unter der Maske des Füreinander spielt ein Gegeneinander« (a. a. O., 175), so wie sich bei Kant unter der Maske der Sittlichkeit das Böse verbirgt.

³⁹ GMS, AA 4: 424.30–31. Mit dieser Allgemeinheit ist eine Notwendigkeit verknüpft, die auf Apriorität, Unbedingtheit und Ausnahmslosigkeit verweist. Vgl. die Vorrede der *Grundlegung* sowie dazu Schönecker, Dieter/Wood, Allen W.: *Kants »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«*, a. a. O., S. 24–33; Scarano, Nico: »Necessity and apriority in Kant's moral philosophy: an interpretation of the Groundwork's preface (GMS, 387–392)«, in: Horn, Christoph/Schönecker, Dieter (Hg.): *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. Berlin: de Gruyter 2006, S. 3–22.

Die dritte mögliche Folge besteht darin, dass wir versuchen, die Pflichtgesetze unseren Wünschen und Neigungen angemessener zu machen. Wir manipulieren die Pflicht so, dass das, was bloß Neigung ist, in unseren Augen den Anschein der Pflicht gewinnt. Dies ist nach Kant eine besondere »Tücke des menschlichen Herzens«, welche der *Religionsschrift* zufolge darin liegt, »sich wegen seiner eigenen guten oder bösen Gesinnungen selbst zu betrügen« und sich in seiner »Unredlichkeit [...] selbst blauen Dunst vorzumachen«. ⁴⁰ Der böse Mensch redet sich ein, sittlich gut zu sein.

Zu diesen drei »Vernünfteleien« haben wir Menschen laut Kant einen »Hang«. Mit dieser Bezeichnung nimmt Kant in der *Grundlegung* einen Gedanken bereits rudimentär vorweg, den er in der *Religionsschrift* ausführlich unter dem Titel eines »Hanges zum Bösen« entfaltet. ⁴¹ In den unter den Menschen weit verbreiteten drei Typen der Vernünftelei zeigt sich, dass die Menschen im Allgemeinen dazu tendieren, die sittliche Ordnung der Triebfedern zu verkehren und sich diesbezüglich letztlich auch noch »blauen Dunst vorzumachen«. Haben sie diese Dynamik der Selbsttäuschung jedoch einmal in Gang gesetzt, verstellen sie sich immer mehr die Sicht auf das moralisch Gebotene, womit es erst recht immer schwieriger wird, dieses auch zu erfüllen. Während die *Religionsschrift* eingehend den Begriff des Hanges zum Bösen erörtert, zeigt die *Grundlegung* zunächst nur das entsprechende Phänomen im moralischen Bewusstsein an.

Wir können nun zu der Frage zurückkehren, woher die Tendenz zu einer transzendenten Selbstüberschreitung der moralischen Praxis hin zur Moralphilosophie rührt. Die beiden grundlegenden Voraussetzungen für diese Selbstüberschreitung sind: Der Mensch erkennt das moralische Gesetz an; er verspürt in sich aber auch den Hang zu jener natürlichen Dialektik. Diese innere Spannung führt laut Kant dazu, dass der Mensch gegen ein Verfallen an die natürliche Dialektik ankämpft, weil ihm im Zuge der Anerkennung des moralischen Gesetzes bewusst ist, dass er ihr nicht verfallen darf. Diesen Kampf aber kann er durch die Entwicklung einer Moralphilosophie führen, die ihm das einzig mögliche Prinzip sowie seine unbedingte Gültigkeit klar vor Augen stellt und damit jede Vernünftelei unterbindet beziehungsweise zumindest erheblich erschwert. Weil es »die

⁴⁰ Kant, Immanuel: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, RGV, AA 6: 38.23–24.

⁴¹ Daher ist es nicht ganz zutreffend, wenn Rogozinski davon spricht, dass die der Sittlichkeit gegenstrebige Kraft – und mit ihr der »Abgrund der Metaphysik« – in Kants moralphilosophischen Hauptschriften »verborgen« bleibe und lediglich in vorkritischen Schriften wie derjenigen über die negativen Größen sowie in der späten *Religionsschrift* vorkomme. Vgl. Rogozinski, Jacob: *Le don de la loi. Kant et l'énigme de l'éthique*. Paris: Presses Universitaires de France 1999, S.28, S.37.

gemeine praktische Vernunft am Ende nicht gutheißen kann⁴², wenn die strengen Pflichtgesetze in ihrem Grund verdorben und um ihre ganze Würde gebracht werden, wird sie »aus praktischen Gründen angetrieben, aus ihrem Kreise zu gehen und einen Schritt ins Feld einer praktischen Philosophie zu thun«⁴³. Es sind diese der moralischen Praxis selbst internen Gründe, die den Menschen dazu treiben, eine Eindeutigkeit in ethischen Fragen mithilfe der Moralphilosophie zu suchen.⁴⁴

Weshalb aber geht Kant in der *Grundlegung* anhand seiner analytischen Methode nicht linear vor? Weshalb geht er im ersten Abschnitt zur philosophischen Vernunftkenntnis über und nimmt im zweiten Abschnitt bei der populären sittlichen Weltweisheit seinen Ausgangspunkt? Warum gibt es diesen Bruch? Weshalb geht er im zweiten Abschnitt nicht direkt dazu über, »das praktische Vernunftvermögen von seinen allgemeinen Bestimmungsregeln an bis dahin, wo aus ihm der Begriff der Pflicht entspringt«,⁴⁵ zu untersuchen?

Der Grund für dieses Verfahren scheint zu sein, dass aus Kants Sicht die bisherige Moralphilosophie die ihr von der moralischen Praxis gestellte Aufgabe einer Klärung des fungierenden Moralprinzips nicht erfüllt hat, sondern viel-

⁴² GMS, AA 4: 405.18–19.

⁴³ Ebd., S. 405.22–24. Kant sagt damit mehr als Aristoteles. Schon Aristoteles weist zu Beginn der *Nikomachischen Ethik* auf die Bedeutung der Ethik für das Leben hin und sieht diese darin, dass sie dem Menschen sein Ziel klar vor Augen stellt. Ein erkanntes Ziel aber könnten wir »wie Bogenschützen« besser treffen als ein unerkanntes. Aristoteles: *Die Nikomachische Ethik*. Griechisch-deutsch, übersetzt von Olof Gigon, neu hg. von Rainer Nickel. Düsseldorf: Artemis & Winkler 2007, S. 9 (1094a). Laut Kant aber tappt der Mensch ohne Moralphilosophie nicht nur im Dunkeln, sondern ist darüber hinaus in Gefahr, der natürlichen Dialektik zu verfallen. Das Problem ist nicht nur, dass er ohne Moralphilosophie das Ziel nicht sieht, sondern dass er es sich ausdrücklich verstellt.

⁴⁴ Im Zuge seiner Suche nach Motiven für die phänomenologische Reduktion hat Eugen Fink vertreten, dass die Heimwelt selbst Motive zur Infragestellung der heimweltlichen Normalität und zum Hinaustreten in eine transzendente Betrachtung enthält. Husserl hingegen hat diesen Vorschlag Finks nicht akzeptiert, weil er der Auffassung war, dass man durch Infragestellung der eigenen Heimwelt niemals zu einer transzendentalen Betrachtung hinauskommen könne. Motive zu dieser könnte allenfalls ein Einbruch einer Fremdwelt in die Heimwelt liefern, wie er zuerst bei den milesischen Griechen geschah. Vgl. Luft, Sebastian: »Phänomenologie der Phänomenologie«. *Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink*. Dordrecht: Kluwer 2002 (= *Phaenomenologica*. Bd. 166), Kapitel 2. In der Debatte zwischen Husserl und Fink geht es zwar um die Motive zur Einnahme einer transzendentalen Betrachtung überhaupt und nicht nur des praktischen Bereichs, aber in Bezug auf den praktischen Bereich lässt sich für Kant in einer gewissen Analogie zu Fink sagen, dass er in der *Grundlegung* die Motive für eine Überschreitung der moralischen Praxis hin zu einer Moralphilosophie *a priori* in der moralischen Praxis selbst ausmacht. Nicht erst die Konfrontation mit einer Fremdwelt lässt uns danach fragen, was »an sich« und nicht nur »bei uns« das sittlich Gute ist, sondern die Instabilität unserer eigenen moralischen Praxis selbst lässt diese Frage aufkommen.

⁴⁵ GMS, AA 4: 412.23–24.