

5. Praktische Begründung oder: Wie ist Emanzipation möglich?

5.1 Von der Notwendigkeit, das Begründungsproblem zu lösen

Die Präzisierung der Logik erfolgsorientierten Handelns und die Analyse des Curriculum "Politik" haben zu drei Ergebnissen geführt:

Erstens hat sich gezeigt, dass alle Legitimationsstrategien des Curriculum innerhalb des von der Effizienzlogik vorgezeichneten Rahmens verbleiben. Zwar übersteigt die Forderung nach Emanzipation den Bereich der Effizienzlogik, es bleibt jedoch unklar, was unter der Leitidee "Emanzipation" zu verstehen ist. Denn eine selbständige, von der Effizienzlogik unabhängige Begründung dieses Prinzips - im Sinne von Grundlegung - ist nicht erkennbar. Die bisherige Logik des Curriculum kann hinsichtlich der emanzipatorischen Ausrichtung somit keine Gültigkeit beanspruchen, da das Entscheidungsproblem nicht mit Gründen entschieden werden kann. Ein Lehrer, der im Sinne des Curriculum Unterricht planen und durchführen will, erhält keinen Hinweis, wie er im Unterricht Entscheidungskonflikte einer verantwortbaren Lösung zuführen kann. Wenn er nicht schon eine Idee davon hätte, wie Emanzipation stattfinden und wie Unterricht einen Beitrag zu mehr Emanzipation leisten könnte, fände nichts in dieser Richtung statt. Fraglich ist, ob die zeit- und situationsbedingten Ideen und Vorstellungen von Emanzipation, die jeder einzelne für sich entwickelt, immer schon vernünftig sind. Diese bleiben solange undiskutierbar und zufällig, als sie nicht dargelegt und anhand eines Kriteriums auf ihre Vernünftigkeit hin beurteilt werden können. Ohne einen verbindlichen Maßstab bleibt Emanzipation ein Zufallsprodukt oder gar eine Illusion.

Aus einem weiteren Grund ist es notwendig, das Prinzip "Emanzipation" unabhängig von der Effizienzlogik zu begründen - das ist das zweite Ergebnis der bisherigen Überlegung: Gesetzt den Fall, Politik-Unterricht würde immer erfolgreicher durchgeführt, man könnte aber nicht beurteilen, ob der Unterricht etwas mit Emanzipation zu tun hätte. Blinde Effizienzsteigerung könnte, das ist dann nicht auszuschließen, zu einer Perversion der ursprünglichen Zielsetzung führen. Dies macht deutlich: Nur durch eine selbständige, d.h. von der Effizienzlogik unabhängige Grundlegung von Emanzipation ist gewährleistet, dass dem Wuchern der Effizienzlogik, das sich aus ihrem Absolutheitsanspruch ergibt, Einhalt geboten werden kann.

Alle Probleme sind, so heißt es in der Effizienzlogik, technisch-pragmatisch lösbar; so auch das Problem der Normbegründung. Wenn beispielsweise Emanzipation als Leitidee von politischer Bildung präzisiert werden soll, müßte man - folgt man der Logik rein erfolgsorientierten Handelns - erfolgreiche Didaktiker und einflußreiche Bildungspolitiker befragen, was sie unter Emanzipation verstehen. Der kleinste gemeinsame Nenner wäre dann das, was den Bedeutungskern von Emanzipation ausmachte. Die herrschende Meinung wäre der verbindliche Maßstab. Was sein soll, würde auf das reduziert, was ist. Auctoritas, non veritas facit legem (C. Schmitt). Die Geltung einer Norm wäre gleichbedeutend mit ihrer Gültigkeit. Wenn man diesen naturalistischen Fehlschluß verhindern und die

Effizienzlogik in ihre Grenzen verweisen will, kommt man nicht umhin, das Begründungsproblem lösen zu wollen. In bezug auf das Curriculum "Politik" bedeutet dies, die Logik erfolgsorientierten Handelns ist zu ergänzen durch eine Logik emanzipatorischen Handelns. Insbesondere ist darzustellen, wie Emanzipation als Konstruktionsprinzip das Handeln bestimmen kann. Nur wenn dieser Versuch der Grundlegung gelungen ist, wird man den Erfolgstheoretikern berechtigterweise vorhalten können, wo Effizienzlogik (instrumentelle Vernunft) unvernünftig wird. Die Beweislast liegt also zunächst bei denen, die sich mit der Logik erfolgsorientierten Handelns nicht mehr zufriedengeben und die die Auffassung vertreten, das Prinzip "Emanzipation" lasse sich begründen. Die Kritik an der instrumentellen Vernunft und der Hinweis auf die nicht geahnten, aber heute nicht mehr zu übersehenden Nebenfolgen des wissenschaftlich-technischen Fortschritts (z.B. Ökologikrise; Welthungerproblem; Rüstungswettlauf) reichen allein nicht mehr aus, um den Mißbrauch der Vernunft zu verhindern. Man darf nicht mehr nur kritisieren und den Mißbrauch anprangern, sondern man muss auch aufzeigen können, was es heißt, die Vernunft in praktischen Fragen "vernünftig" zu gebrauchen.

Drittens kann nun genauer gesagt werden, worin das Begründungsproblem besteht. Eine unzutreffende Auffassung von Begründung wäre es zu erwarten, bestimmte, empirisch gegebene Zwecke, Mittel oder Situationen müßten absolut legitimiert werden können. Absolute, d.h. zeitunabhängige Gültigkeit kann nur die Regel (der Maßstab) beanspruchen, mit deren Hilfe es gelingen soll, die Entscheidungskonflikte, die innerhalb der Effizienzlogik nur opportunistisch lösbar sind, verantwortlich zu entscheiden. Die nicht-opportunistische Lösung des Bezugsproblems ist die Lösung des Begründungsproblems.

Bevor die hier favorisierte Lösung dargestellt wird (Abschnitt 5.3), wird versucht, einen knappen Überblick über einige in der Bundesrepublik gängige Lösungsversuche des Begründungsproblems zu geben (Abschnitt 5.2). Es wird dabei vornehmlich von solchen philosophischen und soziologischen Diskussionsbeiträgen ausgegangen, die im sog. Positivismusstreit der deutschen Soziologie vertreten wurden. Diese Eingrenzung scheint mir berechtigt zu sein, da Positionen (Kritische Theorie - Kritischer Rationalismus) sich in Einzeldisziplinen, z.B. der Erziehungswissenschaft, wiederfinden, wenn dort das Begründungsproblem diskutiert wird.¹ Im abschließenden Abschnitt wird die hier vorgeschlagene Lösung des Begründungsproblems gleichsam einer Bewährungsprobe unterzogen, indem die Kritik am Kantischen Lösungsansatz sowohl aus der Sicht des Neopositivismus/Kritischen Rationalismus (E. Topitsch) wie auch aus der Sicht der Kritischen Theorie (T.W. Adorno) dargestellt und auf ihre Haltbarkeit geprüft wird.

Wenn nun in diesem Kapitel danach gefragt wird, wie Emanzipation möglich ist, dann darf diese Frage nicht so verstanden werden, als sollten hier Rezepte entwickelt und dargestellt werden, wie die Leitidee erfolgreich in die Tat umgesetzt und damit Realität werden könnte. Der Terminus "möglich" darf nicht empirizistisch mißverstanden werden. Er bedeutet hier soviel wie "ohne Widersprüche denkbar". Die zu erwartende Lösung des Problems ist nicht eine empirische, sondern eine logische, d.h. in der Vernunft anzusiedelnde Voraussetzung: Es muss zunächst ohne Widerspruch denkbar sein, wie emanzipatorisches Handeln konstruiert sein soll. Erst dann ist die Grundlage gegeben, auch emanzipatorisch zu handeln.

Nach einer zufriedenstellenden Beantwortung dieser grundlegenden Frage kann dann im abschließenden Kapitel, bezogen auf den konkreten Fall des Curriculum "Politik", beispielhaft aufgezeigt werden, welche Konsequenzen

zen für die Realisation sich ergeben, insbesondere wie die Verbindung zwischen den beiden Prinzipien "Effizienz" und "Emanzipation" möglich ist.

5.2 Zur Definition des Begründungsproblems

5.2.1 Vom praktischen Syllogismus zur Effizienzlogik

Die Grundgleichung des Marketings $Z = f(A; S)$ ist eine einfache und zugleich prägnante Formel, die Dynamik von System-Umwelt-Beziehungen schematisch zu erfassen und den in der Effizienzlogik auftretenden und dort nicht lösbaren Typus von Entscheidungskonflikten deutlich zu machen. In der Grundgleichung lässt sich die Effizienzlogik auf den Begriff bringen; im Bezugsproblem lassen sich ihre Grenzen aufzeigen. Vergleicht man die Effizienzlogik mit dem Schema des praktischen Syllogismus, der bislang das Grundschema technisch-pragmatischer Rationalität darstellt², so fällt der Erkenntnisfortschritt, der mit dieser neuen Formel verbunden ist, sofort auf: Der praktische Syllogismus ist ein Sonderfall der Grundgleichung des Marketing. Er ist gegeben, wenn die Variable (S) konstant gesetzt oder als irrelevant angesehen wird, die Variable (Z) eindeutig bestimmt ist und zweckmäßige Mittel (A) gesucht sind.

Obersatz: Gewünscht ist der Zweck (Z);

Untersatz: Wenn (Aj), dann (Z);

Folgerung: Tue (Aj).

Rationalität wird im Schema des praktischen Syllogismus auf Zweck-Mittel-Rationalität beschränkt. Sobald nicht mehr die Suche nach geeigneten Mitteln im Zentrum der Überlegungen steht, sondern die Zwecke selbst fragwürdig, zumindest aber problematisch werden, bricht das Schema des praktischen Syllogismus auseinander³. Wird erkannt und anerkannt, dass es eine Vielzahl von theoretisch möglichen und einander widersprechenden Handlungszielen (Werte) gibt und dass sowohl die Wahl der Zwecke wie auch die der Mittel durch sozio-historische Konstellationen und durch die Interessenlagen der Handelnden beeinflusst werden, sind die bewußtseinsmäßigen Voraussetzungen für die Einführung der dreistelligen Formel $Z = f(A; S)$ gegeben. Die Notwendigkeit, sich im technisch-pragmatischen Handeln nach dieser Formel zu richten, ergibt sich aber erst in dem Maße, als bei der Zweck- und Mittelwahl regelmäßig die Situationsabhängigkeit berücksichtigt werden muss. Im Bereich des unternehmerischen Handelns ist diese Notwendigkeit in der Überflußgesellschaft gegeben, in der die Auswahl der Ziele und Aktivitäten von Unternehmungen wesentlich vom Marktgeschehen beeinflusst wird. Es ist nicht zufällig, dass zuerst im Marketing die Logik erfolgsorientierten Handelns expliziert wird.⁴

Geht man von dieser umfassenderen Logik erfolgsorientierten Handelns aus, wird deutlich, dass das Entscheidungs- bzw. Begründungsproblem nun von anderer Art ist, als wenn es im Schema des praktischen Syllogismus gedacht wird. Im praktischen Syllogismus ist man auf die Legitimation der Zwecke fixiert. Entweder setzt man bestimmte Zwecke als "gut" voraus - dann gibt es kein Begründungsproblem mehr. Der Zweck heiligt die Mit-

tel. Auctoritas, non veritas facit legem. Es geht nur noch um Durchsetzungsprobleme. Oder man muss, wenn die Zwecke strittig sind, relativ unproblematische Verfahren (Mittel) ausfindig machen, mit deren Hilfe sich Legitimität beschaffen oder verwalten lässt. Unverdächtige Mittel (Verfahren) müssen Zwecke "heiligen", damit die Zwecke ihrerseits wieder Mittel heiligen können etc. Die pragmatisch-technische Lösung des Begründungsproblems funktioniert nur solange, als der hier vorliegende naturalistische Fehlschluß nicht offensichtlich wird.⁵

Aus der Sicht der Effizienzlogik wird zum einen deutlich, dass die Strategien, die zur "Legitimation" von Zwecken eingesetzt werden, genau die kreativen Techniken und heuristischen Verfahren sind, mit deren Hilfe die Situationsadäquatheit (z.B. Marktkonformität) der Zweckorientierung erreicht werden kann. Zum anderen zeigt sich, dass das Begründungsproblem nicht, wie bisher immer geschehen, auf die Legitimation von Zwecken eingegrenzt werden darf. Eine solche zu enge Problemdefinition entspricht der Perspektive, die durch das Schema des praktischen Syllogismus vorgegeben ist. Die Dominanz dieses Denkschemas führt letztlich, wie noch zu zeigen sein wird, zur Unlösbarkeit des Begründungsproblems - zu Dogmatismus, Skeptizismus oder zum willkürlichen Abbruch der Begründungsbemühungen, zum sogenannten Friesschen Trilemma.⁶

In der hier vorgeschlagenen, umfassenderen Verortung des Begründungsproblems wird versucht, sowohl das Bezugsproblem der funktionalen Systemtheorie wie auch die Logik des Marketings zu berücksichtigen. Es lässt sich wie folgt definieren: Begründungsbedürftig sind - formal betrachtet - nicht einzelne Ausprägungen der Variablen (Z; A; S), sondern die Beibehaltung oder die Veränderung der Relationen zwischen den Variablen der Grundgleichung. Das Entscheidungsproblem besteht nun nicht mehr in der begründeten Auswahl bestimmter Zwecke, sondern in der Auswahl theoretisch möglicher Z-A-S-Relationen.

Angenommen, bisheriges (wohlfunktionierendes) Handeln ließe sich durch die Formel $Z_0 = f(A_0; S_0)$ wiedergeben. Theoretisch-technisch mögliche Veränderungen, d.h. ebenfalls funktionierende Handlungsalternativen, seien durch weitere Indizes 1, 2, 3 ... n gekennzeichnet. Es ergeben sich die Gleichungen $Z_1 = f(A_1; S_1); \dots Z_n = f(A_n; S_n)$. Die Entscheidungsfrage aus der Sicht des Entscheidungsträgers lautet dann - das ist eine weitere Definition des Begründungsproblems: Welche der theoretisch-technisch möglichen Z-A-S-Relationen kann ich wollen? In welche Richtung sollen Veränderungen der Relationen vorgenommen werden, in welche Richtungen nicht? Die Lösung des Begründungsproblems besteht nun darin, eine allgemeine Regel zu finden, die es jedem Entscheidungsträger erlaubt, zwischen den Entscheidungsalternativen 0, 1, 2 ... n verantwortlich zu entscheiden, d.h. ein praktisches Urteil zu fällen. Die Arbeit am Begründungsproblem müßte sich gemäß dieser Problemdefinition auf die Suche bzw. Entwicklung einer solchen allgemeingültigen Entscheidungsregel konzentrieren.

Analysiert man die im sog. Positivismusstreit der deutschen Soziologie erkennbaren Positionen, so wird man unschwer feststellen, dass die Kontrahenten dort weitgehend im Schema des praktischen Syllogismus argumentieren, von ihm aus das Begründungsproblem (die Legitimierbarkeit von Zwecken) angehen, daher in Antinomien geraten, teilweise aneinander vorbeireden und sich nicht verstehen können, weil sie von widersprüchlichen Prämissen ausgehen.

5.2.2 Die These von der Unlösbarkeit des Begründungsproblems im Kritischen Rationalismus (K.R. Popper, H. Albert)

K.R. Popper, Begründer des Kritischen Rationalismus, hält letzte Wertfragen für nicht entscheidbar. Er verfällt jedoch nicht wie z.B. M. Weber in den Fehler, wertfreie Wissenschaft zu fordern, denn dies führt, wie K.R. Popper gesehen hat, in die Lügner-Antinomie:⁷ "Es ist also nicht nur so, dass Objektivität und Wertfreiheit für den einzelnen Wissenschaftler praktisch unerreichbar sind, sondern Objektivität und Wertfreiheit sind ja selbst Werte. Und da also die Wertfreiheit selbst ein Wert ist, ist die Forderung der unbedingten Wertfreiheit paradox" (K.R. Popper 1969c, S. 114f).

Poppers eindrucksvolles Plädoyer für einen "absoluten oder objektiven Wahrheitsbegriff" (ebd., S. 117) bezieht sich nur auf die Tatsachenadäquatheit empirisch-analytischer Theorien, nicht aber auf die Bewertung dieser Tatsachen und die sie im günstigsten Fall richtig darstellenden Theorien. Er beschränkt sich auf eine Korrespondenztheorie der Wahrheit.⁸ An dieser Stelle, wo es um die Bewertung der die Funktionsweise von Wirklichkeit erfassenden Theorien geht, zieht sich K.R. Popper auf den skeptischen Standpunkt zurück und weist darauf hin, "dass wir nichts wissen, d.h., unsere Theorien niemals rational rechtfertigen können. Aber diese wichtige Entdeckung, die unter vielen anderen Malaisen auch den Existentialismus hervorgebracht hat, ist nur eine halbe Entdeckung; und der Nihilismus kann überwunden werden. Denn obwohl wir unsere Theorien nicht rational rechtfertigen und nicht einmal als wahrscheinlich erweisen können, so können wir sie rational kritisieren. Und wir können bessere von schlechteren unterscheiden" (ebd., S. 122).

Der Kritikbegriff des Kritischen Rationalismus bezieht sich, wie hier deutlich wird, ausschließlich auf den empirischen Gehalt und den Erklärungswert von Theorien; er umfasst aber nicht Bewertungen der in den Theorien richtig dargestellten funktionalen Zusammenhänge. Kritik dieser Art trägt dazu bei, dass Funktionszusammenhänge immer exakter und berechenbarer erfaßt werden, nicht aber zur Klärung der Frage, ob diese Wirklichkeit gewollt sein kann oder in welche Richtung sie zu verändern ist. Theorie in diesem Sinne hat eine möglichst exakte begriffliche Wiedergabe der Wirklichkeit zu sein. Theorie und Wirklichkeit sollen sich aufeinander zubewegen, deckungsgleich werden.⁹ Die praktische Frage hingegen, welche der theoretisch möglichen Wirklichkeiten zu bevorzugen ist, kann K.R. Popper nicht stellen und auch nicht beantworten, da er nur Erfahrung als Argumentationsbasis zuläßt. Um die Lügner-Paradoxie zu vermeiden, läßt er die Wertentscheidung für den Kritischen Rationalismus unbegründet und gesteht damit zu, dass die rationalistische Einstellung des Kritischen Rationalismus auf einem "irrationalen Glauben an die Vernunft" (K.R. Popper 1980b, S. 284) beruht. In praktischer Hinsicht hat K.R. Popper den Nihilismus und Skeptizismus nicht, wie er meint, überwunden, sondern bleibt ihnen verhaftet.¹⁰

H. Albert hat in der Nachfolgediskussion der Popper-Adorno-Kontroverse die Auffassung des Kritischen Rationalismus weiter präzisiert. Er schlägt vor, bei der Analyse der Wertproblematik in den Sozialwissenschaften drei Fragekomplexe auseinanderzuhalten: "Erstens das Problem der Wertbasis der Sozialwissenschaften: die Frage, inwieweit sozialwissenschaftlichen Aussagen Wertungen irgendwelcher Art zugrunde liegen müssen; zweitens das Problem der Wertungen im Objektbereich der Sozial-

wissenschaften: die Frage, inwieweit diese Wissenschaften Wertungen irgendwelcher Art zum Gegenstand ihrer Aussagen machen müssen; und drittens das eigentliche Werturteilsproblem; die Frage, inwieweit sozialwissenschaftliche Aussagen selbst den Charakter von Werturteilen haben müssen" (H. Albert 1966, S. 189; vgl. ders. 1971a).

Um nachweisen zu können, dass Werturteile überflüssig sind, wird von H. Albert zunächst einmal die Erkenntnis von Wirklichkeit zum zentralen Problem wissenschaftlicher Tätigkeit gemacht und der hier störende Einfluss von wertenden Perspektiven (Interessen) hervorgehoben. "Auch wer das Wertfreiheitsprinzip ablehnt, wird im allgemeinen bei Entscheidungen über die Haltbarkeit sachlicher Behauptungen nicht das Interesse und die subjektive Wertung an die Stelle intersubjektiver Überprüfungsmethoden setzen wollen" (1966, S. 190). Da Wertungen (z.B. auch solche in der Wissenschaft) selbst zum Untersuchungsgegenstand einer (Meta-)Wissenschaft gemacht werden können, erübrigt sich nach H. Albert die Forderung, Werturteile wissenschaftlich begründen zu müssen. H. Albert denkt hier funktional: Betrachtet man Wissenschaft als ein Unternehmen, so lässt sich, wie die Marketingtheorie und funktionale Analyse gezeigt haben, aus vorliegenden Wertungen relevanter Wissenschaftler eine Präferenzordnung erstellen, die für weitere Entscheidungen maßgeblich sein kann. Wertfragen lassen sich so, wie mehrfach schon gezeigt wurde, technisch-pragmatisch behandeln. Wert-Begründungen sind überflüssig. Dieser Argumentation folgt H. Albert. Er weist darauf hin, "dass man tatsächlich alle auf den Objektbereich der Wissenschaft beziehbaren Wertgesichtspunkte als Auswahlgesichtspunkte behandeln kann, so dass die ganze Wertproblematik nur noch als metawissenschaftliches Relevanzproblem auftaucht, also in die Basis verschoben wird" (ebd., S. 191).

Der Kritische Rationalismus beschränkt sein Erkenntnisinteresse schon in der Aufgabendefinition auf die Verbesserung des Werkzeugcharakters der Theorien. Ihm geht es in keiner Weise um die praktische Frage, welche Wirklichkeitsentwürfe mit diesem Instrument unterstützt werden sollen und welche nicht. Nicht so sehr Dezisionismus, sondern vielmehr Indifferentismus kommt hier zum Ausdruck; er zeigt sich besonders in der "Stückwerk-Technik" des Kritischen Rationalismus. "Eine solche Sozialtechnologie kann zur Grundlage einer rationalen Politik gemacht werden. Dazu müssen aber Entscheidungen über Zielsetzungen und Mittelverwendungen getroffen werden, die nicht aus der Technologie ableitbar, aber unter Berücksichtigung technologischer Erkenntnisse zu treffen sind" (H. Albert 1966, S. 193).

Die letzten Wertentscheidungen müssen - hier nimmt der Kritische Rationalismus eine dem Marketing vergleichbare Position ein - an die "politische Führung" delegiert werden. Eine begründete Entscheidung zwischen theoretischen Möglichkeiten ist der Vernunft des Kritischen Rationalismus nicht mehr zugänglich.¹¹ Auch die Einführung von sog. "Brückenprinzipien" - das sind Maximen "zur Überbrückung der Distanz zwischen Soll-Sätzen und Sachaussagen und damit auch zwischen Ethik und Wissenschaft -, dessen Funktion darin besteht, eine wissenschaftliche Kritik an normativen Aussagen zu ermöglichen" (H. Albert 1975, S. 76) vermag den Dezisionismus bzw. Indifferentismus im Kritischen Rationalismus nicht zu überwinden, da es sich hier um rein technisch-pragmatische Regeln handelt, wie z.B. das Realisierbarkeitspostulat: Sollen impliziert Können (oder die Umkehrung: Nicht-Können impliziert Nicht-Sollen.) (vgl. ebd., S. 76f). Die praktisch relevante Frage, wie ich in einem Entscheidungskonflikt entscheiden kann, welche der Handlungsmöglichkeiten ich wählen soll (nicht wählen darf), kommt nicht in den Blick, da die

Methode der kritischen Prüfung über keine allgemeingültige Regel (Prinzip) verfügt.

5.2.3 Die Antithese: Zur Definition des Begründungsproblems in der Kritischen Theorie (T.W. Adorno, J. Habermas)

Ein Kritischer Rationalist kann keine begründete Bewertung von Wirklichkeit vornehmen; um Urteile praktischer Art geht es ihm nicht. Ihn interessiert nur die theoretische Frage: "Wie kann ich mein Wissen über die Wirklichkeit - so wie sie funktioniert - verbessern?" Oder: "Was kann ich wissen?"; nicht aber die praktische Frage: "Wie soll ich mich entscheiden?" Oder: "Was soll ich tun?" Ein Kritischer Rationalist könnte wenn er es wollte, Wirklichkeit kritisieren, aber sein Standpunkt, von dem aus er kritisierte, wäre unbegründbar und damit willkürlich.

Diesen Indifferentismus und verdeckten Positivismus im Kritischen Rationalismus hat T.W. Adorno in seinem Korreferat auf der Arbeitstagung der Deutschen Gesellschaft für Soziologie offengelegt und im Gegensatz dazu seine eigene Position deutlich zu machen versucht. Zusammenfassend führt er gegen Ende seiner Rede aus: "Meine Damen und Herren, Herr Popper hat in einer Korrespondenz, die der Formulierung meines Korreferates vorausging, die Verschiedenheit unserer Positionen so bezeichnet, dass er glaubte, wir lebten in der besten Welt, die je existierte, und ich glaube es nicht. Was ihn anbelangt, so hat er wohl, um der Drastik der Diskussion willen, ein wenig übertrieben. Vergleiche zwischen der Schlechtigkeit von Gesellschaften verschiedener Epochen sind prekär; dass keine soll besser gewesen sein als die, welche Auschwitz ausbrütete, fällt mir schwer anzunehmen, und insofern hat Popper fraglos mich richtig charakterisiert. Nur betrachte ich den Gegensatz als keinen bloßen Standpunkt, sondern als entscheidbar" (1969, S. 141f).

T.W. Adorno fordert von Sozialwissenschaftlern daher, gesellschaftliche Wirklichkeit nicht nur richtig zu erklären, sondern sie auch zu bewerten und zu kritisieren. Wenn der Gegensatz im Sinne T.W. Adornos entscheidbar sein soll, müsste er seinen Standpunkt begründen können; insbesondere müsste er darlegen, wie eine Bewertung möglich ist. Ohne eine solche Grundlegung bliebe seine Glaubensposition - auf der argumentativ nachvollziehbaren Ebene - ebenso unbegründet wie die des Kontrahenten. Aber T.W. Adorno geht, soweit ich sehe, das Begründungsproblem nicht an, sondern begnügt sich damit, Kritik der Gesellschaft als Hauptaufgabe der Soziologie zu fordern. Geradezu programmatisch formuliert er am Ende dieser Rede: "Nur dem, der Gesellschaft als eine andere denken kann denn die existierende, wird sie, nach Popper's Sprache, zum Problem; nur durch das, was sie nicht ist, wird sie sich enthüllen als das, was sie ist, und darauf käme es doch wohl in einer Soziologie an, die nicht, wie freilich die Mehrzahl ihrer Projekte, bei Zwecken öffentlicher und privater Verwaltung sich bescheidet" (1969, S. 142).

Vernunft vermag sich, folgt man der Argumentation, die T.W. Adorno in der "Negativen Dialektik" weiter ausgeführt hat - auf die hier nur insofern eingegangen werden kann, als sie das Begründungsproblem tangiert -, nur in der Negation voll zu entfalten. Kritik ist ihre Hauptaufgabe. Aber warum dies so ist bzw. so sein soll, bedarf einer Begründung, sonst ist auch dieser Standpunkt willkürlich. Die Kritik der Willkür vermag nur zu überzeugen, wenn, wie sich bei der Analyse der Effizienzlogik

zeigte (vgl. Kapitel 2), die Willkür der Kritik überwunden wird. Denn der Nachweis, dass das Marketing und die funktionale Systemtheorie das Entscheidungs- und Begründungsproblem nicht gelöst haben, kann nur dann als begründete Kritik an diesen Positionen akzeptiert werden, wenn gesagt werden kann, wie das Begründungsproblem lösbar ist. Kritik der Verhältnisse setzt auch eine Begründung von Kritik voraus. Dies scheint T.W. Adorno in der "Negativen Dialektik" nicht gesehen zu haben. Es reicht nicht aus, dem System ein "Antisystem" (1980, S. 10) und der Systemtheorie eine Antisystemtheorie gegenüberzustellen. Der pointierte These Adornos - "Nur wenn, was ist, sich ändern lässt, ist das, was ist, nicht alles" (1980, S. 391). - könnte auch ein Kritischer Rationalist oder Systemtheoretiker oder Marketingspezialist zustimmen, solange die Richtung der Veränderung völlig offen, also willkürlich ist. Der hier drohende "Negativismus" stellt keine Alternative zum Positivismus dar, sondern ist die Kehrseite der "Unlösbarkeit" des Begründungsproblems.

Selbst wenn man der Notwendigkeit von Kritik an bestehenden Verhältnissen zustimmen könnte - dies dürfte nicht schwerfallen, denn wir leben nicht im Paradies -, bliebe immer noch unklar, welche Kritik berechtigt ist und in welche Richtung die Wirklichkeit verändert werden sollte. Es ist für einen Entscheidungsträger mit Hilfe der Kritischen Theorie nicht möglich zu entscheiden, welche der theoretisch möglichen Wirklichkeiten vorzuziehen ist und welche nicht. Denn die Kritische Theorie lässt unbegründet, wer letztlich entscheiden soll, nach welcher Regel entschieden werden soll, und wie die Urteilsfähigkeit, die der Entscheidung vorausgehen muss, verbessert werden kann. Was die Begründung angeht, ist die Kritische Theorie - dies mag überraschen - ebenso indifferent wie der Positivismus, den sie kritisiert, nur mit dem Unterschied, dass sie sich strikt weigert, sich wie die Positivisten auf die Seite der herrschenden (geltenden) Werte zu schlagen und die bestehende Welt als die beste aller möglichen zu akzeptieren. Sie plädiert dafür, in Opposition zu den bestehenden Verhältnissen zu verharren.¹² Der umfassende Anspruch, praktische Entscheidungen vernünftig begründen zu können, der die Kritische Theorie vom Kritischen Rationalismus unterscheidet, wird nicht eingelöst.

J. Habermas hat in seinem Nachtrag zur Popper-Adorno-Kontroverse die Differenz zwischen der "Analytischen Wissenschaftstheorie und Dialektik" weiter zu präzisieren versucht und insbesondere den "Dualismus von Tatsachen und Entscheidungen" (1969a, S. 170) im Kritischen Rationalismus kritisiert. Seine Kritik deckt den instrumentalistisch-technischen Gebrauch von Vernunft auf und kulminiert im Dezisionismus-Vorwurf. "Gerade die problematische Trennung von Naturgesetzen und Normen, der Dualismus von Tatsachen und Entscheidungen mit der Annahme, dass Geschichte so wenig einen Sinn haben kann wie Natur, erscheint somit als die Voraussetzung für die praktische Wirksamkeit eines entschieden angenommenen Rationalismus, nämlich dafür: dass wir in der Dimension der geschichtlichen Tatsachen kraft Dezision und vermöge unserer theoretischen Kenntnis faktischer Naturgesetze sozialtechnisch einen der Geschichte von Haus aus fremden Sinn realisieren" (1969a, S. 174).

J. Habermas sieht, dass eine Kritik am "positivistisch halbierten Rationalismus" (vgl. 1969b) ex negativo nicht ausreicht. Denn die Kritik am instrumentalistischen Vernunftbegriff ist erst dann berechtigt, wenn sie sich selbst auf ein umfassenderes Verständnis von Vernunft, das nicht nur theoretische, sondern auch praktische Probleme erfasst, stützen kann. Für J. Habermas ergibt sich somit die Aufgabe, seinerseits das Begrün-

dungsproblem, das der "Positivist" für unlösbar erklärt hat, zu lösen. "Heute muss die Konvergenz von Vernunft und Entscheidung, die die große Philosophie noch unmittelbar dachte, auf der Stufe der positiven Wissenschaften und das heißt: durch die auf der Ebene technologischer Rationalität notwendig und zurecht gezogene Trennung, durch die Diremption von Vernunft und Entscheidung hindurch wiedergewonnen und reflektiert behauptet werden" (J. Habermas 1971, S. 333).

Noch im selben Aufsatz deutet J. Habermas an, wie er das Entscheidungsproblem definiert und wie er meint, ein Kriterium für die Entscheidung von Entscheidungskonflikten legitimieren zu können. "Vor allem müßte... das gewählte Kriterium als solches aus dem objektiven Zusammenhang zugrunde liegender Interessen abgeleitet und gerechtfertigt werden. Das wiederum setzte einen umfassenden Begriff von Rationalität schon voraus, und zwar einen, der sich vor der Selbstreflexion seines Zusammenhangs mit der historischen Entwicklungsstufe der erkennenden Subjekte nicht scheut" (ebd., S. 332). In der für notwendig erachteten ideologiekritischen Selbstreflexion kommt das von ihm favorisierte geschichtsphilosophisch begründete Konzept von Legitimation zum Ausdruck. J. Habermas hält es daher für erforderlich, den Zusammenhang von "Erkenntnis und Interesse" - so der Titel seiner Antrittsvorlesung vom 28.6.1965 (vgl. 1968a, S. 146-168) und einer umfassenden historisch-systematischen Abhandlung des Erkenntnisproblems (1968b) - zu untersuchen. Zu fragen ist hier, ob dieser Ansatz, der aus Platzgründen nicht weiter gekennzeichnet werden kann, eine überzeugende Lösung des Begründungsproblems darstellt.

Aus der Sicht des Kritischen Rationalismus ließe sich die Argumentation wiederholen, die H. Albert schon früher gegen das geschichtsphilosophisch begründete Legitimationskonzept vorgebracht hat. Es stellt in seinen Augen keine überzeugende Lösung des Begründungsproblems dar, denn die Gültigkeit von Normen könne nicht auf objektive Zusammenhänge (Tatsachen) zurückgeführt werden. "Die Forderung nach Legitimation, die auch die Habermas'sche Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht inspiriert, macht den Rekurs auf Dogmen respektabel, der mit Dialektik nur verschleiert werden kann" (1969a, S. 229). Generell meint H. Albert darauf hinweisen zu müssen, dass das Begründungsproblem unlösbar sei; jeder Versuch, es doch leisten zu wollen, laufe notwendigerweise darauf hinaus, etwas vorspiegeln zu müssen, was nicht zu leisten sei. "Wer das Problem der Beziehungen zwischen Theorie und Praxis, zwischen Sozialwissenschaft und Politik, unter dem Gesichtspunkt der Rechtfertigung zu lösen unternimmt, dem bleibt allerdings, wenn er den offenen Rekurs auf eine normative Dogmatik vermeiden will, nur der Rückzug auf eine Form der Verschleierung, wie sie durch dialektisches oder auch hermeneutisches Denken erzielt werden kann" (H. Albert 1969a, S. 230). Diese generelle These von der Unlösbarkeit des Begründungsproblems impliziert seinerseits wiederum einen Indifferentismus gegenüber letzten Wertentscheidungen, der dann in der Antithese der Kritischen Theorie als "positivistische Halbierung von Vernunft" kritisiert wird. Wie kann, so ließe sich mit Habermas kritisch einwenden, die Unlösbarkeitsthese von seiten der Positivisten überhaupt begründet vertreten werden, wenn in deren Vernunftbegriff schon unhinterfragt vorausgesetzt wird, dass Wertentscheidungen nicht Gegenstand dieser Vernunft sein können? Wertende Vernunft ist unvernünftig - dieser Satz kennzeichnet die Position des Kritischen Rationalismus und führt in das (Lügner-)Dilemma, da die impliziten Prämissen nicht transzendiert werden. Für Habermas folgt daraus: "Man muss dem Positivisten klarmachen, dass man sich bereits hinter seinem Rücken postiert hat. ... Alberts Einwände beruhen auf Voraussetzungen,

die ich ihrerseits gerade in Frage gestellt habe" (J. Habermas 1969b, S. 265).

Vom Kritischen Rationalismus wird J. Habermas sich die Frage stellen lassen müssen, wie er nicht nur behaupten, sondern auch nachweisen kann, sich "im Rücken des Positivismus" - so der ironisierende Titel der Replik von H. Albert (1969b) - zu befinden; wie er also den entscheidenden Mangel beheben will, den er beim Gegner festgestellt hat. "Dass Habermas in seiner Kritik am sogenannten 'positivistisch beschränkten Rationalismus' versucht hat, Voraussetzungen in Frage zu stellen, von denen ich in meiner Antwort ausgegangen bin, ist mir keineswegs entgangen. Nur scheint mir dieser Versuch misslungen zu sein. Dass ihn sein dialektischer Umweg über den Neopragmatismus in den Rücken des Positivismus geführt hat, möchte ich bezweifeln, zumal er dabei seine Dialektik mit Auffassungen belastet hat, die in mancher Beziehung selbst den von ihm bei seinen Gegnern monierten Einschränkungen unterliegen. Noch viel weniger scheint er mir dabei in den Rücken des kritischen Rationalismus vorgestoßen zu sein. Die Frage, worin eigentlich die Dialektik besteht, welche Vorzüge sie anderen Auffassungen gegenüber besitzt und welcher Methode sie sich bedient, hat in seiner Erwiderung keine Beantwortung gefunden" (H. Albert 1969b, S. 304).

Auch wenn ich die Wiedergabe der Hauptargumente des sog. Positivismusstreits hier auf wenige Gedanken und Wortwechsel beschränken mußte, so ist doch deutlich geworden, dass das Begründungsproblem im Zentrum dieses Streits steht und dass die Kontrahenten, um die Aporie des Lügner-Dilemmas zu vermeiden, unterschiedliche Teil-"Lösungen" des Begründungsproblems vorschlugen. Die Vorschläge sind jedoch ihrerseits gerade wegen ihrer Aspekthaftigkeit wiederum so beschaffen, dass sie die berechtigte Kritik der jeweils anderen Seite provoziert: J. Habermas hält im Namen der Vernunft an einem umfassenden Begründungsbegriff und somit an der Lösbarkeit des praktischen Begründungsproblems fest. Die irrationalen Konsequenzen einer positivistisch halbierten Rationalität, wie sie schon früh von Seiten der Kritischen Theorie in der "Dialektik der Aufklärung"¹³ aufgezeigt wurde, dürfte das persönliche Motiv dieser Forderung sein. Als Nachweis für die Lösbarkeit des Begründungsproblems führt J. Habermas in der frühen Phase hermeneutisch-dialektische Verfahren an; in der späten Phase der Theorieentwicklung verweist er auf den transzendentalen Charakter der Umgangssprache, der in einer Universalpragmatik rekonstruiert werden soll (vgl. 1973a, S. 153; 1971a, die Einleitung insbes. S. 23ff). In "altmodischer Sprache" - hier ist wohl die Kantische Terminologie gemeint - bringt J. Habermas zum Ausdruck, wie sich ihm das Begründungsproblem darstellt: "Die transzendentalen Bedingungen möglicher Erkenntnis entstehen hier unter empirischen Bedingungen" (1969b, S. 261). Dieser Satz kennzeichnet m.E. sehr prägnant, wie J. Habermas das Begründungsproblem unzureichend definiert und wie er aufgrund dieser Problemdefinition vorgehen muss, um das Begründungsproblem zu lösen: Er wird versuchen müssen, transzendente Bedingungen von empirischen abhängig zu machen. Genau hier liegt der innere Widerspruch seiner Position. In dieser Problemstellung ist der naturalistische Fehlschluß schon vorprogrammiert.

H. Albert hält den umfassenden Vernunftbegriff und das praktische Begründungsvorhaben für überzogen, nicht weil er die Motive für diese Forderung bestritte - auch er kann die negativen Folgen der Selbstinstrumentalisierung von Vernunft nicht leugnen -, sondern weil die Lösung, die J. Habermas anbietet, ihn nicht überzeugt. Für ihn ist nicht erkennbar, wie durch kritische Hermeneutik das Begründungsproblem gelöst wer-

den kann. Daher hält er nur jenen Vernunftbegriff für berechtigt, der der "Logik der Forschung" entspricht; ihm zufolge kann an der Lösbarkeit des Begründungsproblems nicht festgehalten werden. Diese Skizze der Kontroverse zeigt: Jede der beiden Parteien bietet in ihrer Art, wie sie das Begründungsproblem behandelt, dem Gegner genau jene Angriffsfläche, die dieser jeweils benötigt, um seine Argumente ins Ziel zu bringen und dadurch seine Position als gerechtfertigt hinzustellen. Von daher verwundert es nicht, dass der Positivismustreit weder zu einer Annäherung der Standpunkte noch zu einer Lösung des Problems geführt hat.¹⁴ H. Albert sieht in den Mängeln des hermeneutisch-dialektischen Verfahrens eine Bestätigung dafür, dass der Anspruch auf umfassende Vernunft ein irrationaler Mythos ist. J. Habermas hingegen sieht in der Weigerung des Kritischen Rationalismus, Letztentscheidungen zu einem Gegenstand der Vernunft zu machen, die Ursache für einen irrationalen Dezisionismus im Wissenschaftsbetrieb.¹⁵

Formal betrachtet gibt es zwei Möglichkeiten, das Dilemma des Positivismustreits zu überwinden. Entweder unternimmt man forschungspolitische Aktivitäten besonderer Art und trägt so faktisch dazu bei, dass der inkriminierte und kaum zu bezweifelnde Missbrauch der instrumentellen Vernunft nicht zu- sondern abnimmt. Man verzichtet dann zwar darauf, generell und grundsätzlich zu sagen, worin der vernünftige Gebrauch von Vernunft besteht, aber die Kritik an eklatanten Einzelfällen macht deutlich, wo die Wirklichkeit der Forschung und Technik der Vernunft offen zuwiderläuft, wo Wirklichkeit verändert werden muss. Wissenschaftstheorie müßte auch und vor allem Wissenschaftskritik umfassen. Dieser Weg wäre auch für einen Kritischen Rationalisten gangbar (vgl. K.R. Popper 1969b, S. 47-57; H. Albert 1975, S. 164-182). Oder man hält an der vernünftigen Lösbarkeit des Entscheidungsproblems fest, aber gibt das von J. Habermas vorgeschlagene Lösungsverfahren auf bzw. "transzendiert" es, so dass das Dilemma nicht mehr auftritt.¹⁶

Ausgehend von den hier skizzierten Positionen des sog. Positivismustreits deutet sich an, wo die Lösung des Begründungsproblems zu suchen ist: Die Lösung des Positivismustreits ist gleichzeitig die Lösung des Begründungsproblems. Wenn es gelänge, den von der Kritischen Theorie zu Recht erhobenen Anspruch zu erfüllen, und zugleich nicht gegen das vom Kritischen Rationalismus zu Recht aufgestellte Verbot - das, was ist, kann nicht Grundlage für das sein, was sein soll¹⁷ - zu verstoßen, stünden die bisher unvereinbaren Positionen nicht mehr im Widerspruch zueinander. Gelänge eine solche Lösung, würde deutlich, dass die Kritischen Rationalisten die Lösbarkeit des Begründungsproblems zu Unrecht aus dem Bereich der Vernunft verbannen, weil sie irrtümlich der Auffassung sind, die erfahrungswissenschaftliche Logik müsse auch die Basis für das Begründungsproblem abgeben, damit aber notwendigerweise in das Lügner-Dilemma geraten: Sie lehnen die Lösbarkeit des Begründungsproblems ab, ohne diese Auffassung selbst begründen zu können.

Die Kritische Theorie hält zwar am umfassenden Begründungsanspruch fest, versucht aber irrtümlicherweise, das Begründungsproblem in der erfahrungswissenschaftlichen Logik zu lösen und gerät daher in den Widerspruch des Epimenides. Als Konsequenz aus den Schwachstellen beider Positionen ergibt sich die Aufgabe, für die Grundlegung des Entscheidungsproblems eine Legitimationslogik zu entwickeln, die nicht mit der "Logik der Forschung" identisch ist.

5.2.4 Begründung in der konstruktivistischen Wissenschaftstheorie (P. Lorenzen, O. Schwemmer u.a.)

Greift man zu Vergleichszwecken auf andere wissenschaftstheoretische Positionen zurück, so scheint es nicht unberechtigt zu sein, in der konstruktivistischen Wissenschaftstheorie der sog. Erlanger Schule um P. Lorenzen und O. Schwemmer, J. Mittelstraß, P. Janich u.a. einen solchen zwischen Kritischem Rationalismus und Kritischer Theorie vermittelnden Lösungsansatz zu vermuten.¹⁸ Denn einerseits wird hier am umfassenden Begründungsanspruch festgehalten, andererseits wird im Beratungskonzept versucht, eine selbständige Legitimationslogik zu entwickeln und so vernünftige Entscheidungen im alltäglichen Handeln zu ermöglichen. Wesentliche Aufgabe der hier notwendigerweise nur knappen Darstellung dieses Ansatzes ist es zu prüfen, ob die von den Konstruktivisten vorgeschlagene Legitimationslogik von der "Logik der Forschung" unabhängig ist, insbesondere, ob der naturalistische Fehlschluß vermieden wird.¹⁹

Die Konstruktivisten halten wie die Kritischen Theoretiker an der Zuständigkeit der Vernunft für Wertentscheidungen fest.²⁰ Sie folgen hier der Argumentation des "Good-Reasons- Approach", wie er in der angelsächsischen Moralphilosophie gegenwärtig z.B. von K. Baier, K. Nielsen, P.H. Noweli-Smith, M.G. Singer, P.W. Taylor und S.E. Toulmin vertreten wird (vgl. R. Wimmer 1980). Außerdem wird der Bezug zur alteuropäischen praktischen Philosophie wieder aufgenommen. So sieht P. Lorenzen seinen Entwurf in Einklang mit der sokratisch-aristotelischen Tradition. "Das wichtigste Ziel der Sokratiker (von Platon wie von Aristoteles) war der Nachweis, dass die Vernunft unser Leben leiten könne - und also solle" (P. Lorenzen 1974, S. 35). Im heutigen Verständnis von Moralphilosophie findet sich dieses Ziel in der Frage nach der "Möglichkeit, Werturteile zu begründen" (ebd., S. 42) wieder. Sokrates vertrat damals entgegen der politischen Rhetorik der Sophisten, die zu beliebigen Zwecken funktionalisiert werden konnte, die Überzeugung, dass moralisches Handeln begründet werden kann. Die in den Wissenschaften der westlichen Industriestaaten mehrheitlich vertretene Auffassung vom Begründungsproblem macht nach P. Lorenzen hinreichend deutlich, "dass die Europäer in theoretischen Fragen zwar an Wahrheit und Wissen glauben, in praktischen Fragen aber an nichts Entsprechendes glauben" (ebd., S. 49). "Im Gegensatz zur Antike hat sich nämlich die sokratisch-kantische Wende von der Naturphilosophie zur Moralphilosophie bei uns bisher gar nicht durchgesetzt" (P. Lorenzen 1978, S. 119). "Die positivistische Wissenschaftstheorie, ebenso die analytische Wissenschaftstheorie wie die post-analytische Wissenschaftstheorie Poppers verteidigen ein naturalistisches System - in Übereinstimmung mit der großen Mehrheit der (westlichen) Natur- und Sozialwissenschaftler" (ebd., S. 123f).

Angesichts der nicht ungefährlichen Eigendynamik der technisch-wissenschaftlichen Zivilisation - die Apparate verselbständigen sich gegenüber ihren Erfindern - misst P. Lorenzen der Lösung der praktischen Frage große Bedeutung zu. "Wird es uns gelingen, die Kulturwissenschaften als kumulativ-fortschreitende Wissenschaften in Gang zu halten? Die Gefahr eines Absinkens in mythisch-religiöses Philosophieren ist diesmal gering, dafür aber die Gefahr, vom naturwissenschaftlichen Denken beherrscht zu werden, um so größer" (P. Lorenzen 1978, S. 119).²¹

Wie definiert nun P. Lorenzen das Begründungsproblem? (Die Problemde-

definition bestimmt, wie wir oben sahen, wesentlich den Weg, der zur Lösung dieses Problems eingeschlagen wird.) Die ethische Grundlegung des Handelns ist seiner Auffassung nach nicht von einer "Wissenschaft von den rechten Mitteln" (P. Lorenzen, O. Schwemmer 1973, S. 15) zu leisten, sondern nur von einer "Wissenschaft von den rechten Zwecken oder Zielen" (ebd.). Die vernünftige Lösung von Entscheidungskonflikten wird als Kern des Begründungsproblems angesehen. Darin ist dieser Ansatz durchaus vergleichbar mit der Problemstellung in Abschnitt 5.1. Allerdings besteht hier der Konflikt nicht zwischen unterschiedlichen, theoretisch möglichen Z-A-S-Relationen, sondern zwischen verschiedenen Zwecken. Zur Lösung des Problems wird daher Wissen davon benötigt, "welche Zwecksetzungen wir bevorzugen sollen" (ebd., S. 108). "Der Ethik sei nun die Aufgabe gestellt, die Prinzipien der Konfliktbeseitigung, soweit diese in lehrbarer Weise durch Rede geleistet werden soll, aufzustellen. Unter einem Prinzip sei dabei eine Regel verstanden, die unabhängig von der Verschiedenheit der Situation (der zu beseitigenden Konflikte) aufgestellt werden kann und die nicht mit Hilfe einer allgemeineren Regel abgeleitet wird" (ebd.).

Die Legitimation der Zwecke ist jedoch nicht schon dadurch gegeben, wie J. Habermas vorgeschlagen hat, dass die Argumentierenden ihre Regel an der idealen Kommunikationsgemeinschaft der Praktisch-Vernünftigen ausrichten. P. Lorenzen weist auf den hier versteckt vorhandenen naturalistischen Fehlschluß hin: "Wir antizipieren die ideale Kommunikationsgemeinschaft der praktisch Vernünftigen, sagt J. Habermas. Aber das sagt er nur, weil er - wie Aristoteles - von einem Sein auf ein Sein-Sollen schließen will: wir sollen praktische Vernunft, die sogenannte ideale Kommunikation des transsubjektiven Miteinanderberaterns, verwirklichen" (1978, S. 130).

Das Begründungskonzept der Konstruktivisten der Erlanger Schule lässt sich mit Hilfe der begrifflichen Klarstellung von C.F. Gethmann deutlich machen. "Für diejenigen, die an dem Begriff 'Begründung' festhalten, ergibt sich daraus das Programm 'begründet' nicht primär als Beurteilungsprädikator für Sätze (wie 'ableitbar', 'konsistent' usw), sondern als Handlungsprädikator (für Handlungen von Subjekten) zu untersuchen" (C.F. Gethmann 1979, S. 46). Begründen hat nach diesem Vorschlag primär nichts mit dem Beurteilen oder Auszeichnen von Sätzen zu tun, sondern mit der Einhaltung und Beachtung von Regeln. "Die konstruktivistischen Analysen führen folglich nicht zu 'letztbegründeten' philosophischen Sätzen, sondern zu 'Vorschlägen', wie Menschen gemeinsam bestimmte ihrer Behauptungen als begründete ausmachen können; ob in einem konkreten Diskurs eine Begründung tatsächlich erreicht wird, ist dabei kontingent" (ebd., S. 47f).

F. Kambartel hat mit dem 1974 herausgegebenen Sammelband "Praktische Philosophie und konstruktive Wissenschaftstheorie", insbesondere durch seinen Beitrag "Wie ist praktische Philosophie konstruktiv möglich?", nicht nur seine Nähe - und damit auch seine Distanz (vgl. 1974b, S. 20f) - zur konstruktivistischen Wissenschaftstheorie aufgezeigt, sondern unmissverständlich deutlich gemacht, dass Letztbegründung von Wirklichkeit im Sinne von ethisch-moralischer Rechtfertigung nicht möglich ist. Er weist darauf hin, "dass menschliche Praxis sich weder ein für allemal auf einen (nur endlich auszuarbeitenden) abgeschlossenen Kanon 'vernünftiger' ('natürlicher', 'elementarer' oder wie es jeweils sonst heißen mag) Bedürfnisse oder Zwecke stützen kann, noch die Folgen derjenigen Handlungsweisen, die zur (vernünftig angesetzten) Realisierung vernünftiger Zwecke vorgeschlagen oder ergriffen werden, jeweils vollständig vorab

einzu beziehen vermag. Insbesondere verändert die menschliche Arbeit in historischer Entwicklung das Arsenal und die Anwendungsbedingungen der Mittel, die zur Verwirklichung bestimmter Zwecke verfügbar bzw. ergriffen sind" (1974b, S. 22). Ziele, Situationen und Aktivitäten - dies hat auch schon die Analyse der Erfolgslogik gezeigt (vgl. Kapitel 3) - sind historisch veränderbar, kontingent. Gegenwärtige oder zukünftige Zustände oder Mittel können nicht Gegenstand einer Letztbegründung sein. Die Letztbegründung kann sich also nicht auf sie beziehen. Aber worauf dann? Es kann nur die Regel selbst in Betracht kommen, nach der die Menschen in Konfliktsituationen entscheiden sollen. Die entscheidende Frage lautet somit: Wie kann dieses Kriterium, diese Regel der Regeln aussehen?

Begründen wird von F. Kambartel in Anlehnung an Kantische Moralphilosophie als menschliche Tätigkeit angesehen (vgl. 1976c, S. 44), "als rein rationaler Dialog (oder der Entwurf eines solchen Dialoges), der zur Zustimmung aller Beteiligten führt, dass die in Frage stehende Orientierung bei allen Betroffenen in einer für diese fingierten unverzerrten Kommunikationssituation zur Zustimmung gebracht werden kann" (1976d, S. 58; ähnlich 1974c, S. 68). Auch diese Formulierung legt die Frage nahe: Was ist das Kriterium für eine gelungene Begründung? Die faktische Zustimmung kann nicht gemeint sein. Denn eine normative Orientierung lässt sich nur durch Normen begründen. Nach F. Kambartel soll es die Aussicht auf faktische Zustimmung vernünftig Argumentierender sein. "Eine theoretische Behauptung oder praktische (normative) Orientierung heißt begründet genau dann, wenn sie gegenüber allen vernünftig argumentierenden Gesprächspartnern zur Zustimmung gebracht werden kann. Die Einsicht, dass ein begründeter (theoretischer oder praktischer) Satz vorliegt, wird demnach durch Ausarbeitung eines Argumentationsverfahrens für beliebige rationale Dialoge, der sogenannten Begründung, gewonnen" (F. Kambartel 1980, S. 272).

Von zentraler Bedeutung, aber erklärungsbedürftig ist im ersten Teil dieser Definition die Formel "vernünftig argumentierende Gesprächspartner". Es müßte für alle Gesprächspartner gesagt werden können, wann ein Diskussionspartner berechtigt ist, von sich zu behaupten, dass er sich in Entscheidungskonflikten "vernünftig" entscheidet. Welche Regel(n) müßte er dabei beachten? Im zweiten Teil der Definition wird dies zu klären versucht. Durch eine besondere Art von Argumentationsverfahren soll die Einsicht vermittelt werden, dass ein Satz begründet ist. Kann aber, so ist hier sogleich kritisch einzuwenden, ein Verfahren, dessen Charakteristika durch empirisch feststellbare Parameter beschrieben werden muss, letzte Grundlage für die Entscheidung über die Gültigkeit von Handlungsregeln sein? Wohl kaum. Versucht man trotzdem, die Letztbegründung im (Dialog-)Verfahren zu verankern, so führt dies zum naturalistischen Fehlschluß. Legitimation durch Verfahren kann nur vorletzte Begründung leisten. Für die Tätigkeit der Beurteilung selbst ist jedoch, unabhängig davon, welche und wieviele Entscheidungsalternativen vorliegen, eine Regel erforderlich, die für alle potentiellen Gesprächspartner - auch für die, die noch hinzutreten können - absolute Gültigkeit beanspruchen kann. Gäbe es eine solche Regel nicht, so wäre praktische Vernunft ohne Fundament, Entscheidungskonflikte wären nicht vernünftig entscheidbar.

Dieses Begründungsproblem im engeren Sinne wird - soweit ich sehe von F. Kambartel wie auch von den Konstruktivisten nicht behandelt. Der Schwerpunkt ihrer ethischen Argumentation besteht darin, optimale theoretisch-technische - also nachrangige - Bedingungen für vernünftiges Reden ausfindig zu machen, weil offensichtlich von der Voraussetzung ausgegangen wird, das Kriterium für vernünftiges Reden, das Gütesiegel für

ethisch begründetes Handeln, müsse empirisch überprüfbar sein. (Dies ist eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung.) Diese enge Problemdefinition trägt entscheidend dazu bei, dass die Legitimationslogik an dieser Stelle durch die "Logik der Forschung" unterlaufen wird. Von daher wird von J. Backhaus, der sich mit F. Kambartels Idee einer normativen Ökonomie (vgl. F. Kambartel 1976g) kritisch auseinandersetzt, m.E. zu Recht darauf hingewiesen, den Konstruktivisten ginge es vornehmlich darum, Verfahren zur vernünftigen Bewältigung von Interessenskonflikten (z.B. Dialogverfahren) ausfindig zu machen und zu verbessern. Der Maßstab, dem "vernünftige" Entscheidungen zu genügen hätten - so ließe sich ergänzend hinzufügen -, wird nicht eingeführt, sondern implizit vorausgesetzt.²² "Die von der Erlanger Schule vorgeschlagenen Verfahren zur Konfliktbewältigung, hier: Auszeichnung berechtigter Bedürfnisse - beruhen sämtlich auf der Vorstellung der Konfliktbewältigung durch Reden" (J. Backhaus 1979, S. 340).

Zwar konnte der Ansatz der konstruktivistischen Wissenschaftstheorie hier nur sehr gerafft vorgetragen werden, aber eines ist deutlich geworden: Auch den konstruktivistischen Wissenschaftstheoretikern ist es bisher nicht gelungen, das Begründungsproblem überzeugend zu lösen.

Wie in der Kritischen Theorie wird von ihnen der umfassende Anspruch erhoben, Entscheidungskonflikte vernünftig entscheiden zu können. Aber es bleibt unklar, wie dieser Anspruch gelöst werden kann. Der Lösungsversuch misslingt, weil m.E. schon in der Definition des Begründungsproblems an zwei Stellen die Weichen falsch gestellt sind: Erstens wird es für notwendig gehalten, Zwecke (O. Schwemmer) bzw. Interessen (F. Kambartel) zu begründen - nicht aber, dies sei hinzugefügt, um die Alternative anzudeuten -, die Richtung der Veränderung zwischen Z-A-S-Relationen. Unter Begründung wird letztlich die Auszeichnung von Zwecken bzw. Interessen verstanden. Es herrscht zweitens die Auffassung vor, das Begründungsproblem ließe sich dadurch lösen, dass man Auszeichnungsverfahren einführt und verbessert (z.B. praktischer Syllogismus, Dialogverfahren), mit deren Hilfe "objektive Zwecke" bzw. "wahre Interessen" ausgefiltert werden könnten. Das Bemühen, eine Legitimationslogik zu entwickeln, konzentriert sich bei ihnen auf die Verbesserung empirischer und damit vorletzter Bedingungen vernünftiger Argumentation, die für die Umsetzung und Durchsetzung im Alltag sicherlich bedeutsam sein dürften, wenn die Begründung als solche gelöst wäre. Eine die Effizienzlogik in Schranken verweisende, unabhängige Grundlegung praktischer Entscheidungen ist jedoch nicht gegeben. Die Gültigkeit von Normen kann, wie sich schon in Kapitel 2 gezeigt hat, nicht konsensstiftenden oder heuristischen Verfahren überantwortet werden. Denn woher nehmen diese ihre legitimierende Kraft? Von der Aussicht auf Konsens, auf Erfolg? - Hier zeigt sich: Ohne Letztbegründung können auch diese Verfahren keinen Rechtsanspruch, keine Gültigkeit begründen.

Ist es nun, nachdem auch der konstruktivistische Ansatz keine überzeugende Lösung des Begründungsproblems und keinen Ausweg aus dem Dilemma des Epimenides zu bieten hat, noch berechtigt - so könnte man fragen -, weiterhin an der Lösbarkeit des Begründungsproblems festzuhalten? Wäre es nicht angebrachter ("realistischer") den umfassenden Anspruch der Vernunft aufzugeben und den Begriff von ihr dem anzupassen, was sie nachweislich zu leisten vermag - der Erklärung von Wirklichkeit? Diese Kapitulationsurkunde braucht, so häufig sie schon ausgestellt worden ist, m.E. nicht unterschrieben zu werden. Zu dieser Selbstunterwerfung der Vernunft unter den Absolutismus der Wirklichkeit besteht schon aus zwei Gründen keine Notwendigkeit. Es ist dies ein logischer und ein

praktischer Grund: Erstens ist die These, das Begründungsproblem sei nicht lösbar, nicht begründbar. Dies wird seitens des Kritischen Rationalismus auch ohne weiteres eingestanden (vgl. z.B. K.R. Popper 1980b, S. 283 Anm. 7 und 8). Daher ist die Annahme, praktische Entscheidungen könnten von Handelnden vernünftig gelöst werden, beim bisher erreichten Stand der Überlegungen zumindest genauso berechtigt wie die gegenteilige Annahme. (Die "unvernünftige" Wirklichkeit ist kein Beleg für die Unvernunft der Vernunft.) Außerdem hat K.R. Popper in der "Logik der Forschung" m.E. überzeugend dargelegt, dass und wie wir erfahrungswissenschaftliche Theorien sehr wohl hinsichtlich ihres Realitätsgehaltes beurteilen können, obwohl wir über keine absolut sichere Erkenntnis von Wirklichkeit (Erfahrungsbasis) verfügen. Warum sollte, so lässt sich fragen, eine analoge Grundlegung nicht auch für das praktische Handeln, für die Lösung von Entscheidungskonflikten möglich sein?

Zweitens ist es eine nicht zu leugnende Tatsache, dass ein Großteil der Menschen auch heute noch davon überzeugt ist, dass Entscheidungskonflikte vernünftig - also z.B. nicht nach dem Prinzip "recht hat, wer sich durchsetzt!" (Erfolgsprinzip) - gelöst werden können und sollen, dass Vernunft praktisch werden kann. Es kann weiterhin sogar davon ausgegangen werden, dass Vernunft im Handeln der Menschen zum Ausdruck kommt, auch wenn den hier untersuchten Ansätzen zufolge nicht genauer gesagt werden kann, wie Vernunft praktisch werden kann. Es ist durchaus denkbar, dass Menschen in ihrem alltäglichen Handeln Entscheidungen vernünftig fällen können, ohne dass ihnen das Prinzip, nach dem sie Entscheidungen gefällt haben, bewusst ist. Würde man diese Prämisse nicht akzeptieren, so hätte dies zur Folge, dass all den Menschen die Fähigkeit zu verantwortlichem, vernünftigen Handeln abgesprochen werden müsste, die vor der Entdeckung dieses Prinzips - angenommen, das Prinzip würde heute gefunden - gelebt haben und es daher noch nicht kennen konnten. Die These "Alle Menschen, die das Vernunftprinzip nicht explizieren können, sind zu vernünftigen Entscheidungen nicht fähig" ist unhaltbar, da sie in das Lügner-Dilemma des Epimenides führt. Aus der Akzeptanz der Prämisse folgt jedoch nicht, dass alles Handeln der Menschen (die Praxis) schlechthin als vernünftig angesehen werden kann oder muss und dass die Suche nach einem Prinzip vernünftigen Handelns überflüssig sei. Die Praxis kann sowohl vernünftig wie auch unvernünftig sein. Diese Ambivalenz macht ein Abgrenzungskriterium bzw. ein Unterscheidungsprinzip notwendig.

Die Notwendigkeit, das Prinzip praktischen Handelns zu explizieren, ist selbst historisch-situativ bedingt; sie ist umso größer, je mehr - so ist zu vermuten - das Effizienzprinzip einen Absolutheitsanspruch nicht nur erhebt, sondern faktisch auch durchsetzt und damit das Prinzip praktischen Handelns - dies wird hier mit dem Terminus "Emanzipation" gekennzeichnet - zu verdrängen versucht. Das Interesse, das Emanzipationsprinzip als Prinzip zu explizieren, z.B. in Form einer Arbeitsanleitung, wächst in dem Maße, als erkannt wird, dass eine (zunehmende) Dominanz der Effizienzlogik für die Menschen selbstmörderisch ist. Im Zeitalter der technisch-wissenschaftlichen Zivilisation kann der "Gefahr, vom naturwissenschaftlichen Denken beherrscht zu werden" (P. Lorenzen 1978, S. 119), nicht mehr dadurch begegnet werden, dass dem faktischen Primat der Effizienzlogik das Primat der praktischen Vernunft als (idealistische) Forderung gegenübergestellt wird. Man wüsste auch zu gerne, "Wie ist praktische Philosophie konstruktiv möglich?" (F. Kambartel 1974b)

Wird darauf verzichtet, vorgängig vor der empirischen (u.a. hermeneu-

tischen) Rekonstruktion von Praxis das Prinzip praktischen Handelns zu bestimmen, so besteht die Gefahr, die Vernünftigkeit von Handlungen einzig in historisch bedingten Objektivationen zu suchen. Historismus und Wertrelativismus sind die Folgen. Eine solche Auffassung von Begründung ist in der geisteswissenschaftlichen Methode, insbesondere in der geisteswissenschaftlichen Pädagogik, vorherrschend. Da die geisteswissenschaftliche Richtung in der Erziehungswissenschaft heute wieder an Bedeutung gewinnt²³, ist es angebracht, Begründungsversuche einiger ihrer Hauptvertreter kurz zu skizzieren.

5.2.5 Der Primat der Praxis und der hermeneutische Zirkel in der geisteswissenschaftlichen Pädagogik (H. Nohl, E. Weniger, W. Flitner)

Das Interesse daran, aus der Praxis und ihrer historischen Bedingtheit die Regeln vernünftigen Handelns ausfindig zu machen und so die Differenz zwischen Sein und Sollen zu überwinden, ist typisch für die geisteswissenschaftliche Methode, wie sie W. Dilthey konzipiert hat. Dies Erkenntnisinteresse kann als konstitutiv für die Entstehung der historisch orientierten Geisteswissenschaften angesehen werden.²⁴ W. Dilthey war davon überzeugt, wie er in seinem Versuch der Grundlegung einer pädagogischen Wissenschaft aus dem Jahre 1888 dargelegt hat, man könne "aus der Erkenntnis dessen, was ist, die Regel über das, was sein soll" (W. Dilthey 1963, S. 16) ableiten. Die Praxis, der Praxis vor der Theorie einen Primat einzuräumen, löst jedoch, wie ein Exkurs in die geisteswissenschaftliche Pädagogik (H. Nohl, E. Weniger, W. Flitner) zeigen wird, keineswegs das Begründungsproblem, sondern liefert die Theorie unkritisch an das aus, was als (relevante) Wirklichkeit angesehen wird.

H. Nohl kann in seiner Theorie des "pädagogischen Bezugs" - durchaus vergleichbar mit dem Bezugsproblem der Systemtheorie²⁵ - keine Regel angeben, wie der Erzieher die "Grundantinomie des pädagogischen Lebens", seine doppelte Verantwortlichkeit als Anwalt des Kindes und als Anwalt des gesellschaftlichen Lebens zu entscheiden hätte (vgl. H. Nohl 1948, S. 127). Er verliert sich, wie D. Benner kritisch anmerkt, in der "vagen Hoffnung, der Heranwachsende könne immer zugleich 'sich selbst erziehen' und den 'objektiven Gehalten und Zielen' der Gesellschaft verpflichtet werden" (D. Benner 1978, S. 201 Anm. 234). Der Indifferentismus, der schon bei der curricularen Begründungsstrategie festgestellt werden konnte, zeigte sich auch hier: "Nohls methodischer Ansatz bleibt hinsichtlich der Praxis ambivalent" (H. Bokelmann 1969, S. 78). Eine Vermittlung der Differenz zwischen Sein und Sollen ist innerhalb dieses Ansatzes nicht möglich (vgl. G. Auernheimer 1968, S. 142).

E. Weniger hat in seiner Antrittsvorlesung zum Thema "Die Eigenständigkeit der Erziehung in Theorie und Praxis" vom Mai 1929, auf die ich meine Analyse im wesentlichen stütze, zur Lösung des Theorie-Praxis-Problems ein höchst bedeutsames, dreistufiges Theorienkonzept entwickelt, das, wie sich zeigen wird, in rudimentärer Weise eine Vorwegnahme der funktionalen Analyse darstellt. Hier kann deutlich gemacht werden, wo in praktischer Hinsicht die Grenzen der strukturellen Hermeneutik liegen. Dies ist nicht unwichtig. Denn nachdem die Curriculumforschung und -entwicklung die an sie gerichteten Erwartungen nicht erfüllt hat, wenden sich namhafte Vertreter der Erziehungswissenschaft wieder (verstärkt) der "Rekonstruktion geisteswissenschaftlicher Lehrplentheorie" (H.

Blankertz 1981) zu.

Die Verhältnisbestimmung von Theorie und Praxis ist bei E. Weniger von dem Interesse getragen darzulegen, "wie die echte Theorie der Praxis aussehen muss" (E. Weniger 1975bd, S. 38). E. Weniger unterscheidet zwei Theorietypen des Praktikers (Theorien ersten und zweiten Grades) und einen Theorietyp des Theoretikers (Theorie dritten Grades). Diese Differenzierung des pädagogischen Wissens in drei Typen, die noch weiter zu erläutern sein wird, ergibt sich zum einen aus der Annahme, dass jede Praxis, also auch der pädagogische Akt, immer schon theoriehaltig ist und durch Theorien zweiten Grades gerechtfertigt (beeinflusst) wird; zum anderen aus dem Interesse des Wissenschaftlers, durch eine wissenschaftliche Theorie der Theoriebildung die Theorie des Praktikers zu verbessern. "Von vorwärts und von rückwärts also ist der pädagogische Akt von Theorie umklammert und gestützt. Praxis enthält Theorie als Bedingung ihres Tuns und wird vollendet zur 'Erfahrung' durch Theorie als Folge des Tuns" (ebd., S. 38).

Mit der Theorie ersten Grades schreibt E. Weniger dem Praktiker offensichtlich die Fähigkeit zu, das Wahre und das Gute - zumindest ansatzweise - zu schauen oder zu erleben, ohne dies präzise begreifen zu können. "Theorie ersten Grades ist, in der Nähe des ursprünglichen griechischen Wortsinns, die unausdrückliche Anschauung, in der die Wirklichkeit gegenständlich wird, die Voreinstellung, die unausgesprochene Fragestellung, die an die Wirklichkeit und die Aufgabe herangebracht wird, das Gerichtetsein auf Gegenstand und Aufgabe, die schon die erste Ordnung in ihnen vollzieht. Es ist die eingehüllte Rationalität, die in der geistigen Haltung des Menschen liegt, die anrufende und gestaltende Kraft, die in der inneren Form des Menschen immer schon enthalten ist. Das Letzte, was der Analyse da begegnet, ist das weltanschauliche Apriori, das ein ethisches Apriori in sich schließt, immer schon unausdrücklich - unsere Typologien sind also viel zu explizit. In unserem Gebiet dann das Apriori der pädagogischen Haltung und des erzieherischen oder pflegerischen Willens, das Ethos der erfahrenen und gewollten Verantwortung" (ebd., S. 38f). Mit diesem Theorietypus soll der oben beschriebenen Überzeugung Rechnung getragen werden, dass der Alltag der Menschen nicht schlichtweg durch Unvernunft und Amoralismus gekennzeichnet ist, auch wenn sie sich ihrer letzten praktischen Prinzipien nicht bewusst sind. Das Ethos geht der Ethik voraus.²⁶

Die Theorie zweiten Grades umfasst die mehr oder weniger geglückten primären Objektivationen dieser "ursprünglichen Theorie", die der Praktiker "wenn man so sagen darf, an sich besitzt" (ebd., S. 39). "Theorie zweiten Grades ist alles, was auf irgendeine Art formuliert im Besitz des Praktikers vorgefunden und von ihm benutzt wird, in Lehrsätzen, in Erfahrungssätzen, in Lebensregeln, in Schlagwörtern und Sprichwörtern und was es so gibt" (ebd., S. 39). Theorien zweiten Grades umfassen das praktische Betriebswissen des Praktikers. Es ist die faktische Grundlage unterrichtlichen und erzieherischen Handelns im Alltag. Der Praktiker verfügt in der Theorie zweiten Grades jedoch über kein Kriterium, anhand dessen er feststellen könnte, wann primäre Objektivationen der ursprünglichen Theorie entsprechen und wann nicht. Die Annäherung zwischen beiden Theorieebenen ist mehr oder weniger zufällig, zumal die Handlungsregeln nicht nur durch den Praktiker, sondern auch durch Vorstellungen und Vorgaben der Bildungsmächte und Erziehungseinrichtungen beeinflusst werden, in deren Dienst der Erzieher steht. "Auch in diesen Objektivationen der Erziehungswirklichkeit ist eingehüllte Rationalität und damit ein Zusammenhang von Theorien und eine Vorstellung zur Praxis enthalten"

(ebd., S. 39).

Damit im praktischen Betriebswissen des Praktikers (in den Theorien zweiten Grades) nicht so sehr die subjektive Willkür oder der Einfluss geistigen Mächte wirksam werden, sondern immer mehr die "eingehüllte Rationalität" (die Theorie ersten Grades) zum Ausdruck kommt, bedarf es nach E. Weniger einer Theorie dritten Grades. "Hier ist gegeben die Notwendigkeit einer Theorie, wenn ich so sagen darf, dritten Grades - wobei aber die Zahlen nur die Entfernung von dem unmittelbar Gegebenen und nicht etwa eine Rangordnung anzeigen - die dieses Verhältnis von Theorie und Praxis in der Praxis aufklärt, das nicht in ihm selbst verständlich ist" (ebd., S. 41). Die "wissenschaftliche Theorie der Pädagogik" hat die Funktion, den Praktiker durch die objektive Analyse der funktionalen Zusammenhänge - der Systemzwänge und Handlungsalternativen würde man heute sagen - über die Erziehungswirklichkeit aufzuklären. (Hier zeigt sich eine erste Ähnlichkeit mit der funktionalen Systemtheorie.) Würde sie diese Aufgabe wertfrei erfüllen wollen, könnte sie nur unterschiedliche, einander sogar widersprechende Erziehungswirklichkeiten aufzeigen - je nach dem, von welchem Standpunkt aus die Wirklichkeit analysiert würde. Der Praktiker würde durch eine Theorie dieses Typs - wertfrei schwebend über der Praxis - entscheidungs- und handlungsunfähig. Relativismus und Skeptizismus sind für E. Weniger jedoch nicht akzeptabel (vgl. z.B. 1975c, S. 133). Das Bezugsproblem, das sich hier deutlich zeigt, versucht E. Weniger nicht durch den Einbau weiterer Reflexionsstufen (Theorien vierten, fünften, sechsten..Grades) zu lösen - dies führte zu einem unendlichen Regress -, sondern durch unmittelbare Rückbindung der Theorie des Theoretikers an die Praxis. Die Festlegung der Wertgesichtspunkte, unter der die Analyse von Wirklichkeit zu erfolgen hat - hier zeigt sich die zweite Ähnlichkeit mit der funktionalen Methode der Systemtheorie -, wird nicht offengelassen, sondern durch die Praxis vorgegeben. "Sie (die wissenschaftliche Theorie, W.S.) übernimmt die Funktion der Theorie innerhalb der Praxis als stellvertretende Besinnung, als Läuterung der in der Praxis angelegten Theorien, als bewusste Vorbesinnung und bewusste nachträgliche Klärung. Während sie als Theorie der Theorie, beschäftigt mit der Aufklärung des Gesamtsachverhaltes von Theorie und Praxis, sozusagen für sich bestehen kann, von außen und von oben das Geschehen auf dem Felde der Erziehung betrachtend, ist sie hier innerlich an die Praxis gebunden, sie ist schlechthin abhängig von der Praxis und der Erziehungswirklichkeit. Sie dient der Praxis und gilt nur so weit als sie der Praxis helfen, als der Praktiker etwas mit ihren Ergebnissen anfangen kann. Es gilt hier der Primat der Praxis, die mit Theorie geladen, doch an sich unabhängig ist von der Pädagogik als Wissenschaft" (ebd., S. 42).

Vereinfacht formuliert: Die Pädagogik als Wissenschaft ist gehalten, die Theorien der "guten" Lehrer - "der Meister der Kunst" (F. Paulsen) - und aus deren Perspektive die Erziehungswirklichkeit zu untersuchen. Das so gewonnene Wissen dient der Stabilisierung und Verbreitung der hier erkennbaren Praxis. Die Theorie dritten Grades übernimmt - wie die funktionale Systemtheorie - im wesentlichen eine Verstärkerfunktion der "guten" Praxis. "Voraussetzung für diese Funktion der Theorie der Praxis ist die Befangenheit des Theoretikers in der pädagogischen Aufgabe und an das pädagogische Tun. Er muss die Verantwortung der Praxis teilen, ihre Ziele bejahen, von der Verantwortung und von den Zielen aus denken, damit er die Aufgabe überhaupt in den Blick bekommt, damit die Wirklichkeit für ihn nicht stumm bleibt. Man sieht hier nur als Befangener. Befangenheit an die erzieherische Aufgabe und Wille zur wissenschaftlichen

Objektivität schließen sich trotz gewisser Spannungen hier so wenig aus wie etwa in der Geschichtswissenschaft. Man könnte paradox formulieren: erst die Befangenheit an die Sache ermöglicht die wahre wissenschaftliche Objektivität. Diese Befangenheit schließt ein, dass auch der pädagogische Theoretiker die pädagogische Haltung besitzen und das pädagogische Ethos in seinem theoretischen Denken verwirklichen muss" (ebd., S. 43).

Diese knappen Ausführungen zum Theorie-Praxis-Verhältnis bei E. Weniger verdeutlichen den Schwachpunkt der geisteswissenschaftlichen Pädagogik: Das Begründungs- oder Bezugsproblem wird nicht gelöst, sondern als gelöst vorausgesetzt; denn Theoretiker wie Praktiker müssen immer schon wissen, was ein "guter" Erzieher ist. "Ein bestimmtes Ethos des Erzieherischen (wird) als Bedingung der Möglichkeit, dass Erziehung sinnvoll stattfinden könne", immer schon vorausgesetzt (E. Weniger 1975c, S. 137).

Dass die Vorstellungen der Theoretiker wie auch der Praktiker vom "guten" Erzieher völlig verschieden und auch widersprüchlich sein können, wird dabei ausgeblendet. Auf den hier vorliegenden Zirkelschluss und die sich daraus ergebenden Folgen macht D. Benner in seiner Kritik an der geisteswissenschaftlichen Pädagogik aufmerksam: "Die Theorie dritten Grades ist jeweils ebenso darauf angewiesen, dass die ihr vorausgehende Praxis in sich vernünftig ist, wie die Praxis darauf angewiesen ist, dass die ihr vorausgehende Theorie die Möglichkeiten und Aufgaben der Erziehung 'richtig' reflektiert hat" (D. Benner 1978, S. 210f). Da E. Weniger der Praxis nur dann den Primat einräumen kann, wenn er implizit voraussetzt, dass die Praxis "gut" ist, stellt sich für ihn und damit für die geisteswissenschaftliche Pädagogik nicht die Frage, in wessen Dienst er bzw. sie sich stellen soll. Pädagogik läuft so Gefahr, sich den geistigen Strömungen einer Epoche kritiklos anzuliefern, sich funktionalisieren zu lassen.²⁷ "Sobald der Zirkel...nicht mehr gilt, setzt sich jedwede Theorie, welche sich in dieser Weise an die vorgängige Praxis bindet, der Gefahr aus, blinde Restauration zu betreiben und von den in der Praxis sich stellenden Probleme mehr oder weniger zu abstrahieren. Die Gefahr zeigt sich deutlich in Wenigers Beitrag über Die Pädagogik in ihrem Selbstverständnis heute" (D. Benner 1978, S. 211).

Eine Problematisierung oder gar Kritik der in einer Zeit dominanten pädagogischen Leitbilder oder der pädagogisch-sozialen Wirklichkeit (Mittel-Zweck-Beziehungen) ist für sie nicht möglich, da nach der Legitimität der Praxis nicht mehr gefragt werden kann (vgl. G. Auernheimer 1968, S. 141 ff; I. Dahmer 1969, S. 24f; D. Benner 1978, S. 211ff). Das Urteil von H. Blankertz über die geisteswissenschaftliche Pädagogik trifft auch und gerade auf E. Weniger zu: "Geisteswissenschaftliche Pädagogik steht heute am Ausgang ihrer Epoche, weil sie ihren Praxisbezug nur nachgängig und affirmativ, nicht vorgängig und kritisch zu bewältigen vermochte" (H. Blankertz 1971, S. 28).

W. Flitner versucht, der hermeneutischen Strukturanalyse des Erziehungssystems und der Bildungsideen ein tragfähiges Fundament zu geben, indem er die bei E. Weniger unbefragten normativen Prämissen ebenfalls einer hermeneutischen Klärung unterzieht. Das Bild vom "guten" Erzieher wird nicht mehr problemlos vorausgesetzt, sondern soll durch hermeneutische Verfahren entwickelt werden. Über alle Wertfragen soll so entschieden werden können. Daher ergibt sich für die Pädagogik zusätzlich die Aufgabe "dass in dieser historischen Wirklichkeit nunmehr nach dem Recht, dem gediegenen Staatswesen, nach gesellschaftlichen Gedeihen,

nach echter Bildung und guter Erziehung gefragt wird und der Grundgedankengang aufzudecken ist, der sich im philosophischen und theologischen Denken eines bestimmten Lebenskreises zu behaupten vermag und dort die Verantwortung aller an der Erziehung, Politik, Ökonomie, Rechtspflege usw. Beteiligten aufklärt. Auch angesichts dieser zweiten Aufgabe ließe sich von einer hermeneutischen Disziplin sprechen. Das Auslegen und Verstehen, mit dem es die Hermeneutik zu tun hat, wäre hier aber nicht mehr auf die historische, sondern auf die existentielle und normative Situation des menschlichen Daseins gerichtet" (W. Flitner 1967, S. 90f).

Aber es ist zweifelhaft, ob die normative Orientierung des Handelns durch hermeneutische (Selbst-)Aufklärung gesichert werden kann (vgl. W. Flitner 1967, S. 91), denn das, was sein soll, kann nicht durch das begründet werden, was war oder ist. W. Flitner geht wie H. Nohl und E. Weniger davon aus, dass sich Vernunft in der Praxis manifestiere (Legitimität der Praxis); er hofft darauf, vernünftige und berechnete Normen hermeneutisch aus der Praxis erschließen zu können. Wie dies möglich sein soll, wie das Begründungsproblem gelöst werden kann, wird jedoch nicht klar, da der hermeneutische Zirkel von Leben - Verstehen - Leben nicht überwunden wird. Geisteswissenschaftliche Pädagogik liefert sich unter diesen Voraussetzungen an die Wertorientierungen aus, die in der Praxis der Praktiker bzw. Theoretiker zufällig dominant sind.

Wegen dieser ungeklärten Voraussetzungen kann auch gegenüber der geisteswissenschaftlichen Pädagogik m.E. zu Recht der Vorwurf des Indifferentismus vorgebracht werden, der gegenüber empirisch-analytischer Erziehungswissenschaft (der "Logik der Forschung") erhoben wird. Denn beide Richtungen haben das Begründungsproblem nicht gelöst. "Wissenschaft wird zu Technologie, beliebig verfügbar für jede außerwissenschaftliche Zwecksetzung, und die empirische Forschung kann ungeachtet ihres Pathos der Rationalität nichts dagegen tun, von irrationalen Entscheidungen in Dienst gestellt zu werden. Diese Gefahr ist im geisteswissenschaftlichen Ansatz von Anbeginn angelegt, nämlich im hermeneutischen Zirkel von Leben - Verstehen - Leben... Von diesem Aspekt gesehen ist die zunächst so verblüffend scheinende Auslegung Thierschs logisch: Der geisteswissenschaftlichen Pädagogik sind die empirischen Verfahren affin, um die Schwäche der Hermeneutik in ihrem Sturze zu überbieten" (H. Blankertz 1966, S. 70f). In beiden Wissenschaftskonzeptionen gibt es keine Regel, um praktische Entscheidungskonflikte vernünftig zu lösen. Der empirisch-analytische Ansatz verzichtet dezidiert auf die Lösbarkeit des Begründungsproblems, während die geisteswissenschaftliche Pädagogik zumindest am Anspruch festhält, dies leisten zu müssen.

Wenn auch der von der geisteswissenschaftlichen Pädagogik beschrittene Weg nicht zu einer überzeugenden Lösung des Begründungsproblems führt, sondern geradewegs in das Dilemma des Historismus und Relativismus, so ist durchaus nicht zu folgern, dass der Anspruch, das Begründungsproblem lösen zu sollen, unberechtigt oder gar überflüssig sei. Denn in bezug auf das Problem der Grundlegung gilt: Aus dem, was (noch nicht) ist, lässt sich nicht auf das schließen, was sein soll. Daher wird hier mit der geisteswissenschaftlichen Pädagogik, mit der konstruktivistischen Wissenschaftstheorie und der Kritischen Theorie daran festgehalten, dass Wertentscheidungen - wir können auch präziser sagen: praktische Entscheidungskonflikte - vernünftig entscheidbar sind, auch wenn es an dieser Stelle (noch) unklar ist, wie es möglich sein soll, diesen Anspruch einzulösen. Es wird aber nicht mehr von der Dignität oder Legitimität der Praxis (Lebenswelt) ausgegangen, da - wie mir scheint - durch die Aufhebung der Differenz zwischen Sein und Sollen in der geisteswissen-

schaftlichen Pädagogik das Begründungsproblem nicht gelöst, sondern eher verschleiert wurde. Es empfiehlt sich m.E. von daher, wieder hinter W. Dilthey auf die Kantische Grundlegung zurückzugreifen, in der die Trennung zwischen Sein und Sollen, die der deutsche Idealismus meinte überwinden zu können, strikt eingehalten wird.

5.2.6 Wie könnte das Begründungsproblem definiert werden, damit es lösbar wird?

Das zweite Argument, trotz vorhandener Schwierigkeiten weiterhin an der Lösbarkeit des Begründungsproblems festzuhalten, lässt sich im Anschluss an jene Position entwickeln - dies mag zunächst überraschen -, die das Begründungsproblem als unlösbar einstuft: die Erkenntnistheorie des Kritischen Rationalismus. Warum sollte es nicht möglich sein, die praktische Frage "Was soll ich tun?" in ähnlicher Weise zu beantworten, wie die erkenntnistheoretische Frage "Was kann ich wissen?", für die der Kritische Rationalismus m.E. nicht zu Unrecht beansprucht, eine überzeugende Lösung entwickelt zu haben.²⁸ Da hier nicht auf Einzelheiten eingegangen werden kann, soll nur der Grundgedanke skizziert werden, wie nach Auffassung des Kritischen Rationalismus Erkenntnis von Wirklichkeit möglich ist, obwohl die Übereinstimmung der Aussagen mit der Wirklichkeit (Wahrheit) nicht durch Erfahrung begründet werden kann.

In Auseinandersetzung mit der positivistisch-sensualistischen Erkenntnistheorie (z.B. E. Mach) kommt K.R. Popper in der "Logik der Forschung" (1. Auflage 1934) zu dem Ergebnis, dass eine Letztbegründung von erfahrungswissenschaftlichen Sätzen im Sinne von Verifikation durch Rekurs auf Erfahrung nicht möglich ist.²⁹ Wer dennoch glaubt, dies sei möglich, gerät nach K.R. Popper in das sog. Fries'sche Trilemma: Dogmatismus, unendlicher Regress oder Psychologismus sind die Folgen (vgl. K.R. Popper 1969a, S. 60ff, S. 70f). In seinem Lösungsvorschlag verzichtet K.R. Popper zunächst einmal darauf, Einzelaussagen über die Wirklichkeit absolut begründen zu wollen. "Unsere Wissenschaft ist kein System von gesicherten Sätzen, auch kein System, das in stetem Fortschritt einem Zustand der Endgültigkeit zustrebt. Unsere Wissenschaft ist kein Wissen (episteme): Weder Wahrheit noch Wahrscheinlichkeit kann sie erreichen... Wir wissen nicht, sondern wir raten" (K.R. Popper 1969a, S. 223). "Das alte Wissenschaftsideal, das absolut gesicherte Wissen (episteme), hat sich als ein Idol erwiesen" (ebd., S. 225). "So ist die empirische Basis der objektiven Wissenschaft nichts 'Absolutes'; die Wissenschaft baut nicht auf Felsengrund. Es ist eher ein Sumpfland, über dem sich die kühne Konstruktion ihrer Theorien erhebt; sie ist ein Pfeilerbau, dessen Pfeiler sich von oben her in den Sumpf senken - aber nicht bis zu einem natürlichen, 'gegebenen' Grund" (ebd., S. 75f; vgl. außerdem ders. 1969c, S. 103; 1973, Kap. 1 und 2).

Aus der Feststellung der Tatsache, dass unsere Unwissenheit grenzenlos ist (vgl. 1969c, S. 103), folgt für K.R. Popper jedoch nicht, dass der Anspruch auf wahres Wissen aufgegeben werden müsste. Am absoluten Wahrheitsideal hält er entschieden fest. So weist K.R. Popper die Interpretation von D.W. Hamleyn, die Wahrheit selbst sei für den Kritischen Rationalismus eine Illusion (vgl. D.W. Hamleyn 1967, S. 37), an mehreren Stellen entschieden zurück (vgl. K.R. Popper 1973, S. 42, S. 60, S. 349).³⁰ Im Bereich der Erkenntnistheorie hält K.R. am absoluten Wahrheitsbegriff fest und rehabilitiert mit

der Korrespondenztheorie der Wahrheit den klassischen Wahrheitsbegriff. "Eine Aussage ist genau dann wahr, wenn sie den Tatsachen entspricht" (1973, S. 59). "Die Idee der Wahrheit ist also absolut, aber es kann keine absolute Gewissheit geben: wir suchen nach der Wahrheit, aber wir besitzen sie nicht" (ebd., S. 60).

Schon in der "Logik der Forschung" heißt es gegen Ende des Textes aus dem Jahre 1934: "Nicht der Besitz von Wissen, von unumstößlichen Wahrheiten macht den Wissenschaftler, sondern das rücksichtslos Kritische, das unablässige Suchen nach Wahrheit" (1969a, S. 225). In der Erkenntnistheorie des Kritischen Rationalismus wird die Spannung zwischen Anspruch und Wirklichkeit bezeichnenderweise nicht zugunsten der Wirklichkeit (Wir wissen nichts sicher.) aufgegeben - totaler Skeptizismus wäre die Folge -, sondern ausgehalten in der Hoffnung, die Relation zwischen Aussage und Tatsache in Richtung auf den Wahrheitsanspruch verändern und unhaltbare Aussagen eliminieren zu können. Der Erkenntnisoptimismus des Kritischen Rationalismus bezieht sich nicht so sehr auf einzelne Aussagen oder Theorien, sondern vielmehr auf die evolutionäre Höherentwicklung des menschlichen Wissens insgesamt, auf den Fortschritt der wissenschaftlichen Erkenntnis. Die zentrale erkenntnistheoretische Frage ist allerdings, wie trotz des grenzenlosen Unwissens eine Ausweitung des menschlichen Wissens über die Wirklichkeit möglich ist. "Das Grundproblem der Erkenntnistheorie ist die Klärung und Untersuchung dieses Vorgangs, durch den, wie ich behaupte, unsere Theorien sich entwickeln und verbessern können" (K.R. Popper 1973, S. 47).

Um einen Erkenntnisfortschritt erzielen zu können, ist es erforderlich, konkurrierende Theorien auf ihren (relativen) Wahrheitsgehalt, auf ihre Wahrheitsähnlichkeit (größere Übereinstimmung mit den Tatsachen) zu untersuchen. Die gehaltvollere, d.h. weniger falsche Theorie ist vorzuziehen. "Wir haben zwar in den empirischen Wissenschaften niemals genügende Argumente für die Behauptung, wir hätten tatsächlich die Wahrheit erreicht; aber wir können starke und recht gute Argumente dafür haben, dass wir uns der Wahrheit ein Stück genähert haben; das heißt, dass die Theorie T ihrem Vorgänger T1 vorzuziehen ist, jedenfalls im Lichte aller bekannten Vernunftargumente" (1973, S. 71). Das methodische "Heranarbeiten" an die Wahrheit, die Anpassung der Theorie an die Wirklichkeit ist der Grundgedanke der evolutionären Erkenntnistheorie K.R. Poppers. Nicht zufällig nimmt er Xenophanes' Ausspruch in das Vorwort zur dritten deutschen Auflage der "Logik der Forschung" auf: "Nicht vom Beginn an enthüllten die Götter den Sterblichen alles, aber im Laufe der Zeit finden wir suchend das Bess're" (1969, S. XXVI; vgl. 1969c, S. 123).

Um zwischen zwei Theorien hinsichtlich ihrer Wahrheitsähnlichkeit entscheiden zu können, bedarf es eines Abgrenzungskriteriums. Ohne ein solches Kriterium ist Erkenntnisfortschritt nicht zu erzielen. Dieses Kriterium kann keine empirisch feststellbare Größe sein, es müssen Anweisungen sein, die die Arbeit des Wissenschaftlers regeln und die die optimale Art der Theoriebildung angeben. Der optimale Weg zur Annäherung an die Wahrheit besteht nach K.R. Popper nicht darin, wie es z.B. die Erkenntnistheorie des Alltagsverständnisses nahelegen mag, die Gewissheit (Richtigkeit) der Aussagen nachzuweisen (vgl. 1973, S. 74ff, S. 77ff). Ein radikales Umdenken im Verständnis von Begründung ist vielmehr erforderlich. Theorien sind nicht zu verifizieren, sondern auf ihre Falschheit (empirische Haltbarkeit) hin zu überprüfen. Die methodologischen Regeln müssen daher so beschaffen sein, dass die kritische Prüfung von Theorien gewährleistet und ihre Immunisierung verhindert wird.

Aus der Forderung nach Falsifizierbarkeit ergeben sich für die Regeln,

nach denen Wissenschaftler handeln sollen, zwei bedeutsame Konsequenzen. Erstens sind es Regeln, die die Form der theoretischen Aussage betreffen: Der Geltungsbereich der Theorie muss möglichst umfassend und die Aussagen der Theorie müssen möglichst präzise sein. Je allgemeiner und zugleich präziser eine Aussage ist, desto gehaltvoller ist eine Theorie und desto eher lassen sich singuläre Existenzsätze (Basissätze) finden, die Tatsachen beschreiben, die der Theorie widersprechen (vgl. K.R. Popper 1969a, S. 77-96). Der zweite Typus von Regeln bezieht sich auf die Logik (Denkweise), in der die kritische Prüfung (Bewährung) von Theorien zu erfolgen hat: Je intensiver eine hinreichend allgemein und präzise Theorie mit immer neuen Erfahrungen und den daraus resultierenden singulären Beobachtungssätzen konfrontiert wird, umso besser wird man feststellen können, ob die Theorie und die aus ihr ableitbaren Sätze mit den singulären Beobachtungssätzen (Basissätzen) übereinstimmen oder nicht. Die Prüfung erfolgt nicht - dies ist der zweite Grundgedanke - im modus ponens, sondern im modus tollens der klassischen Logik. Dieser Vernunftschluß erlaubt es, von anerkannten singulären Sätzen (Basissätzen) auf die (partielle) Falschheit eines Aussagensystems zu schließen, das mit diesen Basissätzen im Widerspruch steht (vgl. 1969a, S. 44-46). Von zwei gleich gehaltvollen Theorien ist diejenige vorzuziehen, die trotz intensivster Falsifikationsversuche die wenigsten Widersprüche mit Beobachtungssätzen aufzeigt. Der evolutionäre Fortschritt wird demnach dadurch gewährleistet, dass die Theorie im Falle falsifizierender Ereignisse so verändert wird, dass die Widersprüche zwischen Folgerungssätzen der Theorie und den Basissätzen minimiert werden.³¹ Die Theorie wird auf diese Weise permanent an die Wirklichkeit angepasst. Prüfen tritt bei K.R. Popper an die Stelle von verifizieren.

Der Gedanke des Prüfens erlaubt es K.R. Popper - das ist für das Begründungsproblem insgesamt von zentraler Bedeutung - trotz der Unmöglichkeit, Theorien zu verifizieren, ein Konzept der Bewährung von Theorien zu entwickeln. "Die Bewährung ist keine Hypothese, sondern aus (der Theorie und) den anerkannten Basissätzen ableitbar: sie stellt fest, dass diese der Theorie nicht widersprechen - und zwar unter Berücksichtigung des Prüfbarkeitsgrades der Theorie sowie der Strenge der Prüfungen, denen diese (bis zu einem bestimmten Zeitpunkt) unterworfen wurde. Wir nennen eine Theorie 'bewährt', solange sie diese Prüfungen besteht" (1969a, S. 211f).

Die Intensität der Prüfung kann ihrerseits nicht formalisiert oder gar quantifiziert festgestellt werden. Sie hängt letztlich von der Fähigkeit und Bereitschaft der Forscher und Wissenschaftler ab, ihre Theorien er Falsifikation (kritischen Prüfung) auszusetzen. Zwischen Verifikation und Falsifikation besteht eine Asymmetrie, die für den Erkenntnisfortschritt genutzt werden kann. "Über den Grad der Bewährung entscheidet also nicht so sehr die Anzahl der bewährenden Fälle, als vielmehr die Strenge der Prüfung, der der betreffende Satz unterworfen werden kann und unterworfen wurde" (1969a, S. 213).

Zusammenfassend lässt sich sagen: Indem K.R. Popper an der Idee der Wahrheit festhält, zugleich aber darauf verzichtet, eine vorliegende Theorie als absolut wahr auszuzeichnen zu wollen, sich vielmehr darauf konzentriert, ihre Haltbarkeit relativ zu anderen Theorien durch Konfrontation mit anerkannten Basissätzen zu überprüfen, gelingt es ihm, dem Begründungsproblem der Erkenntnistheorie eine lösbare Fassung zu geben. Ein Umdenken grundlegender Art ist dazu erforderlich: Prüfen tritt an die Stelle von Verifizieren. Der modus tollens löst den modus ponens ab.

Kehrt man mit dieser Einsicht nun zum Begründungsproblem praktischen Handelns ("Was soll ich tun?") zurück, ergibt sich die nicht ganz von der Hand zu weisende optimistische Vermutung, das Entscheidungsproblem praktischen Handelns könnte entscheidbar werden, wenn es gelänge, ihm eine dem Begründungsproblem der Erkenntnistheorie analoge Fassung zu geben. Zwei Punkte wären zu erfüllen: Die Idee praktischer Wahrheit dürfte nicht als ein Hirngespinnst oder als eine Illusion angesehen, sondern müßte in einer allgemeinen Regel expliziert werden. Es dürfte zum anderen nicht mehr darauf ankommen, die Berechtigung von Handlungsregeln absolut (z.B. durch Deduktion) nachweisen zu wollen. Vielmehr müßte es darum gehen, die konkreten Regeln, nach denen theoretisch-technisch gehandelt werden kann, auf ihre relative Verträglichkeit mit der Idee praktischen Handelns zu prüfen. Diejenige Handlungsregel wäre unter den konkreten technisch möglichen Handlungsregeln vorzuziehen, die am ehesten mit der obersten praktischen Regel vereinbar ist. Die Intensität der Prüfung wäre auch hier ein Maßstab dafür, inwiefern eine Regel als berechtigt angesehen werden kann. Wie ein Fortschritt in der Erkenntnis von Wirklichkeit durch Intensivierung der Prüfarbeit erzielt werden kann, so müßte - wenn diese Analogie trägt - auch im Bereich des praktischen Handelns durch Intensivierung der Prüfarbeit, was immer dies hier bedeuten mag, ein Fortschritt in der Moralität und Sittlichkeit des Handelns erzielt werden können.

Die Analogie zur Lösung des "Begründungsproblems" in der empirisch-analytischen Wissenschaftslogik (Logik der Forschung) dürfte hinreichend deutlich gemacht haben, dass es nicht unberechtigt ist, entgegen der abweisenden Haltung des Kritischen Rationalismus an der Lösbarkeit des Begründungsproblems auch in praktischer Hinsicht festzuhalten.³² Aber an so zentraler Stelle reicht eine Analogie nicht aus. Man wünschte sich, dass eine solche Grundlegung des praktischen Handelns dargelegt würde. Dann ließe sich an konkreten Fällen verdeutlichen, wie die Entscheidung von Entscheidungskonflikten - der Kern des praktischen Begründungsproblems - lösbar sein soll; es ließe sich prüfen, ob dieser grundlegende Vorschlag Gültigkeit beanspruchen kann. Daher steht am Ende der Problempräzisierung die Frage, ob es eine solche "Logik der praktischen Begründung" gibt, in der das Prinzip praktischen Handelns für jedermann verständlich dargelegt ist, Entscheidungskonflikte für jeden Handelnden lösbar sind und die Antinomien, in die die Kritische Theorie wie auch der Kritische Rationalismus geraten sind, nicht auftreten.

Eine solche Logik hat, wie ich im nächsten Abschnitt zu zeigen versuche, I. Kant in seiner Praktischen Philosophie, insbesondere in der "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" und in der "Kritik der praktischen Vernunft" vorgelegt. Die Antinomien des Positivismusstreits, die misslungene Aufhebung des Gegensatzes zwischen Sein und Sollen in der geisteswissenschaftlichen Pädagogik und zuletzt die Analogie zur Logik des Begründungsproblems in der Erkenntnistheorie weisen darauf hin, dass die 1865 erhobene Forderung von O. Liebmann, "es muss auf Kant zurückgegangen werden" (O. Liebmann 1865, S. 215), auch heute noch aktuell ist. Gerade für Theoretiker und Praktiker der politischen Bildung, die an der emanzipatorischen Leitidee festhalten wollen, dürfte es angesichts der zahlreichen und zum Teil massiven Vorstöße gegen diese Idee von Interesse sein, diesem Prinzip frühzeitig ein tragfähiges Fundament zu geben, um erst gar nicht in die fatale Situation zu geraten - wie die deutsche Philosophie vor mehr als 100 Jahren nach dem Scheitern des spekulativen Idealismus -, "wie eine geschlagene Armee sich nach einem festen

Punkt...(umsehen zu müssen, W.S.), bei welchem sie hofft, sich wieder sammeln und ordnen zu können" (F.A. Lange 1974, S. 453).

5.3 Die Lösung des Begründungsproblems in der praktischen Philosophie Kants

5.3.1 Zur Vorgehensweise

Kant hat das Problem der Grundlegung moralischen Handelns in zwei Schriften ausführlich behandelt: in der "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" (1785) und in der "Kritik der praktischen Vernunft" (1788).³³ Auf diese beiden Schriften werde ich zunächst und vornehmlich zurückgreifen, um Kants Definition des Begründungsproblems und seinen Lösungsvorschlag darzustellen. Diese Schriften, vor nahezu 200 Jahren verfasst, sprechen nicht ohne weiteres aus sich; sie bedürfen der Interpretation und Einordnung in den heutigen Problemzusammenhang.³⁴ Zwei Fehlertypen können bei diesem Rekonstruktionsversuch auftreten: Ich könnte geneigt sein, das in Kants Moralphilosophie hineinzudeuteln, was ich für den vorliegenden Fall aus seinen Schriften herauslesen möchte, weil ich es gebrauchen kann. Zum anderen besteht, da ich hier die Rezeptionsgeschichte nicht mit aufarbeiten kann, die Gefahr, dass ich Einwände und Kritiken an der Kantschen Philosophie, die in der Geschichte der Kant-Rezeption bekannt sind, nicht zur Kenntnis nehme. Den Fehler erster Art versuche ich dadurch zu verhindern, dass ich bei der Darstellung der grundlegenden Gedanken sowohl entwicklungsgeschichtliche als auch systematische Aspekte berücksichtige und darüber hinaus Zusammenhänge mit Themen in späteren Schriften Kants aufzeige. So soll eine Gesamtaussage entstehen, in der innere Ungereimtheiten oder gar Widersprüchlichkeiten deutlich zutage treten müssten, falls solche vorhanden sind. Der Fehler zweiter Art lässt sich m.E. dadurch minimieren, dass ich an die Interpretation namhafter Kant-Experten, die in ihrer Interpretation der Kantischen Moralphilosophie die Tradition und Wirkungsgeschichte berücksichtigen, anknüpfe. Ich stütze mich dabei vornehmlich auf Arbeiten von L.W. Beck, F. Kaulbach und J. Ebbinghaus.³⁵ L.W. Beck gilt als einer der großen Kantforscher der US-Philosophie. Er hat den maßgeblichen Kommentar zur "Kritik der praktischen Vernunft" verfasst (vgl. L.W. Becker 1974). F. Kaulbach scheint mir im deutschsprachigen Raum einer der wenigen Kantspezialisten zu sein, der der praktischen Vernunft auch in der Schwerpunktsetzung der Kant-Rezeption einen Primat einräumt, also nicht die "Kritik der praktischen Vernunft" vom Standpunkt der theoretischen Vernunft aus rezipiert. Diese Sichtweise kommt besonders in dem Werk "Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants" (1978a) zum Ausdruck. J. Ebbinghaus hat schon 1924 auf Mängel in der Kant-Rezeption und deren Ursachen hingewiesen (vgl. 1968b, 1968c). Unmittelbar nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches hat er eine vorzügliche, heute noch gültige Abhandlung über Missdeutungen des kategorischen Imperativs verfasst (1968c). Hier heißt es: "Die Moral des kategorischen Imperativs als die Moral des korrekten preußischen Beamten, dem seine Befehlshaber Götter und Untergötter sind und der die Genüsse des Lebens als saure Trauben verachtet - das ist eine von den Karikaturen, in die eine soziologisch

desorientierte Betrachtung das größte Ereignis auf dem Felde der abendländischen Moralphilosophie seit Platon verzerrt hat" (1968d, S. 81).

Die relativ ausführliche Darstellung der Kantischen Lösung des Begründungsproblems scheint mir aus zwei Gründen geboten zu sein: Einerseits kann so traditionellen Missverständnissen und Fehldeutungen entgegengearbeitet werden; andererseits kann Kants praktische Philosophie für die politische Bildung fruchtbar gemacht werden. Letzteres ist ein Desiderat. In der Auseinandersetzung mit Kritikern der Kantschen Moralphilosophie - ich beschränke mich hier auf T.W. Adorno und E. Topitsch - wird sich der hier entwickelte Interpretationsansatz zu bewähren haben (vgl. Abschnitt 5.4).

5.3.2 Zentrale Fragen der Philosophie Kants

Eine knappe Formel für die zentralen Probleme seiner Philosophie gibt Kant selbst im zweiten Hauptstück der Methodenlehre der "Kritik der reinen Vernunft". Hier weist Kant darauf hin, dass Philosophie drei große Aufgabenfelder zu bearbeiten hat: "Alles Interesse meiner Vernunft (das spekulative sowohl, als das praktische) vereinigt sich in folgenden drei Fragen:

1. Was kann ich wissen?
 2. Was soll ich tun?
 3. Was darf ich hoffen?"
- (KrVB 832f III, S. 522)

Es stellt sich die Frage, woraus sich diese Dreiteilung ergibt. Es ist durchaus nicht selbstverständlich, dass diese drei Fragen im Zusammenhang gestellt werden. So hat z.B. der frühe Kant zunächst nur die Fragen 1 und 3 gestellt.³⁶ Die Trennung in drei, und zudem drei selbständige Problembereiche ergibt sich aus der Weigerung des denkenden und handelnden Subjekts, das Sollen restlos auf das zurückzuführen und dem zu überantworten, was da ist. Je mehr der Mensch sich als agierende und intervenierende Größe begreift und sich seiner Freiheit bewusst wird, desto größer ist sein Interesse an einer selbständigen Behandlung der Sollen-frage. Dieses Interesse hat die Trennung des Sollens vom Sein zur Folge (Frage 2 und 1) und löst das Verbindungsproblem aus (Frage 3). Das Interesse der Vernunft ist es, die Widersprüche (Antinomien), in die sich der Verstand bei der Bearbeitung dieser Fragen verstricken könnte, zu überwinden. "In dieser Absicht ist Philosophie die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft (teleologia rationis humanae), und der Philosoph ist nicht ein Vernunftkünstler, sondern der Gesetzgeber der menschlichen Vernunft" (KrVB 867 III, S. 542).

In den Schriften Kants ist eine empirisch-analytische Beantwortung der hier gestellten drei Fragen nicht zu finden: Kant hat keine Enzyklopädie des damals als sicher geltenden Wissens zusammengetragen oder ein Lehrbuch der Physik geschrieben, sondern er hat in der "Kritik der reinen Vernunft" eine Philosophie möglicher Erfahrung erarbeitet, deren Leitfrage lautet: Wie ist Erfahrung möglich? Kant hat keinen konkreten Katalog von Moral- oder Sittenvorschriften erstellt, der Aufschluss darüber geben könnte, was Menschen konkret zu tun oder zu lassen hätten, vielmehr hat er in der "Kritik der praktischen Vernunft" den Nachweis erbracht, dass Entscheidungskonflikte vernünftig gelöst werden können, dass

Vernunft praktisch sein kann. Die Leitfrage lautet hier: Wie sind synthetisch-praktische Sätze a priori möglich? Kant hat keine Rezeptologie verfasst, wie die Erfolgsaussichten, Folgen und Nebenfolgen von Maßnahmen in bestimmten Situationen richtig eingeschätzt werden können, sondern in der "Kritik der Urteilskraft" ist Kant auf das Problem eingegangen, wie wertende Urteile über die Wirklichkeit (Geschmacksurteile) und über die Zweckmäßigkeit (ideologische Urteile) möglich sind. Kant geht es in der Beantwortung der 3. Frage um die "Rechtfertigung von Sinnerwartungen" (V. Gerhardt, F. Kaulbach 1979, S. 3).

Die Skizze der drei kritischen Schriften macht deutlich, auf welcher Ebene Kant die drei Fragen angesiedelt hat und wie er sie verstanden wissen will. Er fragt nach den Bedingungen der Möglichkeit, vernünftige Antworten auf diese drei Grundfragen zu finden. Unter Bedingungen sind jedoch nicht empirische Bedingungen des Vernunftgebrauchs gemeint; dieser Hinweis scheint mir besonders wichtig zu sein. Hätte Kant diese ausfindig machen wollen, hätte er eine Wissenschafts-, Sitten- bzw. Kulturgeschichte (-psychologie oder -soziologie) schreiben müssen. Empirische Voraussetzungen sind nicht Gegenstand der drei kritischen Hauptschriften. Er hat in den Bedingungen Vorschriften gesehen, die er als Philosoph zu formulieren hat, um einen vernünftigen Gebrauch der Vernunft zu ermöglichen. Die zu entwickelnden Bedingungen der Möglichkeit zu den drei Problemfeldern haben - dies zeigt sich hier schon deutlich - präskriptiven Charakter. Es geht Kant um eine Architektonik der Vernunft. Zur Verdeutlichung der Kantischen Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit lassen sich die Fragen wie folgt umformulieren: Welche Grundsätze und Regeln muss ich beim Gebrauch meiner Vernunft beachten, wenn ich Antworten auf die Fragen suche: 1. Was kann ich wissen, 2. Was soll ich tun, 3. Was kann ich hoffen?

Das Hauptproblem der kritischen Schriften der Kantischen Philosophie besteht demnach darin, eine Verfassung für den Gebrauch der Vernunft zu entwerfen. Die Grundsätze dieser Verfassung sind die vieldiskutierten synthetischen Sätze a priori. Von der Qualität der Verfassung der Vernunft hängt es ab, ob wir unserer Vernunft vertrauen dürfen und "ob wir für die Zukunft überhaupt hoffen dürfen, die praktische Vernunft auch zu praktischen Zwecken gebrauchen zu können" (V. Gerhardt, F. Kaulbach 1979, S. 97).

Besondere Bedeutung kommt dem denkenden und handelnden Subjekt zu, denn es hat die verfassungsgebende Akte für den Vernunftgebrauch zu vollziehen. Daher lässt sich eine vierte Frage formulieren: Welche "Rolle" soll ich als denkendes und handelndes Subjekt bei der Lösung der drei Probleme einnehmen? Oder kürzer formuliert: "Was ist der Mensch?" (Logik IX, S. 25) "Als wer soll ich handeln?" (F. Kaulbach 1978a, S. 259)

Da es nicht Zweck und Aufgabe dieses kurzen Problemaufrisses sein kann, Ergebnisse der Kantischen Philosophie im einzelnen darzustellen, möchte ich zum Abschluss dieses Überblicks drei Maximen und ihre Erläuterungen zitieren, die Kant in § 40 der "Kritik der Urteilskraft" anführt; in ihnen kommt m.E. die Quintessenz der Kantischen Philosophie am prägnantesten zum Ausdruck: "1. Selbstdenken; 2. An der Stelle jedes anderen denken; 3. Jederzeit mit sich selbst einstimmig denken. Die erste ist die Maxime der vorurteilsfreien, die zweite der erweiterten, die dritte der konsequenten Denkungsart. Die erste ist die Maxime einer niemals passiven Vernunft. Der Hang zur letzteren, mithin zur Heteronomie der Vernunft, heißt das Vorurteil; und das größte unter allen ist, sich die Naturregeln, welche der Verstand ihr durch sein eigenes wesentliches Ge-

setz zum Grunde legt, als nicht unterworfen vorzustellen: d.i. der Aberglaube, Befreiung vom Aberglauben heißt Aufklärung..." In der zweiten geht es um den zweckmäßigen Gebrauch der Denkungsart, "welche, so auch der Umfang und der Grad sei, wohin die Naturgabe des Menschen dennoch einen Mann von erweiterter Denkungsart anzeigt, wenn er über die subjektiven Privatbedingungen des Urteils, wozwischen soviele andere wie eingeklammert sind, wegsetzt und aus einem allgemeinen Standpunkte (den er dadurch nur bestimmen kann, dass er sich in den Standpunkt anderer versetzt) über sein eigenes Urteil reflektiert. Die dritte Maxime, nämlich die der konsequenten Denkungsart, ist am schwersten zu erreichen und kann auch nur durch die Verbindung beider ersten und nach einer zur Fertigkeit gewordenen öfteren Befolgung derselben erreicht werden. Man kann sagen: Die erste dieser Maxime ist die Maxime Verstandes, die zweite der Urteilskraft, die dritte der Vernunft " (KU V, S. 294f).

5.3.3 Freiheit als Spontaneität

In der "Kritik der reinen Vernunft" hat Kant in der 3. Antinomie einen Widerspruch aufgezeigt, der, wie sich in aller Kürze zeigen lässt, die gegensätzlichen Positionen, die im sogenannten Positivismusstreit vertreten wurden, vorwegnimmt. Die Auflösung dieser Freiheits-Antinomie enthält zwar noch keinen Hinweis darüber, wie Wertentscheidungen möglich sind, aber in ihr werden die Weichen für den Weg gestellt, den Kant in der "Kritik der praktischen Vernunft" einschlägt, um das Begründungsproblem moralischen Handelns zu lösen. Daher wird diese Antinomie als Ausgangspunkt für den Rekonstruktionsversuch gewählt.³⁷

In der Thesis wird die Auffassung von Wissenschaft beschrieben, die sich nicht damit begnügt, nur zu beschreiben und zu erklären, was ist, sondern den Zusammenhang zwischen Kausalität und Freiheit selbst zum Gegenstand von Vernunft machen will, da gerade die Annahme des Kausalitätsgesetzes nicht wieder durch das Kausalitätsgesetz erklärt werden kann, also zu einer nicht bedingten Letztursache - Kausalität durch Freiheit - führt. "Thesis. Die Kausalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Kausalität durch Freiheit zu Erklärung derselben anzunehmen notwendig" (KrVB 472 III, S. 308).

In der Antithese wird die Auffassung vertreten, dass alles, was Gegenstand empirischer Untersuchungen ist, empirisch bedingt ist und somit Gesetzen der Natur unterliegt, die es zu erforschen gilt. Die Annahme von Freiheit würde es als unsinnig erscheinen lassen, nach Gesetzmäßigkeiten zu suchen. "Antithesis. Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur" (KrVB 473 III, S. 309).

Die Kritischen Rationalisten nehmen tendenziell die Position der Antithese ein. Zum Gegenstandsbereich wissenschaftlicher Untersuchungen gehört ihrer Auffassung nach nur, was sich empirisch untersuchen lässt. Es wird nur die Kausalperspektive als "wissenschaftlich" zugelassen. Die Option für dieses Arbeitsprogramm kann jedoch nicht wiederum wissenschaftlich begründet werden, da das Kausalprinzip nicht zum Gegenstandsbereich der Erfahrungswissenschaften gehört. Hier gerät der Kritische Rationalist bekanntlich in Schwierigkeiten und zieht sich, um nicht in die Lügnerantinomie zu geraten, auf "einen irrationalen Glauben an die

Vernunft" (K.R. Popper 1980b, S. 284) zurück; eine nicht weniger widersprüchliche Position.

Die Kritische Theorie steht der Thesis nahe und versucht, die nicht notwendige Selbstbeschränkung der Vernunft auf die Kausalperspektive zu überwinden. Sie sagt zu Recht: Das was ist, kann nicht alles sein. Sie reklamiert einen umfassenden Vernunftbegriff, von dem aus das Verhältnis von Kausalität und Freiheit vernünftig bestimmt und ein instrumentalistischer Gebrauch der Vernunft verhindert werden kann. Jedoch bleibt in der Kritischen Theorie unklar, wie diese Forderung eingelöst werden kann (vgl. Abschnitt 5.2.3).

Beide Positionen haben partiell Recht. Von der Kritik der Vernunft wird man erwarten können, wie diese gegensätzlichen Positionen zu deuten sind, wo sie unrecht haben und unter welchen Bedingungen sich eine Auflösung der Antinomie ergibt. Der erste Schritt, um die Antinomie aufzulösen, besteht darin, sich deutlich zu machen, dass Thesis und Antithesis nicht Aussagen über die Wirklichkeit von Gegenständen enthalten, sondern zwei unterschiedliche Auffassungen des Vernunftgebrauchs darstellen. Es sind dies die Perspektive (oder auch der Standpunkt) der Freiheit und die der Kausalität. "Es ist eine Frage des 'Standpunktes' und der der Perspektive, ob ich Freiheit, oder ob ich ausschließlich Naturnotwendigkeit behaupte. Unter Voraussetzung dieser Doppelperspektive brauchen Freiheit und Naturnotwendigkeit in keiner echten Disjunktion zu stehen" (F. Kaulbach 1969, S. 176).

"Ich nenne dasjenige an einem Gegenstand der Sinne, was selbst nicht Erscheinung ist, intelligibel. Wird demnach dasjenige, was in der Sinnenwelt als Erscheinung angesehen werden muss, an sich selbst auch ein Vermögen hat, welches kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung ist, wodurch es aber doch die Ursache von Erscheinungen sein kann: So kann man die Kausalität dieses Wesens auf zwei Seiten betrachten, als intelligibel nach ihrer Handlung als eines Dinges an sich selbst, und als sensibel nach den Wirkungen derselben als einer Erscheinung in der Sinnenwelt. Wir würden uns demnach von dem Vermögen eines solchen Subjekts einen empirischen, imgleichen auch einen intellektuellen Begriff seiner Kausalität machen, welche bei einer und derselben Wirkung zusammen stattfinden. Eine solche doppelte Seite, das Vermögen eines Gegenstandes der Sinne sich zu denken, widerspricht keinem von den Begriffen, die wir uns von Erscheinungen und von einer möglichen Erfahrung zu machen haben...und da würden wir an einem Subjekte der Sinnenwelt erstlich einen empirischen Charakter haben, wodurch seine Handlungen als Erscheinungen durch und durch mit anderen Erscheinungen nach beständigen Naturgesetzen im Zusammenhang ständen und von ihnen als ihren Bedingungen abgeleitet werden könnten und also mit diesen in Verbindung Glieder einer einzigen Reihe der Naturordnung ausmachten. Zweitens würde man ihm noch einen intelligiblen Charakter einräumen müssen, dadurch es zwar die Ursache jener Handlungen als Erscheinungen ist, der aber selbst unter keinen Bedingungen der Sinnlichkeit steht und selbst nicht Erscheinung ist. Man könnte auch den ersteren den Charakter eines solchen Dinges in der Erscheinung, den zweiten den Charakter des Dinges an sich selbst nennen" (KrVB 566f III, S. 366f).

Die Unterscheidung der beiden Perspektiven und der Gebrauch der beiden Perspektiven ist L.W. Beck zufolge eines der wichtigsten Ergebnisse der "Kritik der reinen Vernunft", die auch für die "Kritik der praktischen Vernunft" von Bedeutung ist. Die Auflösung der Antinomie "beruht mithin auf der Unterscheidung zwischen einer Welt der Erscheinungen und einer 'intelligiblen' Welt. Dieser Dualismus ist eine notwendige Voraussetzung

von Kants ethischer Theorie; er ist das wichtigste Ergebnis seiner Kritik der spekulativen Metaphysik" (L.W. Beck 1974, S. 37).

Im zweiten Schritt zur Auflösung der Antinomie ist zu klären, wo die Grenzen der Kausalperspektive liegen. Es zeigt sich, dass die Kausalperspektive immer dann ihre Grenzen überschreitet, wenn sie einen Absolutheitsanspruch erhebt, z.B. wenn sie die Perspektive der Freiheit als empirisch bedingt zu erklären versucht und infolgedessen die Perspektive der Freiheit unmöglich macht. Wird dagegen diese Grenzziehung im Gebrauch der Vernunft beachtet und der Freiheitsperspektive eine eigene Position zugestanden, ist keine Antinomie gegeben. Wird hingegen versucht, die intelligible Welt auch mit dem Kausalschema zu durchdringen, ist die Perspektive der Freiheit nicht zu halten; Widersprüchlichkeiten ist die Folge. "Denn sind Erscheinungen Dinge an sich selbst, so ist Freiheit nicht zu retten. Alsdann die Natur die vollständige und an sich hinreichend bestimmende Ursache jeder Begebenheit, und die Bedingung derselben ist jederzeit nur in der Reihe der Erscheinungen enthalten, die samt ihrer Wirkung unter dem Naturgesetze notwendig sind. Wenn dagegen Erscheinungen für nichts mehr gelten, als sie in der Tat sind, nämlich nicht für Dinge an sich, sondern bloße Vorstellungen, die nach empirischen Gesetzen zusammenhängen, so müssen sie selbst noch Gründe haben, die nicht Erscheinungen sind" (KrVB 564f III, S. 365).

Die Wahl der Begriffe und Theorien, die zur Strukturierung der sinnlichen Wahrnehmung benutzt werden, ist - so will hier Kant sagen - ihrerseits nicht ausschließlich als empirisch bedingt anzusehen. "Denn Gesetze existieren eben so wenig in den Erscheinungen, sondern nur relativ auf das Subjekt, dem die Erscheinungen inhärieren, sofern es Verstand hat, als Erscheinungen nicht an sich existieren, sondern nur relativ auf dasselbe Wesen, sofern es Sinne hat. Dingen an sich selbst würde ihre Gesetzmäßigkeit notwendig auch außer einem Verstande, der sie erkennt, zukommen. Allein Erscheinungen sind nur Vorstellungen von Dingen, die nach dem, was sie an sich sein mögen, unerkannt da sind. Als bloße Vorstellungen aber stehen sie unter gar keinem Gesetze der Verknüpfung, als demjenigen, welches das verknüpfende Vermögen vorschreibt" (KrVB 164 III, S. 127). "Wir können uns keinen Gegenstand denken, ohne durch Kategorien; wir können keinen gedachten Gegenstand erkennen, ohne durch Anschauungen, die jenen Begriffen entsprechen" (ebd., B 165 III, S. 127).

Wichtig für die Begrenzung der Kausalperspektive und damit für die Lösung der Antinomie ist der Hinweis Kants, dass Kategorien nur zur Strukturierung empirischer Anschauung eingesetzt werden dürfen, nicht aber auf sich selbst angewandt werden können. Der Versuch, durch Kategorisierung der Kategorie dem Ding an sich selbst auf die Spur zu kommen, führt in die Irre. Die Vernunft kann die Maßstäbe zu ihrem vernünftigen Gebrauch nicht aus der Empirie ableiten wollen, sie kann sie nur sich selbst geben. Daraus ergeben sich klar umrissene Grenzen für den Gebrauch der reinen Verstandesbegriffe.³⁸ Kategorien "dienen nur zur Möglichkeit empirischer Erkenntnis. Diese aber heißt Erfahrung. Folglich haben die Kategorien keinen anderen Gebrauch zum Erkenntnis der Dinge, als nur sofern diese als Gegenstände möglicher Erfahrung angenommen werden" (KrVB 147f III, S. 117).

Die Wirklichkeit hat keinerlei Recht, dem Forscher vorzuschreiben, mit welchen Theorien er sie zu erklären hat. Vielmehr kann er durch einen Wechsel der Perspektive (des eigenen Standpunktes) gleiche Daten zu unterschiedlichen Erklärungssätzen verwenden, wie der Übergang vom geozentrischen zum heliozentrischen Weltbild - die Kopernikanische Wende - deutlich macht. Diese Tat des Kopernikus hat Kant als ein epochemachendes

des Beispiel in der Vorrede zur zweiten Auflage der "Kritik der reinen Vernunft" angeführt, um darauf hinzuweisen, wie ein Forscher seine Stellung zum Gegenstand mitdenken und durch bewussten Wechsel der traditionellen Position (Perspektive) zu einer völlig neuen und überzeugenderen Ordnung wie auch Interpretation der Beobachtungsdaten gelangen kann. Ein ähnliches Beispiel findet sich in der vierten Antinomie der Kritik der reinen Vernunft (vgl. B 489 III, S. 319f). Ausgehend von dieser Entdeckung weist Kant der Stellung des erkennenden Subjekts generell eine zentrale Bedeutung zu. Das Subjekt erkennt nur das an den Dingen, was es selbst an diesen zu erfahren wünscht.

"Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zunichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, dass wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll. Es ist hiermit ebenso, als mit den ersten Gedanken des Kopernikus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fortwollte, wenn er annahm, das ganze Sternheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließ. In der Metaphysik kann man nun, was die Anschauung der Gegenstände betrifft, es auf ähnliche Weise versuchen. Wenn die Anschauung sich nach der Beschaffenheit der Gegenstände richten müßte, so sehe ich nicht ein, wie man a priori von ihr etwas wissen könne; richtet sich aber der Gegenstand (als Objekt der Sinne) nach der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens, so kann ich mir diese Möglichkeit ganz wohl vorstellen" (B XVI - III, S. 11f).

In der Kopernikanischen Wende kommt die entschiedene Absage an die Wesensphilosophie zum Ausdruck, derzufolge schon die Zuordnung von wesenhaftem Subjektbegriff und positivem Prädikat den Wahrheitsgehalt einer Aussage ausmachen sollte. Es ist nun nicht mehr möglich, davon auszugehen, "dass der reine Verstand in sich schon das Kriterium der Realität in der Form des Identitäts- und Widerspruchsprinzip besitze" (F. Kaulbach 1969, S. 87). Das Richtmaß für die Sachadäquatheit der Aussage besteht nun im subjektiven Nachvollzug und in der erfolgreichen Erklärung von Wirklichkeit. "Ich muss selbst den Daten begegnen und das Empfundene bzw. Wahrgenommene durch die Arbeit des Verbindens und Trennens auf die Sprache meines Verstandes bringen" (F. Kaulbach 1969, S. 88). Die Perspektive, unter der die Erarbeitung der Wirklichkeit stattfindet, kann das Subjekt frei wählen. Sobald sich das forschende Subjekt dieses Umstandes bewusst wird - darin liegt die exemplarische Bedeutung der Kopernikanischen Tat -, eröffnet sich für die Vernunft die Freiheit des Experimentierens mit sich selbst (vgl. F. Kaulbach 1968a, S. 122-128).

Die Möglichkeit, genauer gesagt: die Nicht-Unmöglichkeit der Perspektive der Freiheit, so lässt sich im Anschluss an die Lösung der dritten Antinomie sagen, ergibt sich aus den Selbstwidersprüchen, in die sich die Vernunft verwickelt, wenn sie das Kausalschema absolut sein lässt. Die Idee von Freiheit wird in der "Kritik der reinen Vernunft" einzig und allein in Opposition zur Kausalperspektive entwickelt. Eine positive Begründung der Möglichkeit von Freiheit ist dadurch jedoch noch nicht gegeben.³⁹ "Die Freiheit wird hier nur als transzendente Idee behandelt, wodurch die Vernunft die Reihe der Bedingungen in der Erschei-

nung durch das Sinnlichunbedingte schlechthin anzuheben denkt...dass Natur der Kausalität aus Freiheit wenigstens nicht widerstreite, das war das einzige, was wir leisten konnten und woran es uns auch einzig und allein gelegen war" (KrVB 586 III, S. 377). Freiheit ist hier ein Oppositionsbegriff zu Kausalität. Freiheit wird als "absolute Spontaneität der Ursachen" (F. Kaulbach 1969, S. 175) definiert, wir würden heute sagen: als Negation von Zwang. Dieses negative Verständnis von Freiheit eröffnet in theoretischer Hinsicht die Perspektivenvielfalt (und -beliebigkeit) der empirischen Wissenschaften. Um zu erkennen, was ist und wie die Wirklichkeit funktioniert, können Begriffe und Theorien beliebig gewechselt und verändert werden, bis eine hinreichende und zweckmäßige (erfolgsversprechende!) Übereinstimmung zwischen Erfahrungstatsachen und Begriffen erreicht ist.

Eine Bewertung der Wirklichkeit unter praktischen Gesichtspunkten ist innerhalb der Kausalperspektive jedoch nicht möglich. "Der Verstand kann von dieser (der Natur - W.S.) nur erkennen, was da ist oder gewesen ist oder sein wird. Es ist unmöglich, dass etwas darin anders sein soll, als es in allen diesen Zeitverhältnissen in der Tat ist; ja das Sollen, wenn man bloß den Lauf der Natur vor Augen hat, hat ganz und gar keine Bedeutung. Wir können gar nicht fragen, was in der Natur geschehen soll" (KrVB 575 III, S. 371). In praktischer Hinsicht ist dieser negative Freiheitsbegriff völlig unzureichend, da die Ablehnung von Zwang allein kein hinreichend qualifiziertes Kriterium ist, um praktische Entscheidungskonflikte vernünftig entscheiden zu können. Die Frage, wozu wissenschaftliches Handeln dienen soll und welche der theoretisch möglichen Perspektiven legitim ist, ist eine praktische Frage wie jede Frage, in der es um die begründete Auswahl von Handlungsintentionen geht; ihre Beantwortung kann nicht der Erfolgsperspektive allein überlassen bleiben. Die Kritik der spekulativen Vernunft vermag diese praktische Grundlage nicht zu schaffen. Sie dient als Disziplin der Vernunft zu ihrer Selbstbegrenzung in ihrem theoretischen, d.h. wirklichkeits-erklärenden Gebrauch und hat das stille Verdienst, "Irrtümer zu verhüten" (KrVB 823 III, S. 517).

Der zentrale Irrtum im Gebrauch der Vernunft ist es, die Kausalperspektive zur Erklärung von Freiheit benutzen zu wollen. Vor diesem Irrtum hat Kant in der "Kritik der reinen Vernunft" eindringlich gewarnt - wie die Kantrezeption zeigt, nicht immer mit Erfolg. Der Perspektive der Freiheit ein eigenes Fundament und eine eigene Verfassung zu geben - das ist das Problem der praktischen Philosophie.

5.3.4 Freiheit als Autonomie des Willens

5.3.4.1 Die Bedeutung des Begründungsproblems

Die durch Kants Kritik der reinen Vernunft zwar nicht initiierte, aber zu Bewusstsein gebrachte erkenntnistheoretische Revolution stellt das Grundmuster dar, nach dem eine erfolgreiche Erklärung und Veränderung von Wirklichkeit möglich ist. Die Kritik der reinen theoretischen Vernunft enthält die transzendentalen Voraussetzungen der Logik erfolgsorientierten Handelns. Darüber hinaus hat Kant hier auch deutlich gemacht, dass Freiheit dem Zugriff der Kausalperspektive entzogen werden muss. Aber dies wurde weitgehend übersehen.⁴⁰ Die Grenzen der instrumentellen Vernunft zeigen sich heute mit aller Deutlichkeit. Angesichts der ökonomischen

mischen, ökologischen, militärischen und politischen Krisen lernen wir heute, zu der technisch-wissenschaftlichen Zivilisation in Distanz zu treten und die Schwierigkeiten der instrumentellen Vernunft nicht wieder in der Logik erfolgsorientierten Handelns lösen zu wollen, sondern als praktische Probleme zu sehen und ernst zu nehmen. Aber diese Kritik an der instrumentellen Vernunft ist weitgehend negativ. Ohne Begründung des praktischen Standpunktes gerät man immer wieder in die Gefahr, letztlich doch der faszinierenden Logik des Erfolges zu erliegen und die Frage nach der Freiheit dem Zufall zu überlassen oder zur Privatsache zu erklären. Je mehr die Wirksamkeit des rein instrumentellen Denkens erhöht wird (z.B. in der Innovationsforschung und Wissenschaftswissenschaft) und je leichter und universeller die Benutzung dieses "Instrumentes" zu beliebigen Zwecken wird, desto eher stellt sich angesichts steigender Kosten nicht mehr nur die Frage "Was kann ich wissen?", sondern auch "Wozu soll dieses Wissen dienen?", "Was soll ich tun?". Die Grenze der Logik rein erfolgsorientierten Handelns führt zu Fragen und Problemen, die nur in der praktischen Vernunft zu beantworten sind. Es gibt mehrere Arten zu reagieren:

Sieht man es, wie z.B. der Kritische Rationalismus, einzig und allein als Aufgabe der Vernunft an, nach dem Kanon der reinen theoretischen Vernunft Wissen zu schaffen, so führt dies konsequent zu der Weigerung, auf praktische Fragen eine "vernünftige" Antwort zu suchen. Innerhalb des so eingegrenzten Vernunfts- und Wissenschafts-Verständnisses lassen sich praktische Fragen, wie mehrfach gezeigt, nicht bearbeiten.⁴¹ Da praktische Fragen nicht mehr zulässig - im Sinne von entscheidbar - sind, gibt es innerhalb der so verstandenen Wissenschaft auch keine Stelle, die sich für Fragen dieser Art für zuständig halten kann. Werturteile werden in die Umwelt des Systems "Wissenschaft" verbannt (privatisiert) und bleiben dem freien Spiel der Kräfte überlassen.

Eine andere Art und Weise, mit praktischen Fragen "fertig zu werden", die sich nur äußerlich von der ersten unterscheidet, besteht darin, Wertungen als empirische Tatsachen (Daten) anzusehen und in den Objektbereich der Wissenschaft zu verweisen. Nur das wird dann als Wert registriert, was sich in vorgesehener Form (z.B. als Umfragedaten) erheben lässt. Die jeweilige Art der Wertberücksichtigung spiegelt dann die Interessen der Untersuchung und/oder die Logik der bestehenden Verhältnisse wider. Eine eigenverantwortliche Bewertung der Werte kann nicht stattfinden, da eine zusätzliche oder gar unabhängige Wertbasis nicht vorhanden ist. Falls trotzdem eine Bewertung der Werte durchgeführt wird, wird dies als unwissenschaftlich angesehen. Die Grundformel des Marketings $Z = f(A; S)$ gibt z.B. an, wie in bestimmten Situationen bestimmte Ziele optimal verwirklicht werden können. Die Marketinglogik ist darauf angelegt, Ziele entsprechend den Regeln der instrumentellen Vernunft zu ermitteln. Das festgelegte Verfahren (Programm) und der Input bestimmen das Produkt. Im Selbstverständnis des Marketing wird klar ausgedrückt, dass Entscheidungen über letzte Ziele und Werte nicht durch das Marketing getroffen werden können, sondern der politischen Führung (der Unternehmung) vorbehalten bleiben. In theoretischer Hinsicht kann der Marketingspezialist seine Wertabstinentz sogar mit dem Satz begründen, das Sollen könne nicht aus dem Sein abgeleitet werden; er mache nur Aussagen über Funktionszusammenhänge. In praktischer Hinsicht verbietet - ihm diese Einstellung, Funktionszusammenhänge zu bewerten. Er muss die Bewertung den in der Wirklichkeit herrschenden Zufällen überlassen. Diese "marktwirtschaftliche" Lösung des Wertproblems ist unter dem Gesichtspunkt des verantwortlichen Handelns nicht zu akzeptieren, da Wertent-

scheidungen von der individuellen Willkür von "Konsumenten" und/oder der individuellen Willkür von "Produzenten" abhängig gemacht werden. Würde man die Bestimmung dessen, was gut und erstrebenswert ist, grundsätzlich Lust und Laune (z.B. in Konsumgewohnheiten) der Bevölkerung bzw. den Machtverhältnissen oder Interessen der Produzenten ausliefern, bedeutete dies das Ende jeder Moralität. Es würde dann nicht einmal der Versuch gemacht, das, was sein soll, nach dem, was als vernünftig einsehbar ist, zu bestimmen, sondern es würde durch das bestimmt, was (mächtig) ist.

Das Wertfreiheitspostulat und die empirische Erforschung von Werten stehen, wie sich hier zeigt, nicht in Widerspruch zueinander, sondern sind einander ergänzende Strategien. Eine zufriedenstellende und überzeugende Antwort auf praktische Fragen liefern diese Strategien jedoch nicht. Die Ausklammerung von letzten Wertfragen geschieht hierbei mit der Absicht, den instrumentellen Gebrauch der Vernunft in jeder Situation und zu jedem Zweck optimal zu gewährleisten. In der funktionalen Systemtheorie wird die Selbstinstrumentalisierung der Vernunft, was gleichbedeutend ist mit der Eliminierung des Subjekts und der Perspektive der Freiheit, dadurch erreicht, dass Stabilität des Systems als letztes Bezugsproblem angesehen wird. Durch Anwendung der theoretischen Vernunft auf sich selbst (reflexive Mechanismen) soll Freiheit erklärbar und soll die Notwendigkeit praktischer Prüfung überflüssig werden. Der Absolutismus der Wirklichkeit - gleichbedeutend mit dem Absolutismus der Kausalperspektive - führt notwendig zur Etablierung einer freiheitsfeindlichen und damit unvernünftigen Theorie-Praxis-Beziehung. Hier zeigt sich: Theoretische Vernunft hat auch immer ihre praktische Seite insofern, als sie als Instrument zu bestimmten Zwecken eingesetzt werden kann. "Theoretische Vernunft liefert also die Erkenntnis des Gesetzes, das in der Befriedigung der Begierde angewandt werden kann und insofern sie dies tut, ist sie praktische Vernunft. Soweit wenigstens gibt es nicht zwei Arten von Vernunft, eine theoretische und eine praktische, sondern nur eine Vernunft - das Vermögen, Gesetze und Prinzipien zu formulieren -, welche zwei Anwendungsweisen hat. Im einen Falle liefert sie Erkenntnis von Dingen wie sie sind (wenigstens wie sie erscheinen); im anderen Fall gibt sie den Veränderungen, die wir in die natürliche Ordnung der Dinge mittels willentlicher Handlungen einführen, die Richtung" (L.W. Beck 1974, S. 49). Die Selbstbeschränkung der Vernunft auf ihren Werkzeugcharakter entzieht die Zielbestimmung der Verantwortung der praktischen Vernunft und liefert sie empirischen Beweggründen aus.

Kant hätte die "Grundlegung der Metaphysik der Sitten" und die "Kritik der praktischen Vernunft" nicht zu schreiben brauchen, wenn er nicht die unzureichende Fundierung des moralischen Handelns in der "Kritik der reinen Vernunft" gesehen hätte. Anders ausgedrückt: Zur Begründung sittlichen Handelns ist eine positive Kennzeichnung des Gebrauchs der Freiheitsperspektive notwendig. Ohne praktische Fundierung von Freiheit, ohne positiven Freiheitsbegriff ist Moralität ein zufälliges Geschäft. Das Begründungsproblem allein durch instrumentelle Vernunft (Erfolgslogik) lösen zu wollen, ergibt keine Basis für sittliches Handeln, da die Verantwortung des einzelnen infolge der Eliminierung der Wertfragen keinen Platz hat. Wir sehen: Im Interesse an Freiheit reicht es nicht aus, zwischen Sein und Sollen zu unterscheiden, sondern man muss beide Perspektiven selbständig begründen. "Die Philosophie der Natur geht auf alles, was da ist, die der Sitten nur auf das, was da sein soll" (KrVB 868 III, S. 543).

Das Interesse der Vernunft, Wirklichkeit erklären zu wollen, führt zur Kausalperspektive. Das Interesse der Vernunft, für das eigene Handeln

verantwortlich sein zu wollen, führt zur Perspektive der Freiheit, die sich nicht nur negativ in Abgrenzung zur Kausalperspektive definieren darf, sondern eines eigenständigen Prinzips bedarf. Andernfalls wäre Freiheit nicht von subjektiver Willkür zu unterscheiden. Der überzeugende Nachweis, dass es ein solches Prinzip gibt und wie eine solche innere Verfassung der Vernunft lauten könnte, ist die gesuchte Lösung der Grundlegung moralischen Handelns oder - wie es heute vielfach heißt - der Letztbegründung.⁴²

Schon in der Präzisierung des Ausgangsproblems der praktischen Vernunft zeigt sich die Aktualität des Kantischen Denkansatzes: Der Satz, dass das Sollen nicht aus dem Sein abgeleitet werden darf, hat, so gesehen, keineswegs zur Folge, dass über das Sollen nichts Vernünftiges ausgesagt werden kann oder darf, sondern nur, dass die Kausalperspektive hier nicht greift. Aus der Forderung der praktischen Vernunft, das Sollen des Sollens und die Normierung der Normen nicht den herrschenden Zufällen oder den zufällig Herrschenden zu überlassen, folgt nicht, dass die - in theoretischer Hinsicht - sinnvolle Trennung von Sein und Sollen aufgegeben werden müsste, sondern vielmehr, dass nach einer alternativen, nicht empirisch bedingten Begründungsbasis Ausschau gehalten werden muss, die notwendig gilt und praktisch wirksam ist. Die entscheidende Frage ist daher, wo diese "alternative Wertbasis", dieses unbedingte praktische Gesetz zu finden und wie es zu begründen ist.

"Wenn es ein unbedingtes praktisches Gesetz gibt, so kann es nur durch eine Vernunft, die in sich praktisch ist, entdeckt werden, nicht durch eine theoretische Vernunft, die nur äußerlich und zufällig praktisch ist, d.h. durch eine Vernunft, die Gesetze aufstellt, die vielleicht in der Praxis anwendbar sind, vielleicht aber auch nicht, je nachdem, welches Begehren und welche Situation gegeben ist. Eine solche in sich praktische Vernunft heißt reine praktische Vernunft. Dass reine praktische Vernunft praktisch sein kann, ist die Hauptthese der Kantischen Ethik. Sie ist mit der Behauptung gleichbedeutend, dass es unbedingte praktische Gesetze gibt" (L.W. Beck 1974, S. 50).

5.3.4.2 Die Wende in der Philosophie Kants

In der "Kritik der reinen Vernunft" entwickelt Kant eine Philosophie der Erfahrung. Die zentralen Fragen sind: Wie ist Erkenntnis von Wirklichkeit möglich? Wie sind synthetisch-theoretische Sätze a priori möglich? Eine Grundlegung der praktischen Vernunft (Was soll ich tun?) erfolgt hier jedoch nicht. Die Frage, wie sind synthetisch-praktische Sätze a priori möglich, wird in der "Kritik der reinen Vernunft" weder gestellt noch beantwortet. Kant hat hier nur Verbotstafeln aufgestellt und die Grenzen für die theoretische Vernunft aufgezeigt. Die Notwendigkeit, der "Kritik der reinen Vernunft" eine "Kritik der praktischen Vernunft" folgen zu lassen, und damit das Problem der Grundlegung moralischen Handelns aufzugreifen, scheint sich Kant, folgt man der Deutung L.W. Becks, erst nach Veröffentlichung der ersten Kritik gestellt zu haben. "Während die Kritik der reinen Vernunft ursprünglich die Grundlage auch für die Metaphysik der Sitten sein sollte, gelangte Kant später zu der Auffassung, dass die erste Kritik keine zureichende Propädeutik für die gesamte Metaphysik sein konnte" (L.W. Beck 1974, S. 262 Anm. 21).

L.W. Beck datiert den "Übergang zu der neuen Position" (ebd., S. 22) in die Zeit zwischen 1781 und 1784, also nach Vollendung der ersten Auflage der "Kritik der reinen Vernunft" (1781) und vor Vollendung der zweiten Auflage (April 1787). Zu dieser Zeit muss sich Kant darüber klar geworden

sein "dass Mortalität synthetische Urteile a priori verlangt, dass diese Urteile nicht in genau derselben Weise begründet werden können wie ihre theoretischen Gegenstücke und dass ihre Rechtfertigung einen positiveren Begriff der Freiheit erfordert, als er ihn im Kanon benutzt hatte"(L.W. Beck 1974, S. 22).

Nicht allein die zeitgenössische Kritik an der "Kritik der reinen Vernunft war nach L.W. Beck ausschlaggebend für Kants Plan, eine "Kritik der praktischen Vernunft" zu schreiben, sondern auch die Eigendynamik der Kantischen Gedankenführung.

Folgende Gründe, so vermutet L.W. Beck, haben Kant veranlasst, eine Grundlegung der praktischen Vernunft durch eine Kritik derselben zu verfassen; sie dürften aufschlussreich sein für die Grenzen der reinen theoretischen Vernunft und den Übergang von der ersten zur zweiten 'Kritik' deutlich machen. Nach Becks Überlegungen muss es für Kant nach der Abfassung der ersten Kritik und der "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" (1785) erstrebenswert gewesen sein, den Beweis für die Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft zu erbringen. Außerdem war es notwendig, "den Begriff der Freiheit systematischer zu entwickeln, als es bisher geschehen war. In der ersten Kritik war dieser Begriff nur als möglich, d.h. als nicht widersprüchlich, hingestellt worden. Auf eine vertiefte Diskussion des Freiheitsproblems hatte Kant verzichtet, weil sie für die praktische Philosophie als solche unnötig erschien. Im dritten Teil der Grundlegung hatte Kant diese Diskussion vertieft, aber nicht systematisch durchgeführt. Was noch fehlte, war eine umfassende, kritische Erörterung" (L.W. Beck 1974, S. 26). Schließlich konnte Kant - so folgert L.W. Beck - die Position der ersten Kritik dann weiterhin festigen, "wenn er ein anderes Buch, von einem anderen Standort aus, schrieb, das auf einem anderen Weg zu denselben Ergebnissen führte" (1974, S. 27).

In maximal 15 Monaten - L.W. Beck vermutet sogar in nur 6 Monaten (vgl. S. 28) - verfasste Kant zur Lösung dieses Problems die "Kritik der praktischen Vernunft" (Abschluss: September 1787; Erscheinungsjahr: 1788). Formal betrachtet geht es in der Grundlegung moralischen Handelns darum, einen Grundsatz (eine oberste Regel) aufzustellen, der als synthetisch-praktischer Satz a priori Geltung beanspruchen und als oberste Entscheidungsregel in praktischen Entscheidungskonflikten fungieren kann. Diese Thematik hat Kant als erstes in der "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" (1785) aufgenommen. Hier weist er darauf hin, dass es Aufgabe einer Kritik des praktischen Vernunftvermögens sei, die Frage zu beantworten, "wie ein solcher synthetischer praktischer Satz a priori möglich und warum er notwendig sei" (GMS IV, S. 444).

Das Prinzip praktischen Handelns, die oberste Entscheidungsregel, lässt sich nicht dadurch gewinnen - dies ist leicht einzusehen -, dass man, wie Aristoteles und andere Empiristen, versucht, einen Begriff des Guten oder der guten Lebensweise an den Anfang einer Grundlegung zu stellen. Denn dieser Begriff des Guten wäre empirisch bedingt, könnte also keine Geltung a priori beanspruchen. Kant weist Begründungsversuche dieser Art daher als unhaltbar zurück. "Weil man aber schon einen Gegenstand nach Begriffen des Guten und Bösen zum Grunde alles praktischen Gesetzes legte, jener aber ohne vorhergehendes Gesetz nur nach empirischen Begriffen gedacht werden konnte, so hatte man sich die Möglichkeit, ein reines praktisches Gesetz auch nur zu denken, schon zum voraus benommen" (KpV V, S. 63; vgl. S. 9).

Hier zeigt sich, was an mehreren Stellen schon erwähnt wurde: In der Begründung eines synthetisch-praktischen Satzes a priori wendet sich die

Vernunft nicht der Wirklichkeit, sondern sich selbst zu und versucht, sich ein Grundgesetz, eine Prozessordnung (Verfassung) zu geben, nach der "intern" gearbeitet werden kann. Erst wenn diese Verfahrensregel vorgängig und unabhängig von zu bearbeitenden Fällen aufgestellt worden ist - dies ist unter a priori zu verstehen -, kann die Vernunft ihre richterliche Funktion in praktischer Hinsicht ausüben. Diese noch näher zu kennzeichnende "innere Logik" praktischen Handelns ist zugleich die Grundlage für die Lösung von Entscheidungskonflikten.⁴³

F. Kaulbach hat mit dem Konzept der Heautonomie eine einleuchtende Interpretation der synthetisch-praktischen Sätze a priori gegeben. Er weist darauf hin, dass der erste Schritt vernünftigen Handelns, der vor jeder Kontaktaufnahme mit der Wirklichkeit liegen muss, ein verfassungsgebender Akt ist, nämlich die Selbsteinsetzung der Vernunft als Gesetzgeber. Die Beantwortung der quid-juris-Frage muss der quid-facti-Frage vorausgehen. "Das vernünftige Wesen dagegen gibt sich seine Stellung des Gesetzgebers in der Welt des Handelnden selbst (Heautonomie) und folgt demgemäß auch selbstgegebenen Gesetzen (Autonomie). Nicht Natur, sondern Vernunft bestimmt die Maßstäbe des Handelns, die Rechtfertigung der Entschlüsse durch 'grundsätzliche' Argumentation...um selbständig zu sein und es in jeder Situation des Handelns zu werden, übernehmen wir die Rolle des Gesetzgebers unserer eigenen Handlungen und erkennen zugleich auch nur diese selbstgegebenen Gesetze als verbindlich an. In ihnen bereiten wir uns die Maßstäbe, nach denen wir unsere Zwecke auf ihren moralischen Wert hin messen. Zugleich bilden wir in uns die Verfassung aus, in der allein Berechtigung für uns besteht, Güter wie Glück, Lust, Erfolg usw. anzustreben" (F. Kaulbach 1978a, S. 154; vgl. S. 110/117).

Für die Behandlung theoretischer Probleme (Was kann ich wissen?) muss sich der Handelnde, um in der Erkenntnis der Wirklichkeit möglichst wenig in die Irre zu gehen, eine theoretische Verfassung geben; einen "Musterentwurf" hat Kant in der "Kritik der reinen Vernunft" vorgelegt. Für die Behandlung praktischer Probleme (Was soll ich tun?) muss sich der Handelnde eine praktische Verfassung geben. Einen Musterentwurf einer solchen Verfassung hat Kant in der "Kritik der praktischen Vernunft" vorgelegt. Das Hauptproblem bestand darin, einen obersten Grundsatz - das Prinzip praktischen Handelns - einzuführen und zu begründen, um dadurch die Perspektive der Freiheit vor dem Zugriff der instrumentellen Vernunft zu sichern. Bevor diese Regel vorgestellt und diskutiert wird, möchte ich zunächst den "Rechtsstreit" vorstellen, den die praktische Vernunft zu entscheiden hat. Diese von Kant aufgezeigte Antinomie der praktischen Vernunft macht deutlich, was von dem Prinzip praktischen Handelns erwartet wird: Der Handelnde soll durch Bezug auf diesen Grundsatz zu moralisch verantwortbaren Entscheidungen (Urteilen) gelangen können.

5.3.4.3 Die Antinomie der praktischen Vernunft

Konfliktfälle von grundlegender Art wie in den Antinomien sind in besonderer Weise geeignet, deutlich zu machen, dass die Vernunft ein Gerichtshof ist, und dass die Lösung der Konflikte von der "Verfassung" abhängig ist. Kant versucht daher in allen drei kritischen Schriften, seine Position in Auseinandersetzung mit Antinomien zu exemplifizieren. Die Antinomienkapitel sind Höhepunkte der kritischen Schriften und sind als Meisterwerke dialektischer Argumentationsweise (weder - noch, sondern...) anzusehen.

Im Antinomienkapitel der "Kritik der praktischen Vernunft" greift Kant

auf den Grundlagenstreit zwischen Epikureern und Stoikern zurück, der in praktischer Hinsicht mit dem Positivismusstreit durchaus vergleichbar ist. Die Frage, die zum Streit führt, lautet: Was ist das höchste Gut? Die gegensätzlichen Positionen kennzeichnet Kant wie folgt: "Der Stoiker behauptete, Tugend sei das ganze höchste Gut und Glückseligkeit nur das Bewusstsein des Besitzes derselben, als zum Zustand des Subjekts gehörig. Der Epikureer behauptete, Glückseligkeit sei das ganze höchste Gut und Tugend nur die Form der Maxime sich um sie zu bewerben, nämlich, im vernünftigen Gebrauche der Mittel zu derselben" (KpV V, S. 112).

Das Typische an diesem Konflikt der praktischen Vernunft besteht darin, dass Glückseligkeit und Tugend als Ursache bzw. als Wirkung widersprüchlich miteinander verknüpft sind. Was der eine als Ursache bezeichnet, ist bei dem anderen die Wirkung. "Es muss also entweder die Begierde nach Glückseligkeit die Bewegursache zu Maximen der Tugend, oder die Maxime der Tugend muss die wirkende Ursache der Glückseligkeit sein" (ebd., S. 113). Die Auffassung des Epikureers ist mit der des Stoikers unvereinbar. Beide Begründungsversuche können nicht gleichzeitig gültig sein. Mehr noch: Keine ist im Recht, beide sind in sich unhaltbar: "Das erste ist schlechterdings unmöglich: weil...Maximen, die den Bestimmungsgrad des Willens in dem Verlangen nach seiner Glückseligkeit setzen, gar nicht moralisch sind und keine Tugend gründen können" (ebd.). Maximen, die empirisch bedingt sind, z.B. in Form von gefühlsbedingtem Streben nach Glück, ergeben keine unbedingte Regel praktischen Handelns. "Das zweite ist aber auch unmöglich, weil alle praktische Verknüpfung der Ursachen und der Wirkungen in der Welt als Erfolg der Willensbestimmung sich nicht nach moralischen Gesinnungen des Willens, sondern der Kenntnis der Naturgesetze und dem physischen Vermögen, sie zu seinen Absichten zu gebrauchen, richtet, folglich keine notwendige und zum höchsten Gut zureichende Verknüpfung der Glückseligkeit mit der Tugend in der Welt durch die pünktlichste Beobachtung der moralischen Gesetze erwartet werden kann" (ebd., S. 113f).

Was kann die Vernunft angesichts dieses scheinbar unlösbaren Konfliktes tun? Wie lässt sich dieser Konfliktfall vernünftig lösen? Kants Antwort würde heute noch lauten: Man muss nach dem Grund dieses Konfliktes suchen. Dies soll nun geschehen.

Beide Positionen bewegen sich, dies lässt sich unschwer feststellen, mit ihrer Argumentation innerhalb des Kausalschemas. Die einen (Epikureer) versuchen, von der erwünschten Wirkung her Mittel-Zweck-Beziehungen zu legitimieren; die anderen (Stoiker) versuchen ausgehend von Zwecken (Absichten), Zweck-Mittel-Beziehungen zu begründen. Beide Positionen - für sich genommen - sind ungeeignet, die moralische Qualität konkreten Handelns zu begründen, denn weder heiligen erfolgreiche Mittel den Zweck, noch vermag der Zweck bestimmte Mittel zu legitimieren. Zusammen gesehen: Jede Auffassung ist - von sich aus betrachtet - mit der anderen unvereinbar. Fragt man nun erneut nach dem Grund für diese Antinomie, so lässt sich als wichtiges Ergebnis feststellen: Das Denken innerhalb des Kausalschemas ist eine für moralische Fragen ungeeignete Logik; praktische Probleme lassen sich innerhalb dieser Verfassung nicht lösen. Im Anschluss an dieses wichtige Ergebnis wird verständlich, warum weder die Gesinnungsethik noch die Erfolgsethik - moderne Bezeichnungen für die konfligierenden Parteien - eine Begründung moralischen Handelns leisten kann. In der Gesinnungsethik ist völlig unklar, inwiefern durch Berufung auf wünschenswerte Zwecke (Ziele oder Absichten) bestimmte Mittel als legitim abgeleitet oder andere als illegitim ausgeschlossen werden können. Wegen dieser konzeptionellen Unklarheit besteht die Gefahr,

dass die Handelnden meinen, sie könnten sich unter Berufung auf beste Absichten beliebiger Mittel (Krieg, Terror, Mord) bedienen. Die Chance der Gesinnungsethik im Gegensatz zur Erfolgsethik liegt darin, dass der Qualität der Zwecksetzung besondere Aufmerksamkeit gewidmet wird.

Die Denkdynamik der Erfolgsethik läuft im optimalen Falle darauf hinaus, dass die Zweckmäßigkeit der Mittel erhöht und die unerwünschten Folgen und Nebenfolgen minimiert werden. Der logische Kern dieses Handelns - das Effizienzprinzip - ist von der Logik des rein erfolgsorientierten Handelns her bekannt. Das Effizienzdenken hat zunächst nichts mit moralischem Handeln zu tun, denn über die Qualität der Zwecke kann nichts ausgesagt werden; alle Zwecke sind gleichermaßen berechtigt bzw. unberechtigt. Diejenigen Zwecke, die sich erfolgreich durchsetzen, haben "recht". Es bedeutet das Ende jeder Moralität, wenn die Legitimität der Zwecke von der Zweckmäßigkeit der zu ihrer Realisation eingesetzten Mittel abhängig gemacht wird.

An der Unzulänglichkeit der Erfolgs- und der Gesinnungsethik zeigt sich: Die Aufspaltung ethischer Argumentationsweisen in zwei Lager - hier Gesinnungsethiker, dort Erfolgsethiker -, die Ethikdiskussion auch heute noch maßgeblich beeinflusst, führt zu keiner Lösung des Begründungsproblems, sondern verschärft unnütz die Konfrontation der Kontrahenten.⁴⁴ Der Grundlagenstreit ist nur dann zu lösen, wenn das Kausalschema überwunden wird. Erstrebenswert ist es, die Vorteile eines jeden Ansatzes zu nutzen und die Nachteile zu meiden: Man müßte erfolgreiches Handeln auf seine moralische Verantwortbarkeit hin befragen und beurteilen können. Anders ausgedrückt: Die konkretem Handeln zugrunde liegenden Regeln sind nicht nur hinsichtlich des Effizienzprinzips, sondern vorrangig hinsichtlich des Emanzipationsprinzips zu optimieren. Aufgabe einer Kritik der praktischen Vernunft ist es, den Handelnden einen sicheren Weg zwischen Gesinnungs- und Erfolgsethik hindurch zu bahnen, der nicht in Selbstwidersprüchen oder Inkonsequenzen endet.

Es lässt sich zeigen, dass Kant mit der von ihm vorgeschlagenen Lösung der Antinomie genau diesen Weg beschreitet. Der erste Schritt zur Lösung dieser Aufgabe ist negativer Art und leicht zu bewältigen; er besteht darin, die unberechtigten Ansprüche der Konfliktparteien aufzuzeigen. Bevor nun die weiteren Schritte dargelegt werden, möchte ich am Ende dieses Abschnittes eine These verdeutlichen, auf die in dieser Arbeit schon mehrfach hingewiesen wurde: Emanzipation erfolgreich herstellen zu wollen, ist praktisch unmöglich; dieses Vorhaben ist ein Widerspruch in sich selbst. In der Unmöglichkeit dieses Vorhabens spiegelt sich der Widerspruch und die Unmöglichkeit von Gesinnungs- und Erfolgsethik wider. Es ist ungeklärt, wie unter Berufung auf die Leitidee Emanzipation einzelne Ziele des Unterrichts als emanzipatorisch legitimiert werden können. Es ist ungeklärt, wie durch Steigerung der Zweckmäßigkeit der Mittel diese "emanzipatorischen Ziele" erreicht werden können.⁴⁵ Das aus logischen Gründen zum Scheitern verurteilte Vorhaben, in der emanzipatorischen Curriculumforschung Gesinnungsethik und Erfolgsethik in einem pragmatischen Kompromiss zusammenzuführen, kann als Grund für die Krise der Curriculumforschung angesehen werden.⁴⁶ Hier zeigt sich: Von einer Lösung des Begründungsproblems in der praktischen Vernunft können wichtige Impulse ausgehen zur Lösung der Grundlagenkrise in der Curriculumforschung.

5.3.4.4 Die Lösung der Antinomie

Kants Strategie zur Aufhebung der Antinomie der praktischen Vernunft

ist durchaus vergleichbar mit der zur Lösung der dritten Antinomie der reinen Vernunft. Er selbst weist auf diese Parallele hin. "In der Antinomie der reinen spekulativen Vernunft findet sich ein ähnlicher Widerstreit zwischen Naturnotwendigkeit und Freiheit in der Kausalität der Begebenheiten in der Welt. Er wurde dadurch gehoben, dass bewiesen wurde, es sei kein wahrer Widerstreit, wenn man die Begebenheiten und selbst die Welt, darin sie sich ereignen, (wie man auch soll) nur als Erscheinungen betrachtet; da ein und dasselbe handelnde Wesen als Erscheinung (selbst vor seinem eignen inneren Sinne) eine Kausalität in der Sinnenwelt hat, die jederzeit dem Naturmechanismus gemäß ist, in Anlehnung derselben Begebenheit aber, sofern sich die handelnde Person zugleich als Noumenon betrachtet (als reine Intelligenz, in seinem nicht der Zeit nach bestimmbar Dasein), einen Bestimmungsgrund jener Kausalität nach Naturgesetzen, der selbst von allem Naturgesetze frei ist, enthalten könne" (KpV V, S. 114).

Kant konnte die Antinomie lösen, weil er das Denken im Kausalschema verließ ("transzendierte") und erkannte, dass die Vernunft über zwei Standpunkte verfügt. Der Absolutheitsanspruch der Kausalitätsperspektive konnte als unbegründet zurückgewiesen werden. Die Grundlagen für dieses Urteil wurden, wie F. Kaulbach gezeigt hat, durch Selbstgesetzgebung der Vernunft gelegt. "Vor dem Akt der Gesetzgebung für den Bereich der Gegenstände und ihrer Erkenntnis geschieht noch ein grundlegender Handlungsschritt: derjenige, der Selbsteinsetzung des Subjekts zum Gesetzgeber. Das Subjekt überträgt sich die Rolle des Gesetzgebers und übernimmt diese selbstgegebene Rolle: es macht sich selbst zum 'Grund', zum Fundament möglicher Erkenntnis" (F. Kaulbach 1978a, S. 27f).

Neben der Parallele gibt es einen bedeutsamen Unterschied, den es zu beachten gilt: Steht im Zentrum des ersten "Falles" der Wissenserwerb (über die Wirklichkeit), der durch das "Ich denke" fundiert wird, so steht im vorliegenden "Fall" die Frage nach dem Sollen im Zentrum der Überlegungen, für die das "Ich will" zuständig ist.⁴⁷ Dieser Unterschied bedeutet: Das Fundierungsproblem der praktischen Vernunft bezieht sich auf das Wollen und nicht auf das Wissen über die Wirklichkeit. Der Wille ist für die moralische Qualität entscheidend. Der zu formulierende Grundsatz a priori muss sich daher primär auf den Willen und nicht auf Wissen, Witz, Mut oder Urteilskraft beziehen. Im ersten Satz der "Grundlegung..." betont Kant genau diesen Tatbestand. "Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille." (GMS IV, S. 393) Der Wille ist bei Kant "nichts anders als praktische Vernunft" (GMS IV, S. 412). "Der Wille ist ein Vermögen, nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft unabhängig von der Neigung als praktisch notwendig, d.i. als gut, erkennt" (ebd.).

Im zweiten Satz der "Grundlegung..." zieht Kant die Konsequenzen aus dem ersten Satz und weist alle erfolgs- oder gefühlsethischen Begründungsversuche als unhaltbar zurück. "Der zweite Satz ist: eine Handlung aus Pflicht hat ihren moralischen Wert nicht in der Absicht, welche dadurch erreicht werden soll, sondern in der Maxime, nach der sie beschlossen wird, hängt also nicht von der Wirklichkeit des Gegenstandes der Handlung ab, sondern bloß von dem Prinzip des Wollens, nach welchem die Handlung unangesehen aller Gegenstände des Begehungsvermögens geschehen ist. Dass die Absichten, die wir bei Handlungen haben mögen, und ihre Wirkungen, als Zwecke und Triebfedern des Willens, den Handlungen keinen unbedingten und moralischen Wert erteilen können, ist aus dem vorigen klar" (GMS IV, S. 399f).

Eine Grundlegung moralischen Handelns hat somit zwei Probleme zu lösen: Es muss erstens eine Formel aufgestellt werden, die das Prinzip angibt, was einen guten Willen ausmacht. Eine wichtige Funktion dieser obersten praktischen Regeln ist es, den Handelnden dazu anzuhalten, aus dem Kausalschema herauszutreten und die Befangenheit im Effizienzdenken

- die Schwäche der Erfolgsethik - zu überwinden. Es muss zweitens dargelegt werden, welcher Art die Beziehung zwischen der allgemeinen Formel des guten Willens - dem Moralgesetz - und konkreten Maximen, die als subjektive Prinzipien das Handeln bestimmen, ist. Da ein direkter Ableitungszusammenhang zwischen Gesetz und Maxime unmöglich ist, muss geklärt werden, wie das Moralgesetz sich auf das Handeln auswirken soll, wie es Handeln verbindlich machen kann. In der Beantwortung dieser Frage wird sich der Unterschied zur gesinnungsethischen Argumentationsweise zeigen müssen.

Kant hat drei verschiedene Formeln des Moralprinzips entwickelt, die, wie sich noch zeigen wird, ein und dieselbe "Verfassung" darstellen. Je nach dem, ob ich als Handelnder über die Form des Wollens oder über die Materie des Wollens oder über die von der praktischen Vernunft zu erbringende Leistung insgesamt eine generelle Aussage machen will, ergeben sich drei Antworten:

- der kategorische Imperativ;
- die praktische Vorschrift;
- der Wille als allgemein gesetzgebender Wille.⁴⁸

Betrachtet man praktische Vorschriften hinsichtlich der Form ihres Geltungsanspruches, so lassen sich hypothetisch und kategorisch geltende Regeln unterscheiden. Da hypothetisch geltende Regeln (z.B. wenn - dann - Sätze) nur bedingt gelten, kann ein synthetisch-praktischer Satz a priori nur eine kategorisch geltende Regel, ein kategorischer Imperativ sein. "Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger und zwar dieser: Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde" (GMS IV, S. 421). Die Betonung in diesem Satz liegt auf dem Wollen. Darin zeigt sich die von der Vernunft zu erbringende Leistung: Jeder Handelnde, der den Anspruch erhebt, vernünftig zu handeln, "muss wollen können, dass eine Maxime unserer Handlung ein allgemeines Gesetz werde" (GMS IV, S. 424; vgl. ebd., S. 403 Z. 21) "Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne" (KpV V, S. 30).

Mit dem kategorischen Imperativ hat Kant nicht mehr, aber auch nicht weniger als das Problem der Grundlegung gelöst. Er hat hiermit eine Entscheidungsregel, einen Entscheidungsgrundsatz benannt, nach dem zu verfahren ist und nach dem praktische Entscheidungskonflikte im Prinzip lösbar sind. Eine Kontrollfrage möge dies verdeutlichen. Angenommen, ein Handelnder würde das Sittengesetz (den kategorischen Imperativ) als überzeugende Grundlage des moralischen Handelns akzeptieren - was folgt daraus? Er weiß a priori, wann er sein Handeln moralisch nennen kann, nämlich genau dann, wenn er nach Maximen handelt, durch die er zugleich wollen kann, dass sie ein allgemeines Gesetz werden. (Die weiterführende Frage, ob und wie der Mensch, als ein endliches Wesen aus Geist und Leib, diese hohe Norm je wird erfüllen können, steht bei der Grundlegung nicht zur Diskussion; sie verweist auf das Problem der Umsetzung und des Übergangs. (vgl. Abschn. 5.3.5.10))

Rückt man den materialen Gehalt der Maxime (den Zweck) als Beurteilungsgegenstand in den Vordergrund, so erkennt man, dass nicht subjektive, sondern nur objektive Zwecke gewollt werden können, wenn man Handeln

moralisch nennen will. Objektive Zwecke sind Zwecke an sich selbst. Was ist ein solcher objektiver Zweck, auf den sich das Handeln richten kann? Kants Antwort: die Menschheit. "Die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst" (GMS IV, S. 429).

Daraus folgt die zweite Formel, der praktische Imperativ oder das praktische Prinzip: "Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst" (GMS IV, S. 429). Der Handelnde weiß aufgrund dieser Formel, dass er sein Handeln nur dann moralisch nennen kann, wenn er sich und die anderen Menschen nicht nur unter Effizienzgesichtspunkten als Mittel zum Zweck betrachtet (Dominanz des Kausalschemas), sondern sich und die anderen als zur Freiheit und Selbständigkeit befähigte Personen berücksichtigt.

Die von der praktischen Vernunft insgesamt zu erbringende Leistung lässt sich als Gesetzgebungsakt kennzeichnen. Der Maßstab für diese Tätigkeit als Gesetzgeber ist die "Idee des Willens eines jeden vernünftigen Wesens als allgemein gesetzgebenden Willens" (IV, S. 432). Im Anschluss an diese drei Formeln lässt sich der Begriff eines unbedingt guten Willens definieren: "Der Wille ist schlechterdings gut, der nicht böse sein, mithin dessen Maxime, wenn sie zu einem allgemeinen Gesetze gemacht wird, sich selbst niemals widerstreiten kann" (GMS IV, S. 437). Dieser Satz klingt im ersten Teil wie eine Tautologie; er enthält aber im zweiten Teil im Kriterium der Widerspruchsfreiheit des Willens mit sich selbst genau das neue Element, das unabhängig von und im Gegensatz zu aller Wirklichkeit gilt. Diese Widerspruchsfreiheit ist die Grundlage für die Selbsterhaltung und Identität der Vernunft. Alle drei Formeln bestehen zweifelsohne aus einem synthetisch-praktischen Satz a priori.⁴⁹

In der Vereinigung der beiden ersten Formeln in der dritten Formel zeigt sich in besonderer Weise, dass die Freiheit des subjektiven Willens und die Selbstverpflichtung auf ein Moralgesetz nicht nur zusammen bestehen können, sondern geradezu wechselseitig aufeinander angewiesen sind. Nur der Wille ist frei, der sich in all seinen Maximen als ein allgemein gesetzgebender Wille begreifen kann und aufgrund dieses seines Selbstverständnisses von allen empirisch bedingten Bewegursachen (Bedürfnissen) unabhängig ist. Der Prozess der Selbstbefreiung vollzieht sich demnach in einem Prozess der Selbstverpflichtung des Willens, gemäß dem kategorischen Imperativ zu handeln. Autonomie des Willens ist der Bedeutungskern des positiven Freiheitsbegriffs:

"Da die bloße Form des Gesetzes lediglich von der Vernunft vorgestellt werden kann und mithin kein Gegenstand der Sinne ist, folglich auch nicht unter die Erscheinungen gehört: so ist die Vorstellung derselben als Bestimmungsgrund des Willens von allen Bestimmungsgründen der Begebenheiten in der Natur nach dem Gesetze der Kausalität unterschieden, weil bei diesen die bestimmenden Gründe selbst Erscheinungen sein müssen. Wenn aber auch kein anderer Bestimmungsgrund des Willens für diesen zum Gesetz dienen kann, als bloß jene allgemeine gesetzgebende Form: so muss ein solcher Wille als gänzlich unabhängig von dem Naturgesetz der Erscheinungen, nämlich dem Gesetze der Kausalität, bzw. aufeinander gedacht werden. Eine solche Unabhängigkeit aber heißt Freiheit im strengsten, d.i. transzendentalen, Verstande. Also ist ein Wille, dem die bloße gesetzgebende Form der Maxime allein zum Gesetze dienen kann, ein freier Wille...Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz weisen also wechselweise aufeinander zurück" (KpV V, S. 28f).

Dass Freiheit sich im autonomen Willen manifestiert und verobjektiviert, ist die grundlegende Aussage der Kantischen Moralphilosophie. Von hier aus gelingt es, dem negativen Freiheitsbegriff, der "Kritik der reinen Vernunft", eine positive Fassung zu geben. Durch Beachtung des kategorischen Imperativs hält die Vernunft (der Handelnde) sich dazu an, aus dem Kausalschema herauszutreten und die Anwendung dieses Schemas die Gesetzgebung - selbst unter praktischen Gesichtspunkten zu kontrollieren. Gleichsam durch Transzendenz gelingt es, den Streit zwischen Stoikern (Gesinnungsethikern) und Epikureern (Erfolgsethikern) - die Antinomie der praktischen Vernunft - zu schlichten. Das Kausalschema - das Prinzip erfolgsorientierten Handelns - wird auf diese Weise dem Interesse der Vernunft an Freiheit untergeordnet. Von daher lässt sich sagen: Die "Autonomie des Willens" ist "oberstes Prinzip der Sittlichkeit" (GMS IV, S. 440).

"Autonomie des Willens ist die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Wollens) ein Gesetz ist. Das Prinzip der Autonomie ist also: nicht anders zu wählen als so, dass die Maximen seiner Wahl in demselben Wollen zugleich als allgemeines Gesetz mitbegriffen seien" (GMS IV, S. 440). Nicht irgendwelche Neigungen oder Interessen, sondern einzig und allein "die Würde der Menschheit als vernünftige Natur ohne irgendeinen anderen dadurch zu erreichenden Zweck oder Vorteil, mithin die Achtung für eine bloße Idee" (GMS IV, S. 439) - gleichbedeutend mit der "Achtung fürs Gesetz" - ist diejenige Triebfeder, "die der Handlung einen moralischen Wert geben kann" (GMS IV, S. 440).⁵⁰

Diese für menschliche Ohren rigoros klingende Aussage hängt mit dem Verständnis von Grundlegung zusammen: Die unechten Prinzipien (wie z.B. Erfolg, Gefühl, Interessen) lassen sich nur dann eindeutig und klar zurückweisen, wenn das Prinzip des moralischen Handelns präzise benannt werden kann. Vernachlässigt wird bei diesem Verständnis freilich die Frage, ob und wie der Mensch als sinnlich affiziertes Vernunftwesen dieser Maximalforderung in vollem Umfang folgen kann; denn dies ist keine Frage der Grundlegung, sondern der Durchführung und der Umsetzung (vgl. Abschn. 5.3.5.3). Für die Grundlegung ist ausschließlich der Nachweis zu erbringen, dass Vernunft praktisch sein kann, dass es ein tragfähiges Fundament für moralische Entscheidungen gibt und dass Moralität kein Hirngespinnst ist.

5.3.4.5 Das Faktum der Vernunft

Die Selbstverpflichtung der praktischen Vernunft als eines allgemein-gesetzgebenden Willens - das ist der zentrale Gedanke der Kantischen Grundlegung. Er ist gleichbedeutend mit der "Achtung fürs Gesetz", die als eine von der Vernunft selbst gewirkte Ursache zu verstehen ist (vgl. GMS IV, S. 401 Anm.; KpV V, S 73 Z. 34, S. 75 Z. 35, S. 76 Z. 16). Das von Kant vorgeschlagene "Arbeitsprinzip" der praktischen Vernunft lässt sich weiter präzisieren, wenn auf die Beziehung eingegangen wird, die zwischen der Idee der Freiheit, die "als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen vorausgesetzt werden" muss (GMS IV, S. 447), und der Autonomie des Willens besteht. Die von Kant hier aufgezeigten zirkulären Beziehungen dürfen, wenn sie nicht missverstanden werden sollen, nicht als argumentativer Zirkel (z.B. als *petitio principii* oder als naturalistischer Fehlschluss) verstanden werden, sondern sind, wie ich im folgenden zu zeigen versuche, als eine Art sich selbst steuernder Regelkreis der Vernunft anzusehen.⁵¹

"Es zeigt sich hier, man muss es frei gestehen, eine Art von Zirkel, aus dem, wie es scheint, nicht herauszukommen ist. Wir nehmen uns in der Ordnung der wirkenden Ursachen als frei an, um uns in der Ordnung der Zwecke unter sittlichen Gesetzen zu denken, und wir denken uns nachher als diesen Gesetzen unterworfen, weil wir uns die Freiheit des Willens beigelegt haben; denn Freiheit und eigene Gesetzgebung des Willens sind beides Autonomie, mithin Wechselbegriffe, davon aber einer eben um deswillen nicht dazu gebraucht werden kann, um den anderen zu erklären und von ihm Grund anzugeben, sondern höchstens nur, um in logischer Absicht verschieden scheinende Vorstellungen von eben demselben Gegenstande auf einen einzigen Begriff (wie verschiedene Brüche gleiches Inhalts auf die kleinsten Ausdrücke) zu bringen" (GMS IV, S. 450; vgl. ebd., S. 453 Z. 3f).

Mit der Prämisse, "Freiheit ist nur eine Idee der Vernunft" (GMS IV, S. 455 Z. 24), und der Folgerung, "dass wir jedem vernünftigen Wesen, das einen Willen hat, notwendig auch die Idee der Freiheit leihen müssen, unter der es allein handle" (GMS IV, S. 448), behauptet Kant nicht, dass Freiheit schon als Wirklichkeit (objektive Realität) gegeben sei, sondern nur, dass wir sie jedem vernünftigen Wesen als praktische Möglichkeit unterstellen ("leihen") müssen. "Alle Menschen denken sich dem Willen nach als frei" (GMS IV, S. 455; vgl. KpV V, S. 4 Z. 7).

Freiheit ist kein Gegenstand der Erfahrung, somit kein Verstandesbegriff, sondern eine Idee der Vernunft, von daher von der objektiven Realität (Wirklichkeit) unabhängig. Wäre die Freiheit nicht eine Idee der Vernunft, sondern z.B. ein subjektives Gefühl, das jahreszeitlich oder mit der Wirtschaftskonjunktur schwankt, so wäre es unmöglich, die Wirklichkeit im Namen von Freiheit zu kritisieren. Man hätte keine von der Wirklichkeit unabhängige Instanz.

Die Spannung zwischen praktischer Möglichkeit und Wirklichkeit kommt dadurch zustande, dass ein Wesen - wie der Mensch - sowohl vernunftbegabt ist, sich somit dem Willen nach frei denken kann, als auch durch Neigungen bestimmt ist, von daher nicht gleichsam automatisch das tut, was die Vernunft ihm gebietet. (Bei Gott kann es diese Diskrepanz zwischen Wollen und Können nicht geben.)

Es gibt zwei extremtypisch verschiedene Strategien, diese Spannung zwischen Wollen und Können zu balancieren, je nachdem, ob der Perspektive der Kausalität oder der der Freiheit Vorrang eingeräumt wird, kurz: ob der kategorische Imperativ beherzigt wird oder nicht.

Die Spannung zwischen Freiheit und Naturnotwendigkeit wird dann zu einem freiheits-erdrückenden Gegensatz hochstilisiert (z.B. im positivistischen Weltbild), wenn die Aussagen über die Wirklichkeit (Erfahrungsurteile) als einzig wahre Aussagen angesehen werden. Dabei wird dann unterschlagen bzw. gezielt geleugnet (vgl. funktionale Systemtheorie), dass der Mensch als vernunftbegabtes Wesen in keiner Weise nur auf die Kausalperspektive festgelegt werden darf, sondern auch über die Perspektive der Freiheit verfügt, wenn er über sich und andere Menschen nachdenkt. "Um deswillen muss ein vernünftiges Wesen sich selbst als Intelligenz (also nicht von seiten seiner untern Kräfte), nicht als zur Sinnen-, sondern zur Verstandeswelt gehörig, ansehen; mithin hat es zwei Standpunkte, daraus es sich selbst betrachten und Gesetze des Gebrauchs seiner Kräfte, folglich aller seiner Handlungen erkennen kann, einmal, sofern es zur Sinnenwelt gehört, unter Naturgesetzen (Heteronomie), zweitens, als zur intelligiblen Welt gehörig, unter Gesetzen, die, von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern bloß in der Vernunft gegründet sind" (GMS IV, S. 452; vgl. S. 450 Z. 30ff).

Der Glaube an die Freiheit ist die praktische Voraussetzung dafür, dass der Mensch überhaupt von der Perspektive der Freiheit (dem Moralgesetz) Gebrauch macht. Wenn die Menschen nur von Sätzen wie diesen ausgehen - der Mensch ist ein nur von Neigungen bestimmtes Wesen; nur das Sein bestimmt das Bewusstsein; ich bin was ich bin; cogito ergo sum -, verdrängen sie die Möglichkeit der Freiheit aus ihrem Willen. Diese Glaubensbekenntnisse der Unfreiheit gehen damit einher, dass Handelnde sich in den Widerspruch des Epimenides verwickeln. Denn diese Sätze können sich selbst nicht enthalten (vgl. Kap. 3.3.5.2 Anm. 48).

Denken die Menschen sich hingegen dem Willen nach frei, dann können sie der Idee der Freiheit eine positive Bedeutung geben, indem sie ihren Willen als einen allgemein-gesetzgebenden Willen begreifen. Hier zeigt sich nun, was unter einem "Regelkreis der Vernunft" zu verstehen ist: Der Glaube an die Freiheit ist die Voraussetzung dafür, dass wir uns um eine autonome Bestimmung des Willens bemühen. Die autonome Willensentscheidung ist Voraussetzung für die praktische Realisation der Idee der Freiheit.⁵² Der Fehlschluss vom Sein auf das Sollen, dem alle empirischen Ethiken unterliegen, wird auf diese Weise vermieden. Kant hat diese Komplementarität zwischen Freiheit und unbedingtem praktischen Gesetz auf eine prägnante Formel gebracht. Er weist darauf hin, "dass die Freiheit allerdings die ratio essendi des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz aber die ratio cognoscendi der Freiheit sei. Denn wäre nicht das moralische Gesetz in unserer Vernunft eher deutlich gedacht, so würden wir uns niemals berechtigt halten, so etwas, als Freiheit ist (ob diese gleich sich nicht widerspricht), anzunehmen. Wäre aber keine Freiheit, so würde das moralische Gesetz in uns gar nicht anzutreffen sein" (KpV V, S. 4 Anm.; ähnlich ebd., S. 29f Anm.; ebd. S. 42 Z. 4ff).

Vor diesem Hintergrund lässt sich verdeutlichen, was Kant ausdrücken wollte, wenn er das Moralgesetz ein "Faktum der reinen Vernunft" bezeichnet. "Auch ist das moralische Gesetz gleichsam als ein Faktum der reinen Vernunft, dessen wir uns a priori bewusst sind und welches apodiktisch gewiss ist, gegeben, gesetzt dass man auch in der Erfahrung kein Beispiel, da es genau befolgt wäre, auftreiben könnte" (KpV V, S. 47; vgl. ebd., S. 31 Z. 56, S. 42 Z. 6, S. 43 Z. 7, S. 55 Z. 17).

Das Moralgesetz ist eine bestimmte, von der Vernunft zu erbringende Leistung. Mit dem Ausdruck "Faktum der Vernunft" hat Kant nicht sagen wollen, der Grundsatz der Sittlichkeit sei der menschlichen Vernunft gleichsam eingegeben (angeboren) oder in der Wirklichkeit schon vorhanden und von dort erwerbbar, vielmehr wollte er, wie aus den o.a. Stellen der "Kritik der praktischen Vernunft" hervorgeht, darauf hinweisen, dass Freiheit eine Idee der menschlichen Vernunft und als solche unmittelbar gewiss ist (KpV V, S. 4 Z. 7), aber aus dieser Idee sind - das ist die Crux - keine konkreten Maximen für das Handeln ableitbar. Um der Freiheit willen ist es daher Aufgabe der Vernunft, in sich einen Maßstab des guten Willens - das Moralgesetz - zu aktivieren und zur Geltung zu bringen, um entsprechend dieses Maßstabs einen positiven Begriff von Freiheit zu entwickeln und Handlungsmaximen auf ihre Verträglichkeit mit der Freiheit zu prüfen. Anders ausgedrückt: Vernunft muss sich selbst zunächst eine innere Verfassung, ein Grundgesetz geben, damit freie Entscheidungen und moralisches Handeln möglich werden können. "Man kann das Bewusstsein dieses Grundgesetzes ein Faktum der Vernunft nennen, weil man es nicht aus vorgegebenen Datis der Vernunft, z.B. dem Bewusstsein der Freiheit (denn dieses ist uns nicht vorher gegeben), heraus vernünfteln kann, sondern weil es sich für sich selbst uns aufdrängt als synthetischer Satz a priori, der auf keiner, weder reinen noch empirischen, An-

schauung begründet ist, ob er gleich analytisch sein würde, wenn man die Freiheit des Willens voraussetzte, wozu aber, als positivem Begriffe, eine intellektuelle Anschauung erfordert werden würde, die man hier gar nicht annehmen darf" (KpV V, S. 31).

Im Kontrast zu unechten rationalen und empirischen Begründungsversuchen lässt sich Kants Position weiter verdeutlichen. Eine intellektuelle Anschauung der Freiheitsidee ist für Menschen nicht möglich. Kant vermutet diese Auffassung bei Platonikern und Stoikern und bezichtigt diese daher der moralischen Schwärmerei (vgl. KpV V, S. 85f; S. 141 Z. 8ff). Daher bleibt nur der arbeitsaufwendigere Weg, in sich den Grundsatz der Sittlichkeit zu aktivieren und die Maximen des Handelns auf ihre Verträglichkeit mit dem Moralgesetz hin zu prüfen.⁵³ Die Bezugnahme auf dieses Gesetz der Gesetze - auf das Moralgesetz - ist eine praktische Übersetzungshilfe, gleichsam eine Operationalisierungsanleitung der Freiheitsidee. Demgegenüber führen die rationalen oder empirischen Strategien, einen Begriff von Sittlichkeit zu gewinnen, in die Irre. So ist z.B. der rationale Begriff der Vollkommenheit (des "guten Lebens", der Praxis) unhaltbar, da er "um die Realität, von der hier die Rede ist, spezifisch von jeder anderen zu unterscheiden, einen unvermeidlichen Hang hat, sich im Zirkel zu drehen, und die Sittlichkeit, die er erklären soll, insgeheim vorauszusetzen, nicht vermeiden kann" (GMS IV, S. 443).⁵⁴

Zynismus und Amoralismus, wie sie sich z.B. in der funktionalen Systemtheorie wegen der opportunistischen Lösung des Bezugsproblems besonders deutlich zeigen, sind die Folgen eines unechten rationalen Prinzips der Sittlichkeit, d.h. eines Versagens der Vernunft von Grund auf: Der Begriff der Systemrationalität ist mit dem autonomen Willen von Handlungssubjekten unvereinbar. Der Wille der Herrschenden wie auch der Beherrschten richtet sich der funktionalen Denkweise zufolge ausschließlich nach Regeln erfolgsorientierten Handelns (der Systemrationalität). Systemtheorie liefert keine Maßstäbe für moralisch verantwortliches Handeln, sondern trägt, da sie die Freiheit leugnet, zur Verschärfung der Widersprüche bei. In der funktionalen Denkweise verstrickt sich die Vernunft in einen fundamentalen Widerspruch (Lügnerdilemma); Unfreiheit (Heteronomie) ist die Folge dieses Irrationalismus. Kant hat diesen Fall von Irrationalismus und die Gründe für das Versagen der Vernunft schon sehr klar gekennzeichnet. Dieser Fall ist dann gegeben, wenn der Handelnde davon überzeugt ist und sein ganzes Denken und Handeln danach richtet, dass der "Begriff seines Willens aus den Eigenschaften der Ehr- und Herrschbegierde, mit den furchtbaren Vorstellungen der Macht und des Racheifers verbunden, zu einem System der Sitten, welches der Moralität gerade entgegengesetzt wäre, die Grundlage machen müßte" (GMS IV, S. 443). "Der Wille gibt sich nicht selbst das Gesetz, sondern nur die Vorschrift zur vernünftigen Befolgung pathologischer Gesetze" (KpV V, S. 33 Z. 26).

Legalität impliziert in keiner Weise Moralität (vgl. KpV V, S. 71 Z. 30ff, S. 81 Z. 15). Nicht jede Norm, die gilt, kann Gültigkeit beanspruchen. Nicht jede Regel, die ich befolge, kann ich auch wollen. Moralität beginnt dort, wo ich erkenne, dass mit dem Hinweis auf subjektive oder objektive Geltung von Regeln noch nichts über deren Gültigkeit ausgesagt ist. Kants Trennung der Moralität von der Legalität beruht auf der strikten Unterscheidung zwischen Gültigkeit und Geltung. Dieser Unterschied wird in der funktionalen Systemtheorie (Legitimation durch Verfahren) und im Dezisionismus (Legitimation durch Macht) nicht beachtet.

Von den unechten rationalen Prinzipien unterscheidet Kant die unechten

empirischen Begründungsversuche, die im Streben nach Glückseligkeit den letzten Grund sehen. Auch hier ist Kants Urteil eindeutig: "Empirische Prinzipien taugen überall nicht dazu, um moralische Gesetze darauf zu gründen" (GMS IV, S. 442). Die Kritik am Empirismus fällt nicht weniger scharf aus als die am technisch-pragmatischen Rationalismus. Diese Art der Begründungsstrategie versagt, weil "der Empirismus die Sittlichkeit in Gesinnungen (worin doch, und nicht bloß in Handlungen, der hohe Wert besteht, den sich die Menschen durch sie verschaffen kann und soll) mit der Wurzel ausrottet und ihr ganz etwas anderes, nämlich ein empirisches Interesse, womit die Neigungen überhaupt unter sich Verkehr treiben, statt der Pflicht unterschiebt, über dem auch eben darum mit allen Neigungen, die (sie mögen einen Zuschnitt bekommen, welchen sie wollen), wenn sie zur Würde eines obersten praktischen Prinzips erhoben werden, die Menschheit degradieren, und da sie gleichwohl der Sinnesart aller so günstig sind, aus der Ursache weit gefährlicher ist als alle Schwärmerei, die niemals einen dauernden Zustand vieler Menschen ausmachen kann" (KpV V, S. 71).

An der Art, wie Kant einen Begriff des moralisch Guten gewinnt, lässt sich erneut zeigen, inwiefern er eine den Empirismus (z.B. Hedonismus, Utilitarismus) und Rationalismus (z.B. Platonismus und Systemtheorie) überwindende Konzeption von moralischer Begründung vertritt und worin das Faktum der Vernunft beruht.

Empiriker wie Rationalisten gehen beide davon aus, der Begriff des Guten (Bösen) müsse am Anfang der Grundlegung stehen. Die Empiriker versuchen, diesen Begriff aus Daten der empirischen Wahrnehmung (z.B. Gefühlen der Lust/Unlust) zu gewinnen. Der Gebrauch der Vernunft wird in dieser Definition des Begründungsproblems darauf festgelegt, die Übereinstimmung des Begriffs mit den Gefühlen der Lust bzw. Unlust zu kontrollieren und die geeigneten Mittel zur Erreichung bzw. Verhinderung von Lust- bzw. Unlustgefühlen ausfindig zu machen. "Gut" ist dann das, was ich zur Befriedigung meiner Bedürfnisse einsetzen kann. Vernunft dient dann einzig und allein dazu, den Einsatz der Mittel bei der Befriedigung beliebiger Bedürfnisse zu optimieren. Instrumentelle Vernunft und Opportunismus gehen eine unheilige Allianz ein. „Weil man aber schon einen Gegenstand nach Begriffen des Guten und Bösen zum Grunde alles praktischen Gesetzes legte, jener aber ohne vorhergehendes Gesetz nur nach empirischen Begriffen gedacht werden konnte, so hatte man sich die Möglichkeit, ein reines praktisches Gesetz auch nur zu denken, schon zum voraus genommen.“ (KpV V, S. 63)

In der rationalistischen Begründungsstrategie soll der Begriff des "Guten" nicht aus empirischen Daten, sondern vermittelt einer intellektuellen Anschauung (Wesensschau), z.B. aus der Idee des Guten, aus dem Willen Gottes oder aus sog. "Grundwerten", gewonnen werden. Es ist jedoch unklar, wie eine solche Wesensschau zustande kommen kann und wie ein moralisches Unterscheidungskriterium zu gewinnen ist. Wegen dieser Unklarheiten in der Konzeption ist daher nicht zu verhindern, dass Handelnde dem normativistischen Fehlschluss der Gesinnungsethiker erliegen und "guten Gewissens" die größten Schandtaten begehen, weil sie meinen, einer guten Sache einen guten Dienst zu leisten. Aus den Leerformeln der Gesinnungsethiker ist alles und daher nichts ableitbar. Das sich im Rationalismus ergebende Ableitungs- bzw. Deduktionsproblem ist auch dadurch nicht zu lösen, dass in einer Gesellschaft berufsmäßige "Ideenschauer" oder "Willen-Gottes-Erklärer" oder Parteiideologen meinen, bestimmte Ableitungszusammenhänge stellvertretend für andere legitimieren

zu können. Die verantwortliche Entscheidung für das eigene Handeln kann niemandem abgenommen werden. Wird trotzdem versucht, für andere zu legitimieren, so verfährt man wie die Funktionalisten: Man gibt das vorher als gut an, was man nachher gut gebrauchen kann. Anders ausgedrückt: Gut ist, was optimal funktioniert; was optimal funktioniert, ist gut. Wie der Empirismus dem naturalistischen Fehlschluss erliegt, begeht der Rationalismus einen normativistischen Fehlschluss: Er muss die Legitimität von Handlungen aus Leerformeln ableiten, obwohl dies nicht geht. Wird so verfahren, ist die Funktionalisierung von Moral nicht zu verhindern: Je geschickter jemand durch Berufung auf konsensfähige und hochgeschätzte Leerformeln (beliebiges) Handeln rechtfertigen kann, desto "vernünftiger" wird er sich nach diesem Konzept ausgeben können. Vernunft würde zu einer Propagandamaschine degenerieren.

Drei Momente sind für den Kantischen Begriff des Guten wesentlich: Erstens: Die Begriffe Gut und Böse beziehen sich in ihrem moralischen Anspruch primär nicht auf Zwecke, Mittel, Zustände, Ereignisse oder Vorgänge in der Wirklichkeit (Reich der Naturnotwendigkeit), sondern auf den Willen des Handelnden und seinen praktischen Möglichkeiten. Nach Kant gibt es letztlich keinen moralisch guten Zweck oder Zustand, sondern nur einen guten Willen. Die Gegenstände, die legitimitätsbedürftig sind, sind nicht Phänomene, sondern Maximen, das sind subjektive Prinzipien des Wollens (vgl. GMS IV, S. 400 Anm.), subjektive Grundsätze, nach denen das Subjekt "handeln soll" (GMS IV, S. 420f Anm. 2). Daran schließt sich der zweite Gedanke an: Zur Prüfung der subjektiven Handlungsgrundsätze auf ihre objektive Gültigkeit hin ist ein Begriff des Guten völlig ungeeignet; es muss eine Regel der Regeln, eine Norm der Normen sein: der kategorische Imperativ. Daraus folgt drittens, "dass...der Begriff des Guten und Bösen nicht vor dem moralischen Gesetze (dem er dem Anschein nach sogar zum Grunde gelegt werden müsste), sondern nur (wie hier schon geschieht) nach demselben und durch dasselbe bestimmt werden müsse" (KpV V, S. 62f).⁵⁵ Der Begriff des Guten umfasst die Maximen des Handelns, die vor dem Richterstuhl der Vernunft Bestand haben; der Begriff des Guten geht aus einem Urteilspruch der praktischen Vernunft hervor, er ist ein Faktum der Vernunft.

Wendet man dieses Arbeitsprinzip der praktischen Vernunft auf die begriffliche Bestimmung von Freiheit an, so gelangen wir auch von hier aus zu der komplementären Beziehung zwischen Freiheit und Autonomie. "Die Möglichkeit von Freiheit kann direkt nicht bewiesen, sondern nur indirekt durch die Möglichkeit des kategorischen Pflichtimperativs, der gar keiner Triebfeder der Natur bedarf" (O.p. XXII, S. 53). "Nicht der Begriff der Freiheit begründet den kategorischen Imperativ, sondern dieser begründet zuerst den Begriff der Freiheit" (ebd., S. 60).

Wird dieser Zusammenhang, der zwischen Freiheit, Autonomie des Willens und sittlichem Handeln besteht, evolutionär gedacht, so lässt sich formulieren: Eine Kultivierung der Sitten findet in dem Maße statt, als die Menschen die Qualität der Maximen, die sie für sich und das Zusammenleben in der Gemeinschaft verbindlich machen, dem Ideal einer allgemeinen Gesetzgebung (dem Sittengesetz) annähern.⁵⁶

5.3.4.6 Die Beziehung zwischen Grundsatz und Maxime

Nachdem nun deutlich geworden ist, dass autonomes Entscheiden und Handeln den kontrollierten Umgang mit dem Kausalschema möglich macht, soll nun der zweite Punkt des Begründungsproblems geklärt werden, nämlich wie die Beziehung zwischen Grundsatz und Maxime zu denken ist. Die Klärung

dieses Punktes ist wichtig, um den normativistischen Fehlschluss der Gesinnungsethiker und Rationalisten zu überwinden. Eine Präzisierung dieses Zusammenhanges dürfte außerdem den Gedanken des letzten Abschnitts, wie ein Fortschritt in sittlicher Hinsicht denkbar ist, auch von dieser Seite her weiterführen.

Dass Kants Moralphilosophie von einigen Autoren als Gesinnungsethik abgetan wird⁵⁷, beruht in der Regel darauf, dass der besondere Zusammenhang zwischen Grundsatz und Maxime nicht beachtet wird. Es wird Kant unterstellt, er würde aus dem moralischen Grundsatz Maximen des Handelns ableiten. Ein solcher Ableitungszusammenhang (direkte Deduktion) wird aber von Kant an keiner Stelle behauptet. Leider hat Kant selbst dieses spezielle Problem der logischen Beziehungen zwischen Maximen und Grundsatz in seinen Schriften wenig Aufmerksamkeit gewidmet. Explizit und systematisch ist er m.W. auf dieses Problem nicht eingegangen. Daher wird hier zunächst - zum Teil unabhängig von Kants Ausführungen dargelegt, welcher Art die Beziehungen zwischen Grundsatz und Maxime sind. Sodann soll geprüft werden, inwiefern diese Ausführungen mit Kants Aussagen übereinstimmen. Es wird sich dabei zeigen, dass die Thesen, Kant sei ein Gesinnungsethiker, er vernachlässige die Folgen und Nebenfolgen des Handelns und überfordere mit seinem moralischen Rigorismus die menschlichen Möglichkeiten, unhaltbar sind.

Als erstes soll noch einmal kurz das Problem dargestellt werden. Am Ausgang steht der Vorwurf: Aus dem obersten moralischen Grundsatz (Moralgesetze, kategorischer Imperativ) seien keinerlei konkrete Anweisungen für den oder die Handelnden ableitbar. Der kategorische Imperativ sei nur ein formales Gestaltungsprinzip für Maximen. Um seine Funktion deutlich zu machen, muss auf die innere Struktur von Maximen eingegangen werden. Zur Präzisierung kann ich hier auf die Ausführungen zum praktischen Syllogismus (vgl. Abschnitt 5.2.1) zurückgreifen. Maximen beinhalten als subjektive Prinzipien des Wollens technisch-praktische Regeln des Handelns. Handlungsregeln einfacher Art sind Aussagen über Zweck (Z)-Mittel (A)-Beziehungen, die eine theoretische Komponente (Wenn du A tust, dann folgt Z) und eine praktische Komponente (Wenn du Z willst, tue A) enthalten. Regeln erweiterter Art umfassen Beziehungen zwischen Zweck-Mittel und Situationen (Z-A-S-Relationen). Der oberste praktische Grundsatz ist als eine formale Regel darüber anzusehen, welche Z-A- bzw. Z-A-S-Relationen in ihrem praktischen Teil gewollt sein können und welche nicht. Er besagt gemäß dem kategorischen Imperativ: Nur solche Maximen, d.h. Z-A-S-Relationen sind erlaubt, die als allgemeine Gesetze gewollt werden können. Gegenstand der Beurteilung ist also nicht die Frage, ob die Z-A-S-Relationen technisch-pragmatisch, d.h. empirisch möglich sind, sondern die Frage, ob sie sein sollen.

Dieser kleine, aber bedeutsame Unterschied zwischen Können und Sollen geht in der falschen aber durchaus populären Umformulierung des kategorischen Imperativs - Handle so, dass die Maxime deines Handelns ein allgemeines Gesetz werden kann - verloren. In der Prüfung unter moralischem Aspekt geht es nicht um das Können, sondern um das Sollen.

Wie lässt sich nun feststellen - dies ist der Kern des Problems -, ob eine Maxime als allgemeines Gesetz gewollt sein kann oder nicht? Kants Definition des Willens lautet: "Der Wille wird als ein Vermögen gedacht, der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß sich selbst zum Handeln zu bestimmen" (GMS IV, S. 427). Wie ist es möglich, die konkrete Maxime des eigenen Handelns gemäß der "Vorstellung gewisser Gesetze" - hier des Moralgesetzes - zu bestimmen? Hätte der Mensch einen vollständigen Begriff davon, was gut und was böse ist, so könnte er allgemeingültige Gesetze

des guten Handelns formulieren und aus ihnen gültige Handlungsmaximen positiv ableiten. Aber der Mensch verfügt über keinen umfassenden, erfahrungsunabhängigen und somit historisch nicht relativen Begriff von gut und böse. Dieser Mangel rührt unter anderem aus der Unvollständigkeit seines technisch-pragmatischen Wissens: Zum einen kennt der Mensch weder alle Handlungsziele noch alle Handlungsmöglichkeiten (Aktivitäten), nach denen er technisch erfolgreich handeln kann; er handelt und entscheidet immer unter Unsicherheit.⁵⁸ Zum anderen wird die Situation, in der gehandelt wird, durch unkontrollierbare Faktoren beeinflusst; die Folgen und Nebenfolgen des eigenen Handelns sind nicht voll abschätzbar. Die gesetzmäßigen Aussagen haben nur bedingte Gültigkeit. Daher kann er keine unbedingt gültigen Maximen aus den Gesetzen ableiten. Deduktion dieser Art ist für ihn unmöglich.

Werden nun aufgrund des vorhandenen, jedoch begrenzten Erfahrungswissens, wie es von der Vergangenheit her bis in die Gegenwart hinein tradiert worden ist, Gesetze "mittlerer Reichweite" entwickelt, so lassen sich aus diesen technisch-pragmatische Regeln mittlerer Reichweite ableiten. In ihnen wird im günstigsten Fall das technisch-praktische Wissen der Vergangenheit akkumuliert, weitergegeben und zur Geltung gebracht. Ohne einen solchen Wissensvorrat an technisch-praktischem Wissen müßte jeder wieder am Nullpunkt beginnen. Wir sind als Handelnde auf ihn angewiesen. Das Angewiesensein und die Übernahme von technisch-praktischen Regeln darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass diese Regeln, auch wenn sie erfolversprechend sind, moralisch bedenklich sein können. Ein Minimum an Vertrauen in die Tradition ist zwar notwendig, aber unkritisch gehandhabt wird es zur Leichtgläubigkeit, die missbraucht werden kann. Je stärker das Handeln der Menschen durch sozialen Wandel und technologische Innovation beeinflusst wird, desto deutlicher wird, dass Regeln weder überflüssig sind noch einfach nur übernommen werden dürfen, weil die Väter sie wollten und für gut hielten, sondern dass jeder Handelnde willens und in der Lage sein muss, die Regeln, aus welcher Quelle sie auch stammen mögen, selbständig auf ihre moralische Verantwortbarkeit hin zu prüfen. Daraus ergibt sich die zentrale Frage: Wie ist eine solche Prüfung möglich? Wenn eine positive und direkte Ableitung von Maximen schon allein wegen der Unvollständigkeit des Wissens unmöglich ist, welche Beziehung ist dann noch zwischen Gesetz und Maxime möglich?

In der klassischen Logik werden zwei Schlussarten unterschieden, die hier relevant sind: der modus ponens und der modus tollens. Wird die Beziehung zwischen Ursache und Wirkung, Gesetz und Maxime (Grund und Folge) im modus ponens gedacht, so muss die Allheit der Folgen im Gesetz gegeben sein, um Sicheres über die Qualität einer Maxime sagen zu können. Man muss über den Begriff des Guten verfügen, um einzelne Maximen als gut ausweisen zu können, über diese Art von Wissen verfügt, wie wir sahen, der Mensch nicht, denn er ist nicht allwissend und nicht allmächtig. Wer die Begründung einer Maxime trotzdem im modus ponens versucht, geht fälschlicherweise davon aus, er könne durch eine Vielzahl von positiven Fällen den Nachweis erbringen, dass eine Maxime gerechtfertigt (gut) sei. Erfolgt die Begründung im modus ponens, entsteht ein einseitiger Zwang zur Verifikation.

Aber alle verifizierenden Belege für eine bestimmte Maxime sagen noch nichts darüber aus, ob nicht andere Maximen eher gewollt sein könnten, denn diese Bezugnahme auf Alternativen findet in der Urteilsbildung gemäß dem modus ponens nicht statt. Verifikation ist also auch in praktischer Hinsicht eine äußerst unzureichende Begründungsstrategie. Denn die Anzahl derer, die eine Maxime für berechtigt halten, ist letztlich kein

Grund für die Legitimität einer Entscheidung. Auch eine Million Menschen können irren. Das Fehlen eines zureichenden Begriffes des Guten hat zur -Folge, dass der modus ponens in praktischen Problemen als Schlussform allein ungeeignet und dass direkte Deduktion unmöglich ist. Dies heißt aber nicht, dass überhaupt nichts über die Qualität von Maximen gesagt werden kann. Skeptizismus oder Amoralismus ist nicht gerechtfertigt, denn es steht noch die andere Schlussweise zur Verfügung: Im Verfahren des modus tollens kann die Vernunft sehr leicht von der Unhaltbarkeit einzelner Folgen (consequens) auf die Unhaltbarkeit der Maxime (antezedens) insgesamt schließen. Das Interesse der Vernunft verlagert sich von der Verifikation auf die Falsifikation.

Bevor die Fruchtbarkeit dieser Schulform für den praktischen Gebrauch der Vernunft dargelegt wird, soll kurz darauf eingegangen werden, dass, der modus tollens auch in theoretischer Hinsicht das letztlich entscheidende Arbeitsprinzip der Vernunft darstellt, also keine Besonderheit der praktischen Perspektive ist. (Dies ist ein weiterer Beleg für die Einheit der Vernunft.)⁵⁹

Kant geht in der "Kritik der reinen Vernunft" eher am Rande auf die Bedeutung dieser Schlussform ein: "Der modus tollens der Vernunftschlüsse, die von den Folgen auf die Gründe schließen, beweiset nicht allein ganz strenge, sondern auch überaus leicht. Denn wenn auch nur eine einzige falsche Folge aus einem Satze gezogen werden kann, so ist dieser Satz falsch. Anstatt nun die ganze Reihe der Gründe in einem ostensiven Beweise durchzulaufend, die auf die Wahrheit einer Erkenntnis vermittelt der vollständigen Einsicht in ihre Möglichkeit führen kann, darf man nur unter den aus dem Gegenteil derselben fließenden Folge eine einzige falsche finden, so ist dieses Gegenteil auch falsch, mithin die Erkenntnis, welche man zu beweisen hatte, wahr" (KrVB 819 III, S. 514; vgl. Logik IX, S. 52, S. 106).

Ein Erkenntnisfortschritt in theoretischer Hinsicht ist also durch die Eliminierung falscher Aussagen über die Wirklichkeit möglich. K.R. Popper hat diesen Gedanken und die zentrale Bedeutung der Schlussform des modus tollens erkannt und zum Kernstück seiner "Logik der Forschung" gemacht.⁶⁰ "Durch rein deduktive Schlüsse (mit Hilfe des sog. 'modus tollens' der klassischen Logik) kann man... von besonderen Sätzen auf die 'Falschheit' allgemeiner Sätze schließen (die einzige streng deduktive Schlussweise, die sozusagen in 'induktiver Richtung', d.h. von besonderen zu allgemeinen Sätzen fortschreitet)" (K.R. Popper 1969a, S. 16; vgl. ebd., S. 44ff).

Der durch Falsifikation ermöglichte Erkenntnisfortschritt lässt sich in stark vereinfachter Form wie folgt beschreiben: Zwei (oder mehrere) Theorien - zunächst nichts anderes als kühne Behauptungen - über die Wirklichkeit sowie die aus ihnen ableitbaren singulären Nichtexistenzsätze werden mit Wahrnehmungsurteilen (singulären Existenzsätzen) konfrontiert. Die sich hier möglicherweise ergebenden Widersprüche sind Indikatoren für den unterschiedlichen Grad der Falschheit der Theorien. Die am wenigsten falsche Theorie ist vorzuziehen. Eine absolut wahre Theorie gibt es nicht. Die Intensität der Falsifikationsversuche (Prüfung) ist ausschlaggebend für die Bewährung der Theorie. Hierzu muss man die Theorie mit der Wirklichkeit konfrontieren, man muss "Erfahrung machen". Der nach dem modus tollens arbeitende Forscher geht nicht davon aus, dass er die Wahrheit schauen oder unmittelbaren Zugang zum "Ding an sich" selbst haben kann. Vielmehr wird angenommen, dass mit Arbeit verbundenes, permanentes Prüfen den Wahrheitsgehalt der allgemeinen Aussage über die Wirklichkeit verbessern kann. Bestenfalls können auf diese Wei-

se falsche Annahmen Stück für Stück eliminiert werden. Die Wahrheit als solche (das Ding an sich) kann niemals erreicht werden. Der Wahrheitsanspruch der wissenschaftlichen Aussagen kann daher nur relativ sein. Das Ideal der "absoluten Wahrheit" dient als Kontrollinstanz für die eigene Arbeit.

Überträgt man die Denkbewegung, die Arbeitsweise der Vernunft, wie sie sich im modus tollens zeigt, auf praktische Fragen, so wird deutlich, inwiefern auch hier intensives Prüfen die Grundlage praktischen Urteilens und die Lösung des Entscheidungsproblems darstellen kann. (Außerdem ließe sich der Unterschied zwischen theoretischer und praktischer Vernunft - zwei Standpunkte, zwei Arbeitsweisen der Vernunft - verdeutlichen. Auf einen weiteren Vergleich möchte ich hier jedoch nicht eingehen.) Gegenstand der Prüfung in praktischer Absicht ist das subjektive Wollen, konkret: die Regeln (Maximen), nach denen das Subjekt zu handeln beabsichtigt (vgl. MST VI, S. 225). Die oberste Regel zur Durchführung der Prüfung ist der kategorische Imperativ und seine verschiedenen Fassungen. Das Moralgesetz hat absolute Gültigkeit. Es ist ein formales Gestaltungsprinzip für die Maximen.

Der Handelnde muss zur Durchführung der praktischen Prüfung zwei Aufgaben erfüllen: Zum einen wird in einem Gedankenexperiment aus der Maxime ein allgemeines Gesetz gemacht. Angenommen, die Maxime des Handelns lautet: "Wenn ich mich in Geldnot zu sein glaube, so will ich Geld borgen und versprechen es zu bezahlen, ob ich gleich weiß, es werde niemals geschehen" (GMS IV, S. 422). Das allgemeine Gesetz würde lauten: Jeder, der sich in Geldnot befindet, wird sich Geld borgen und versprechen, es zu bezahlen, obgleich er weiß, dass er es niemals zurückbezahlen kann. An die probeweise Verwandlung einer Maxime in ein allgemeines Gesetz schließt sich nun die zweite entscheidende Frage an, ob ein solches Gesetz gewollt sein kann. "Ich verwandle also die Zumutung der Selbstliebe in ein allgemeines Gesetz und richte die Frage so ein: wie es dann stehen würde, wenn meine Maxime ein allgemeines Gesetz würde. Da sehe ich nun sogleich, dass sie niemals als allgemeines Naturgesetz gelten und mit sich selbst zusammenstimmen könne, sondern sich notwendig widersprechen müsse. Denn die Allgemeinheit eines Gesetzes, das jeder, nachdem er in Not zu sein glaubt, versprechen könne, was ihm einfällt, mit dem Vorsatz, es nicht zu halten, würde das Versprechen und den Zweck, den man damit haben mag, selbst unmöglich machen, indem niemand glauben würde, dass ihm was versprochen sei, sondern über alle solche Äußerung als eitles Vorgeben lachen würde" (GMS IV, S. 422).

Die logischen Widersprüche, in die sich die praktische Vernunft verwickelt, sind untrügliche Zeichen dafür, dass eine Maxime den Allgemeingültigkeitstest nicht bestanden hat. Eine Maxime, Versprechen zu geben mit dem Vorsatz, sie nicht einzuhalten, ist ein Widerspruch der Vernunft in sich. Prüfungen dieser Art durchzuführen und Negativfeststellungen vorzunehmen, ist die vom kategorischen Imperativ geforderte Leistung der Vernunft, das Faktum der Vernunft.

Ausgehend von diesen Grundgedanken lassen sich - teilweise in Analogie zur theoretischen Vernunft - eine Reihe von Folgerungen für das moralische Urteilen und Handeln entwickeln; diese sollen thesenartig vorgestellt werden. Sie dienen zugleich als Leitfaden für die weitere Rekonstruktion der Kantischen Moralphilosophie (s. Abschnitt 5.3.5).

1. Jeder hat die Freiheit, die praktische Prüfung der Maximen vorzunehmen. Dass er dies nicht immer tut, ist kein Beleg dafür, dass er diese Prüfung nicht durchführen kann. Jeder ist daher für sein Handeln verantwortlich. Die Diskussion mit anderen kann die praktische Urteilsfähig-

keit sehr wohl verbessern (s. Punkt 7).

2. Die Intensität der Prüfung (nicht der Verifikation) ist ausschlaggebend dafür, inwiefern eine Maxime zu verantworten ist und inwiefern eine konkrete Handlung relative Gültigkeit beanspruchen kann.

3. In den Prüfungsvorgang sind jeweils mehrere konkrete Handlungsregeln einzubeziehen, die in der Situation technisch-praktisch möglich sind, und untereinander zu vergleichen. Als Handelnder hat man immer mindestens zwei Möglichkeiten: etwas zu tun oder es zu lassen. Von den in einer bestimmten Situation empirisch möglichen Maximen ist jeweils diejenige zu wählen, die am wenigsten vom praktischen Grundsatz abweicht. Um moralisch handeln zu können, ist für Menschen keine absolute Übereinstimmung, sondern nur eine optimale gefordert: Diejenige Regel ist in moralischer Hinsicht vorzuziehen, die in der konkreten historischen Situation am wenigsten gegen den Anspruch auf Allgemeingültigkeit verstößt.

4. Sollen impliziert in technischer Hinsicht zwar immer Können, aber aus allen technisch-pragmatisch möglichen Handlungsweisen ist die auszuwählen, die dem Moralprinzip am ehesten entspricht. Was unter moralischen Gesichtspunkten getan werden kann, bestimmt sich letztlich durch das Sollen. Erfolg kann Moral nicht ersetzen. Experten haben in moralischer Hinsicht keinen Vorsprung vor Laien (s. Punkt 1). Daher ist jede Maxime in den vergleichenden Prüfprozess miteinzubeziehen - nicht nur diejenige, die von Experten stammt und effektives Handeln verspricht.

5. Unmoralisches Handeln liegt dann vor, wenn der Handelnde überhaupt darauf verzichtet, die Maxime seines Handelns auf Allgemeingültigkeit zu prüfen (z.B. beim rein erfolgsorientierten oder rein gefühlorientierten Handeln).

6. Ein Fortschritt in sittlicher Hinsicht kann nicht auf der Ebene der Grundlegung stattfinden, sondern nur auf der Ebene der Umsetzung des Moralprinzips in konkrete Handlungsweisen: Er kommt dadurch zustande, dass moralisch weniger haltbare Handlungsweisen, Vorschriften und Zustände Stück für Stück eliminiert und durch gültigere ersetzt werden. Diese Kultivierung der Sitten ist von der Intensität der Gültigkeitsprüfungen abhängig.

7. Von entscheidender Bedeutung für die Kultivierung der Sitten ist die praktische Urteilskraft jedes Handelnden. Sie kann - wenn der einzelne dies will - schon in früher Jugend anhand konkreter Fälle geschult werden. Auf diese Weise lassen sich Fehler in der Urteilsfindung - z.B. in der Beurteilung der Handlung aus der Sicht anderer Menschen (Empathie) sowie bei der Abschätzung und Beurteilung von Folgen und Nebenfolgen - minimieren.

8. Ein Rückschritt in moralischer Hinsicht ist umso eher zu befürchten, je mehr die Menschen sich gegenseitig darin bestärken, darauf zu verzichten, die Maximen des Handelns auf ihre Berechtigung (Legitimität) zu prüfen.

9. Da der Mensch in seinen Handlungen nicht nur durch die Vernunft bestimmt ist, sondern auch durch Neigungen (z.B. Bedürfnisse) beeinflusst wird, sind die sozialen Beziehungen, insbesondere die politische Kultur, so zu gestalten, a) dass die Selbstverpflichtung zu Begründung und Rechenschaft (Verantwortung) nicht verhindert, sondern als ein gemeinsames Anliegen gefördert wird; b) dass eine Fülle von alternativen Handlungsmöglichkeiten (kulturelle Vielfalt, Handlungsspielräume, Öffentlichkeit) präsent ist.

10. Eine Kritik solcher sozialer und ökonomischer Verhältnisse, die

die Menschen dazu verleiten, auf eine Prüfung der Maxime zu verzichten ; und z.B. (immer mehr) den Neigungen zu folgen; ist nicht nur möglich, sondern notwendig. Eine solche Kritik und die sich möglicherweise ergebenden stückweisen Verbesserungen der Verhältnisse können das selbständige Urteilen des einzelnen nicht ersetzen, sie sollen es fördern.

5.3.5 Zusammenhänge: moralisches Urteilen und Handeln - Kultur, Öffentlichkeit und Recht

5.3.5.1 Die gemeine Menschenvernunft

Kant hat in den grundlegenden Schriften zur Ethik immer wieder betont, dass seine Moralphilosophie in den zentralen Aussagen mit der Moralauffassung der gemeinen Menschenvernunft übereinstimmt. Er will damit sagen: Jeder, auch der philosophisch und wissenschaftlich ungebildete Laie löst praktische Probleme nach diesen oder ähnlichen Grundsätzen. Kant weist damit jede elitäre Anmaßung von sich, nur der könne moralisch handeln, der seine philosophischen Schriften gelesen und verstanden hätte. Würde er diese Auffassung vertreten, müßte er allen Menschen vor seiner Zeit das Recht absprechen, moralisch handeln zu können. Das Gegenteil ist der Fall: Jedermann kann moralisch handeln, wenn er nur will. Kant ist voller Hochachtung vor der moralischen Urteilsfähigkeit des Laien - heute würde man sagen: des wissenschaftlich nicht vorgebildeten Laien -, auch wenn sich dieser der Prinzipien, nach denen er moralisch urteilt und handelt, nicht voll bewusst ist. Zwei Zitate aus der "Grundlegung..." mögen dies belegen:

"Was ich also zu tun habe, damit mein Wollen sittlich gut sei, dazu brauche ich gar keine weitausholende Scharfsinnigkeit. Unerfahren in Ansehung des Weltlaufs, unfähig auf alle sich eräugnende Vorfälle desselben gefasst zu sein, frage ich mich nur: Kannst du auch wollen, dass deine Maxime ein allgemeines Gesetz werde? Wo nicht, so ist sie verwerflich und das zwar nicht um eines dir oder auch anderen daraus bevorstehenden Nachteils willen, sondern weil sie nicht als Prinzip in eine mögliche allgemeine Gesetzgebung passen kann; für diese aber zwingt mir die Vernunft unmittelbare Achtung ab, von der ich zwar jetzt noch nicht einsehe, worauf sie sich gründe (welches der Philosoph untersuchen mag)" (GMS IV, S. 403).

"So sind wir denn in der moralischen Erkenntnis der gemeinen Menschenvernunft bis zu ihrem Prinzip gelangt, welches sie sich zwar freilich nicht so in einer allgemeinen Form abgesondert denkt, aber doch jederzeit wirklich vor Augen hat und zum Richtmaße ihrer Beurteilung braucht. Es wäre hier leicht zu zeigen, wie sie mit diesem Kompass in der Hand in allen vorkommenden Fällen sehr gut Bescheid wisse, zu unterscheiden, was gut, was böse, pflichtmäßig, oder pflichtwidrig sei, wenn man, ohne sie im mindesten etwas Neues zu lehren, sie nur, wie Sokrates tat, auf ihr eigenes Prinzip aufmerksam macht, und dass es also keiner Wissenschaft und Philosophie bedürfe, um zu wissen, was man zu tun habe, um ehrlich und gut, ja sogar um weise und tugendhaft zu sein" (ebd., S. 403f).

Die Fähigkeit zu moralischem Urteilen und Handeln hängt nach Kant somit in keiner Weise davon ab, ob die theoretische Vernunft geschult ist oder nicht. Kant vertritt keinen kognitiv-ethischen Parallelismus, wonach die moralische Urteilsfähigkeit mit der theoretischen korreliert.⁶¹

Moralisch handeln kann jedermann. Die Notwendigkeit, sich des praktischen Prinzips auch bewusst zu werden, ergibt sich in dem Maße, als sich das Erfolgsdenken durch die Verbreitung der technisch-naturwissenschaftlichen Weltanschauung (des Effizienzprinzips) im Alltag durchsetzt (vgl. GMS IV, S. 405 Z. 20-35).

Kant greift den Vorwurf eines Rezensenten, er habe in der "Grundlegung..." längst bekannte Dinge nur in eine neue Formel gegossen, in der Vorrede zur "Kritik der praktischen Vernunft" dankbar auf, um seine Position zu verdeutlichen. Es geht ihm nicht um ein neues Prinzip der Moralität, sondern in der "Tat "nur" um eine neue Formel längst bekannter Einsichten. "Wer wollte aber auch einen neuen Grundsatz aller Sittlichkeit einführen und diese gleichsam zuerst erfinden? gleich als ob vor ihm die Welt in dem, was Pflicht sei, unwissend oder in durchgängigem Irrtum gewesen wäre. Wer aber weiß, was dem Mathematiker eine Formel bedeutet, die das, was zu tun sei, um eine Aufgabe zu befolgen, ganz genau bestimmt und nicht verfehlen lässt, wird eine Formel, welche dieses in Ansehung aller Pflicht überhaupt tut, nicht für etwas Unbedeutendes und Entbehrliches halten" (KpV V, S. 8 Anm.; vgl. die sachlichen Erläuterungen von P. Natorp ebd., S. 506).

Kant hat nicht immer diese Auffassung vertreten, der Gelehrte sei dem gemeinen Manne hinsichtlich moralischer Fragen nicht überlegen. Die Wende, die bei Kant zu verzeichnen ist, lässt sich mit L.W. Beck in Abgrenzung zur "Kopernikanischen Wende" als "Rousseauistischen Wende" kennzeichnen.⁶² Der zentrale Gedanke der politischen Philosophie Rousseaus, dass wahre Freiheit im Gehorsam gegenüber einem solchen Gesetze beruhe, das man sich selbst gegeben hat, wird bei Kant zum Grundgedanken moralischen Handelns schlechthin.⁶³ Sobald der Autonomie des Willens grundlegende Bedeutung zugemessen ist, ist die Geringschätzung oder gar Verachtung des Laien durch den Experten nicht mehr zu halten. "Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den ganzen Durst nach Erkenntnis und die begierige Unruhe darin weiterzukommen oder auch die Zufriedenheit bei jedem Erwerb. Es war eine Zeit, da ich glaubte, dies allein könnte die Ehre der Menschheit machen und ich verachtete den Pöbel, der von nichts weiß. Rousseau hat mich zurechtgebracht. Dieser verblende Vorzug verschwindet, ich lerne die Menschen ehren und ich würde mich unnützer finden wie den gemeinen Arbeiter, wenn ich nicht glaubete, dass diese Betrachtung allen übrigen einen Wert erteilen könne, die Rechte der Menschheit herzustellen" (XX, S. 44).

Die Annahme, dass jedermann autonom urteilen und handeln kann, besagt noch nicht, dass alle Bevölkerungsteile dies immer in jeder Hinsicht tun. Kant sieht offensichtlich einen Zusammenhang zwischen äußeren Faktoren (z.B. ökonomisch-sozialer Lage) und der Bereitschaft zu autonomen Entscheidungen in politischen Fragen. Er spricht daher nur den ökonomisch Selbständigen - diesen Begriff fasst er sehr weit - die aktive Staatsbürgerschaft zu. "Nur die Fähigkeit der Stimmgebung macht die Qualifikation zum Staatsbürger aus; jene aber setzt die Selbständigkeit dessen im Volk voraus, der nicht bloß Teil des gemeinen Wesens, sondern auch Glied desselben, d.i. aus eigener Willkür in Gemeinschaft mit anderen handelnder Teil desselben, sein will. Die letztere Qualität macht aber die Unterscheidung des aktiven vom passiven Staatsbürger notwendig" (MSR VI, S. 314).

Die Unterscheidung zwischen aktivem und passivem Staatsbürger ergibt sich aus Kants Definition des bürgerlichen Zustandes als einem rechtlichen Zustand mit folgenden drei Prinzipien: 1. Freiheit, 2. Gleichheit, 3. Selbständigkeit (vgl. Gemeinspruch VIII, S. 290).⁶⁴ Das Kriterium

der Selbständigkeit verlangt es nun, dass ein Staatsbürger "sein eigener Herr (sui juris) sei, mithin irgendein Eigentum habe (wozu auch jede Kunst, Handwerk oder schöne Kunst oder Wissenschaft gezählt werden kann), welches ihn ernährt" (Gemeinspruch VIII, S. 295). Aus dieser rechtstechnischen Festlegung der Grenzen zwischen aktivem und passivem Staatsbürger lässt sich nun nicht folgern, Kant habe einseitig für das Recht der besitzenden Klasse Partei ergriffen und ein Zwei-Klassen-Wahlrecht gerechtfertigt.⁶⁵ Gegenüber der als realistisch zu nennenden Feststellung, dass für politische Selbständigkeit ein Minimum an ökonomischer Selbständigkeit vorausgesetzt werden muss, lässt sich erst dann der Vorwurf eines Klassenwahlrechts erheben, wenn die ökonomischen Unterschiede und ihre Auswirkungen nicht nur beschrieben, sondern als solche gerechtfertigt würden, wenn aus dem Sein ein Sollen abgeleitet würde. Das tut Kant nicht. Er betont vielmehr, dass die Freiheit und Gleichheit aller Menschen eines Volkes nicht im Widerspruch stehen darf zu den Rechten der aktiven Staatsbürger. "Diese Abhängigkeit von dem Willen Anderer und Ungleichheit ist gleichwohl keineswegs der Freiheit und Gleichheit derselben als Menschen, die zusammen ein Volk ausmachen, entgegen" (MSR VI, S. 315).

Die "natürlichen", d.h. unbestreitbaren Rechte derer, die zu einem bestimmten Zeitpunkt eher passive Staatsbürger zu nennen sind, gehen nicht verloren und dürfen durch die aktiven Staatsbürger und den Staat nicht unterdrückt werden. Die Aufstiegschancen der sozial Benachteiligten müssten in der positiven Gesetzgebung und praktischen Politik treuhänderisch berücksichtigt werden. Allerdings führt Kant nicht aus, wie dies zu bewerkstelligen ist und worauf hierbei besonders zu achten ist. Er stellt nur den Grundsatz auf, "dass, welcherlei Art die positiven Gesetze, wozu sie stimmen, auch sein möchten, sie doch den natürlichen der Freiheit und der dieser angemessenen Gleichheit Aller im Volk, sich nämlich aus diesem passiven Zustande zu dem aktiven emporarbeiten zu können, nicht zuwider sein müssen" (MSR VI, S. 315).

5.3.5.2 Die Gültigkeit von Entscheidungen

Auch wenn Kant nicht explizit betont, dass der *modus tollens* zur Regelung der Beziehung zwischen Gesetz und *Maxime* von entscheidender Bedeutung ist, so steht doch außer Zweifel, dass diese Art von Prüfung im kategorischen Imperativ gefordert ist. Die zahlreichen Formulierungen des kategorischen Imperativs belegen diese Ausgrenzfunktion nachdrücklich: "Ich soll niemals anders verfahren, als so, dass ich auch wollen könne, meine *Maxime* solle ein allgemeines Gesetz werden" (GMS IV, S. 402). "Kannst du auch wollen, dass deine *Maxime* ein allgemeines Gesetz werde? Wo nicht, so ist sie verwerflich" (GMS IV, S. 403). "Handle so, als ob die *Maxime* deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte" (GMS IV, S. 421). "Man muss wollen können, dass eine *Maxime* unserer Handlung ein allgemeines Gesetz werde: dies ist der Kanon der moralischen Beurteilung derselben überhaupt" (GMS IV, S. 424).

Die hier geforderte Art der Beurteilung gilt nicht nur für den kategorischen Imperativ im engeren Sinne, sondern auch für die beiden anderen Formeln: Jede *Maxime*, nach der ich mich selbst oder einen anderen Menschen bloß als Mittel benutzen will, ohne diesen als Selbstzweck in sich (als Person) zu beachten, ist moralisch nicht zu halten. Ähnliches gilt für das Autonomieprinzip: "Alle *Maximen* werden nach diesem Prinzip verworfen, die mit der eigenen allgemeinen Gesetzgebung des Willens nicht zusammen bestehen können" (GMS IV, S. 431).

In der "Kritik der praktischen Vernunft" wird der Prüfgedanke aufgenommen und präzisiert zu einer allgemeinen Regel der Urteilskraft: "Wenn die Maxime, nach der ich ein Zeugnis abzulegen gesonnen bin, durch die praktische Vernunft geprüft wird, so sehe ich immer darnach, wie sie sein würde, wenn sie als allgemeines Naturgesetz gälte" (KpV V, S. 44). "Die Regel der Urteilskraft und der Gesetze der reinen praktischen Vernunft ist diese: Frage dich selbst, ob die Handlung, die du vorhast, wenn sie nach einem Gesetze der Natur, von der du selbst ein Teil wärest, geschehen sollte, sie du wohl als durch deinen Willen möglich ansehen könntest. Nach dieser Regel beurteilt in der Tat jedermann Handlungen, ob sie sittlich gut oder böse sind" (KpV V, S. 69). "Wenn die Maxime der Handlung nicht so beschaffen ist, dass sie an der Form eines Naturgesetzes überhaupt die Probe hält, so ist sie sittlich unmöglich. So urteilt selbst der gemeinste Verstand" (KpV V, S. 69f).

In der Tugendlehre der "Metaphysik der Sitten" geht Kant auf das Problem der Feststellung von Gültigkeit und Verbindlichkeit von Maximen näher ein. Die im kategorischen Imperativ geforderte Abgrenzungsfunktion wird hier besonders deutlich. "Der kategorische Imperativ, der überhaupt nur aussagt, was Verbindlichkeit sei, ist: handle nach einer Maxime, welche zugleich als ein allgemeines Gesetz gelten kann! - Deine Handlungen musst du also zuerst nach ihrem subjektiven Grundsatz betrachten: ob aber dieser Grundsatz auch objektiv gültig sei, kannst du nur daran erkennen, dass, weil deine Vernunft ihn der Probe unterwirft, durch denselben dich zugleich als allgemein gesetzgebend zu denken, er sich zu einer solchen allgemeinen Gesetzgebung qualifiziere" (MSR VI, S. 225). Die hier beschriebene Denkbewegung der Vernunft entspricht genau der im modus tollens geforderten. Da es für Menschen unmöglich ist, den positiven Nachweis für die Gültigkeit der Maxime zu erbringen, bleibt nur das Negativkriterium: "Die Maximen werden hier als solche subjektive Grundsätze angesehen, die sich zu einer allgemeinen Gesetzgebung bloß qualifizieren; welches nur ein negatives Prinzip (einem Gesetz überhaupt nicht zu widerstreiten) ist" (MSR VI, S. 389).

Diese Belege mögen genügen. Es kann festgestellt werden: Durch Bezugnahme auf den modus tollens ist es gelungen, die zentrale Bedeutung des kategorischen Imperativs voll zur Geltung zu bringen. Der kategorische Imperativ ist zu verstehen als eine Aufforderung an die Vernunft (an den Handelnden), gemäß dem modus tollens zu verfahren und die Gültigkeit der Maximen festzustellen. (Ich habe in den Schriften Kants keine Formulierung des kategorischen Imperativs gefunden, die dieser Auffassung widerspräche.)

Das Problem, dass die Menschen die Maximen ihres Handelns unterschiedlich intensiv auf ihre Allgemeingültigkeit hin prüfen könnten und dass Handlungsregeln nur relative Gültigkeit haben könnten, hat Kant in den grundlegenden Schriften nicht thematisiert. Die Frage, wie Menschen als sinnlich affizierte Vernunftwesen ihre Urteilskraft verbessern können, entspricht nicht der Problemstellung der Grundlegung. Daher finden sich dort auch keine Belege für die These. Dieser These wird aber auch nicht widersprochen. Dass ein Fortschritt - und damit auch ein Rückschritt - in sittlicher Hinsicht möglich ist, wird jedoch auch hier schon deutlich gesehen (vgl. KpV V, S. 32f, S. 82). Der sittliche Fortschritt ist - auf der Basis einer gelungenen Grundlegung - von der Verbesserung der Qualität des Prüfungsvorganges und der Steigerung der praktischen Urteilskraft und -tätigkeit abhängig. Dies lässt sich als indirekte Bestätigung der These ansehen: Eine Kultivierung der Sitten findet in dem Maße statt, als die Handelnden den Prüfprozess gemäß dem kategorischen Imperativ in-

tensivieren.

5.3.5.3 Die Situationsangemessenheit des Handelns

Die hier geforderte Situationsangemessenheit des Handelns und die damit einhergehende relative Gültigkeit von Handlungsregeln scheint mit Kants Pflichtethik nicht vereinbar zu sein.⁶⁶ Beachtet man jedoch den Unterschied zwischen Grundlegung des moralischen Handelns und Anwendung von moralischen Grundsätzen, so löst sich dieser scheinbare Widerspruch auf. Die Grundlegung moralischen Handelns macht es erforderlich, das Begründungsproblem so zu lösen, dass Skeptizismus wie Dogmatismus eindeutig zurückgewiesen werden können. Diese Problemstellung und Argumentationsabsicht führen zur Formulierung synthetisch-praktischer Sätze a priori, die unbedingte Gültigkeit beanspruchen: zur Formulierung des kategorischen Imperativs. Auf der Ebene der Grundlegung kann es keinen Relativismus geben. Im verfassungsgebenden Akt muss die Vernunft rigoros und radikal sein. Der Rigorismus der Kantischen Ethik bezieht sich somit auf die Letztbegründung, nicht aber, wie noch zu zeigen sein wird, auf die Anwendung und Umsetzung des moralischen Grundsatzes im alltäglichen Handeln.

Eine Ethik, die eine volle Übereinstimmung zwischen tatsächlichem Handeln und Moralgesetz fordert, überfordert den Menschen und macht ihn handlungsunfähig: Da die Handelnden niemals genau wissen können, welche Folgen und Nebenfolgen eine Handlung impliziert, also auch nicht mit absoluter Sicherheit beurteilen können, ob man von einer Handlungsregel wollen kann, dass sie ein allgemeines Gesetz werde, könnten sie sich, falls eine volle Übereinstimmung zwischen Handlung und Grundsatz gefordert würde, niemals entscheiden. Es besteht also eine Diskrepanz zwischen der Vorschrift (und deren Begründung) und der Durchführung dieser Vorschrift im tatsächlichen Handeln. Kant unterscheidet daher zwischen *Maxime*, die das subjektive Prinzip des Handelns darstellt, und dem tatsächlichen Handeln. Die relative Gültigkeit der Regeln, nach denen tatsächlich gehandelt wird, kann durch Intensivierung der Prüfung gemäß dem kategorischen Imperativ verbessert werden. Die "grenzenlose" Unwissenheit des Menschen macht ein permanentes Eingehen auf Situationen notwendig. Die Situationsangemessenheit kann dadurch erhöht werden, dass nicht nur einzelne Regeln, auf die die Erziehung oder Tradition zufällig verweist, berücksichtigt werden, sondern dass systematisch und kreativ Perspektiven anderer eingenommen werden und nach Handlungsalternativen gesucht wird. Die Aufarbeitung anderer Traditionsstränge, bisher unterdrückte Alternativen und das Interesse an der Lebensweise von anderen Menschen (kulturellen und ethnischen Minderheiten) ist die Konsequenz. Wer die Vielfalt der Perspektiven berücksichtigt und nicht einseitig nur die Handlungsmaximen hinsichtlich der Generalisierbarkeit prüft, die seiner Tradition und seiner sozialen Lage entsprechen, nimmt das Gebot der Prüfung ernst.

Man könnte nun einwenden, die Forderung nach Situationsbezug sei unvereinbar mit der Kantischen Moralphilosophie. In den Beispielen, die Kant in der "Grundlegung..." anführt, wird dieser Situationsbezug weder hergestellt noch gefordert. - Das trifft zu. Daraus folgt aber nicht, Kants Ethik lasse keinen Situationsbezug zu. Denn die Beispiele der "Grundlegung..." dienen dazu, das Problem der Grundlegung zu verdeutlichen; auf den Situationsbezug des Handelns wird hier in keiner Weise eingegangen. Kant zeigt hier lediglich, wie schon vorliegende Maximen dem Generalisierbarkeitstest unterworfen werden können. Der Nachweis der

Nichtgeneralisierbarkeit dieser Maxime macht deutlich - dies ist die Absicht -, dass das von Kant vorgeschlagene Testverfahren mit den Moralvorstellungen der gemeinen Vernunft übereinstimmt. Dies wird in den Beispielen der Grundlegung exemplifiziert, nicht aber der Situationsbezug.

Der Ausgang der Beispiele scheint mir indirekt sogar zu bestätigen, dass der Situationsbezug und ein Handeln nach relativ gültigen Regeln notwendig ist: In keinem der Beispiele erhält der Handelnde auf die Frage, "was soll ich tun", eine positive Antwort. Er weiß nur - und das mit der Sicherheit des *modus tollens* -, was er nicht tun soll. (Was zu tun ist, lässt sich positiv nicht nachweisen.) Wie aber soll sich ein Handelnder entscheiden, wenn all die Maximen, nach denen er als Mitglied in einer sozialen Organisation technisch gesehen handeln könnte, nicht in vollem Umfang dem Generalisierbarkeitstest standhalten? Würde er die Handlungen permanent verweigern, würde er sich als Säulenheiliger selbst aus dem Sozialsystem ausschließen. Durch den Ausschluss begibt sich der Handelnde aber der Möglichkeit, wirkungsvoll und verantwortlich zu handeln. Sektiererdasein oder Märtyrertum kann nicht der einzige Ausweg für verantwortliches Handeln sein. So stellt sich also das Problem, dass ich als Handelnder zwar prüfen kann, ob eine Maxime verallgemeinerungsfähig ist, dass ich aber als Mitglied im sozialen System nicht immer über Handlungsmaximen verfüge, die verallgemeinerungsfähig sind. Eine Diskrepanz zwischen Anspruch (Sollen) und Wirklichkeit (Können) tut sich auf.

Das Problem des Übergangs vom Sollen zum Können und das der Realisation des praktischen Grundsatzes ist nun nicht dadurch zu lösen, dass immer wieder auf die Grundlegung moralischen Handelns verwiesen wird. Denn dort finden sich keine konkreten Lösungsvorschläge, wie praktische Entscheidungskonflikte im Alltag entscheidbar sind. Vielmehr muss im konkreten Fall unter Beachtung des grundsätzlichen Anspruchs (Moralgesetz) über die Regeln des tatsächlichen Handelns entschieden werden. Das Konzept der optimalen Annäherung der Handlungsregeln an den moralischen Grundsatz scheint mir hier einen Ausweg zu zeigen, der mit der Kantischen Moralphilosophie vereinbar ist und zugleich die Diskrepanz zwischen Sollen und Können überwindet. Die Vereinbarkeit der beiden Prinzipien Emanzipation und Effizienz wäre damit gegeben. Die vom kategorischen Imperativ geforderte Prüfung bezieht sich dann auf die Richtung der Veränderung derjenigen Handlungsregeln, nach denen tatsächlich gehandelt wird. Geprüft wird nicht mehr nur, ob Maximen mit dem Grundsatz (nicht) vereinbar sind, sondern auch inwiefern. Die Intensität der Bemühungen um Richtungsänderung in die gesollte Richtung ist ein Indikator dafür, wieweit der (die) Handelnde(n) sich um verantwortliches Handeln bemühen. Im folgenden möchte ich, zumindest ansatzweise, überprüfen, ob dieses Konzept der optimalen Annäherung mit der Moralphilosophie Kants vereinbar ist und ob sich vielleicht sogar bestätigende Hinweise finden.

In der "Grundlegung..." und der "Kritik der praktischen Vernunft" wird das Problem der Durchführung und Umsetzung, wie schon gesagt, nur indirekt thematisiert. Wenn Kant z.B. die besondere Situation des Menschen als sinnlich affiziertes Vernunftwesen anspricht, nimmt er die Neigungen und Triebe des Menschen zwar als gegeben zur Kenntnis, weist aber sogleich darauf hin, dass diese für die Grundlegung moralischen Handelns ungeeignet sind. "Der Wille ist mitten inne zwischen seinem Prinzip a priori, welches formell ist, und zwischen seiner Triebfeder a posteriori, welche materiell ist, gleichsam auf einem Scheidewege, und da er doch irgend wodurch muss bestimmt werden, so wird er durch das formelle Prinzip des Wollens überhaupt bestimmt werden müssen, wenn eine Handlung

aus Pflicht geschieht, da ihm alles materielle Prinzip entzogen worden" (GMS IV, S. 400).

Die Diskrepanz zwischen den beiden Triebfedern des Willens wird gesehen, der Rechtsanspruch des formellen Prinzips wird begründet, und der Rechtsanspruch der sinnlich bedingten Neigungen wird als unhaltbar zurückgewiesen. Die Autonomie des Willens ist das oberste Prinzip aller Sittlichkeit. Da der Mensch in seiner Doppelnatur nicht nur Glied der intelligiblen Welt, sondern zugleich auch Glied der Sinnenwelt ist, wird aus der Autonomie des Willens eine Sollensvorschrift. "Dieses Sollen ist eigentlich ein Wollen, das unter der Bedingung für jedes vernünftige Wesen gilt, wenn die Vernunft bei ihm ohne Hindernisse praktisch wäre" (GMS IV, S. 449). "Das moralische Sollen ist also eigenes notwendiges Wollen als Gliedes einer intelligiblen Welt und wird nur sofern von ihm als Sollen gedacht, als er sich zugleich wie ein Glied der Sinnenwelt betrachtet" (ebd., S. 455).

In der "Kritik der praktischen Vernunft" versucht Kant in Absetzung zur Erfolgs- bzw. Gefühlsethik der Epikureer und zur Gesinnungsethik der Stoiker seine eigene Position zu präzisieren. Die Epikureer, so sagt Kant, verlangen vom Menschen zu wenig, da sie nur das Streben nach Glückseligkeit zum Maßstab des Handelns machen; die Stoiker verlangen vom Menschen zu viel, da sie das Streben nach eigener Glückseligkeit (dazu gehört auch Bedürfnisbefriedigung) vernachlässigen. Der kategorische Imperativ gibt das Prinzip an, wie zwischen den sinnlich bedingten Neigungen und dem Handeln aus Pflicht vermittelt werden kann. Das hat Kant dargelegt. Das Problem aber, wie gemäß diesem Prinzip in alltäglichen Entscheidungssituationen gehandelt werden kann, hat er nicht behandelt. "Die Epikureer hatten nun zwar ein ganz falsches Prinzip der Sitten zum obersten angenommen, nämlich das der Glückseligkeit, und eine Maxime der beliebigen Wahl nach jedes seiner Neigung für ein Gesetz unterschoben: aber darin verfahren sie doch konsequent genug, dass sie ihr höchstes Gut eben so, nämlich der Niedrigkeit ihres Grundsatzes proportionierlich, abwürdigten und keine größere Glückseligkeit erwarteten, als die sich durch menschliche Klugheit (wozu auch Enthaltbarkeit und Mäßigung der Neigung gehört) erwerben lässt, die, wie man weiß, kümmerlich genug und nach Umständen sehr verschiedentlich ausfallen muss...Die Stoiker hatten dagegen ihr oberstes praktisches Prinzip, nämlich die Tugend, als Bedingung des höchsten Guts ganz richtig gewählt, aber indem sie den Grad derselben, der für das reine Gesetz derselben erforderlich ist, als in diesem Leben völlig erreichbar vorstellten, nicht allein das moralische Vermögen des Menschen unter dem Namen eines Weisen über alle Schranken seiner Natur hochgespannt und etwas, das aller Menschenkenntnis widerspricht, angenommen, sondern auch vornehmlich das zweite zum höchsten Gut gehörige Bestandteil, nämlich die Glückseligkeit, gar nicht für einen besonderen Gegenstand des menschlichen Begehungsvermögens wollen gelten lassen, sondern ihren Weisen gleich einer Gottheit im Bewusstsein der Vortrefflichkeit seiner Person von der Natur (in Absicht auf seine Zufriedenheit) ganz unabhängig gemacht, indem sie ihn zwar Übeln des Lebens aussetzten, aber nicht unterwarfen (zugleich auch als frei vom Bösen darstellten) und so wirklich das zweite Element des höchsten Guts, eigene Glückseligkeit, wegließen, indem sie es bloß im Handeln und der Zufriedenheit mit seinem persönlichen Werte setzten und also im Bewusstsein der sittlichen Denkungsart mit einschlossen, worin sie aber durch die Stimme ihrer eigenen Natur hinreichend hätten widerlegt werden können" (KpV V, S. 126f).

Je mehr Kant sich von der Problematik der Grundlegung moralischen Han-

delns löst und danach fragt, wie es dem Menschen (und nicht dem Weisen oder Heiligen) möglich ist, dem Sollen gemäß zu urteilen und zu handeln, desto eher stellt sich ihm das Problem der Durchführung und des Übergangs. So sollte die "Kritik der Urteilskraft" - zu verstehen "als ein Verbindungsmittel der zwei Teile der Philosophie zu einem Ganzen" (KU V, S. 176) - deutlich machen, wie "die Urteilskraft den Übergang vom Gebiet des Naturbegriffs zu dem des Freiheitsbegriffs möglich" macht (KU V, S. 196). Eine Analyse der Antinomie der bestimmenden Urteilskraft (KU V, S. 338f) wie auch der Antinomie der reflektierenden Urteilskraft (ebd., S. 386) zeigt den Problemschwerpunkt dieser Kritik: Kant beschäftigt sich hier mit Widersprüchen, in die sich die Urteilskraft verwickeln kann. Er stellt Regeln auf, wie diese Probleme der Urteilskraft - wie können Geschmacksurteile, wie können Zweckmäßigkeitssurteile Objektivität beanspruchen? - prinzipiell lösbar sind. Aber auf die hier interessierende Frage, wie der Mensch in seiner Doppelnatur verantwortlich handeln kann, vor allem aber, wie er die Gefahr des unmoralischen Handelns überwinden kann, geht er nicht ein. (Bis zu diesem Zeitpunkt ist in den Kantschen Schriften - dies mag erstaunlich klingen - nicht hinreichend geklärt, wie der Mensch unmoralisch handeln kann. Diese Klärung erfolgt später in der Religionsschrift.) Hier wird deutlich: In der "Kritik der praktischen Vernunft" und der "Kritik der Urteilskraft" werden Fundierungsprobleme verantwortlichen Handelns gelöst; hier beschäftigt sich die Vernunft gleichsam mit sich selbst und räumt Selbstwidersprüche aus. Soll die hier interessierende Frage nach der Umsetzung und der Durchführung beantwortet werden, muss auch auf das Verhältnis zwischen Vernunft und Wirklichkeit eingegangen werden.

Dem Problem der Anwendung der als vernünftig erkannten Prinzipien des Handelns wendet sich Kant in der Schrift "Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis" (1793) zu. In dieser Schrift geht Kant erstmals darauf ein, dass Handlungen bzw. Zustände unter technischen und moralischen Gesichtspunkten vergleichbar sind und komparativ besser sein können. Er betont nochmals, dass hinsichtlich der moralischen Qualität von alternativen Handlungen oder Zuständen nur durch Bezugnahme auf das Moralgesetz etwas ausgesagt werden kann. "Derjenige Zustand aber, da ich im Falle der Kollision gewisser meiner Zwecke mit dem moralischen Gesetze der Pflicht diese vorzuziehen mir bewusst bin, ist nicht bloß ein besserer, sondern der allein an sich gute Zustand" (Gemeinspruch VIII, S. 283).

Die Diskrepanz zwischen Sollen und Können wird hier im Ansatz als Anwendungsproblem gesehen. "Ich räume gern ein, dass kein Mensch sich mit Gewissheit bewusst werden könne, seine Pflicht ganz uneigennützig ausgeübt zu haben... Dass aber der Mensch seine Pflicht ganz uneigennützig ausüben solle und sein Verlangen nach Glückseligkeit völlig vom Pflichtbegriffe absondern müsse, um ihn ganz rein zu haben: dessen ist er sich mit der größten Klarheit bewusst" (ebd., S. 284).

Kant weist alle Überlegungen, in denen das Problem des Übergangs vom Sollen zum Können zum Gegenstand psychologischer Erklärung und psychologischer Manipulation gemacht wird, entschieden zurück. Er fordert "sorgfältigste Selbstprüfung" der Regeln des Handelns. Der Handelnde muss sich bewusst werden - dies ist als ein erster wichtiger Beleg für die hier vertretene Konzeption der optimalen Annäherung anzusehen -, dass er die Maxime seines Handelns der Idee der Pflicht genügend anzunähern versucht. "Das vermag er; und das ist auch für seine Pflichtbeobachtung genug" (ebd., S. 285). Mit dem hier vertretenen Konzept einer optimalen Annäherung der tatsächlich befolgten Handlungsregeln an das moralische Ge-

setz wird nicht die Auffassung vertreten, der Grad der Verpflichtung einer moralisch vertretbaren Maximen (z.B. 'wenn jemand in Not ist, soll man ihm helfen') könne je nach Situation schwanken. Die Maxime gebietet kategorisch. Optimalisiert werden muss und kann dagegen die Art und Weise, wie man in einer spezifischen Situation einer moralischen Verbindlichkeit nachzukommen versucht. Lässt sich die Maxime (das subjektive Prinzip des Handelns) als moralisch-praktische Regel begreifen, so die Regel, nach der tatsächlich gehandelt wird, als eine technisch-praktische. Beide Regelarten müssen nicht übereinstimmen; hier liegt die Diskrepanz zwischen Sollen und Können. Verhindern beispielsweise äußere Umstände bisherige Formen der Hilfeleistung, so folgt daraus nicht, dass man nichts mehr zu tun hätte, sondern, dass neue technische Möglichkeiten gesucht werden müssen. Die Maxime hat sich nicht der Wirklichkeit, sondern die Wirklichkeit der Maxime anzupassen. "Die ethischen Pflichten müssen nicht nach den dem Menschen beigelegten Vermögen dem Gesetz Genüge zu leisten, sondern umgekehrt: das sittliche Vermögen muss nach dem Gesetz geschätzt werden, welches kategorisch gebietet: also nicht nach der empirischen Kenntnis, die wir vom Menschen haben, wie sie sind, sondern nach der rationalen, wie sie der Idee der Menschheit gemäß sein sollen" (MST VI, S. 404f).

5.3.5.4 Das Verhältnis von Sollen und Können

Kant wollte mit der These "Du kannst, weil du willst!", die der heute noch gängigen Auffassung "Sollen impliziert Können!" (Ought implies Can) zu widersprechen scheint⁶⁷, den Primat der praktischen Vernunft betonen. Schon in der Methodenlehre der reinen praktischen Vernunft heißt es: "Aber die Heiligkeit der Pflicht allein alles nachsetzen und sich bewusst werden, dass man es könne, weil unsere eigene Vernunft dieses als ihr Gebot anerkennt und sagt, dass man es tun solle, das heißt sich gleichsam über die Sinnenwelt selbst gänzlich erheben" (KpV V, S. 159).

Auch in dem "Begriff einer Kausalität durch Freiheit" (KU V, S. 195) bringt Kant zum Ausdruck, dass unter moralischen Gesichtspunkten das Sollen das Können bestimmen muss. Wäre das Bedingungsverhältnis umgekehrt, wäre Freiheit unmöglich. Nur wenn die menschliche Vernunft sich der unbedingten Kausalität bewusst wird, ist die Voraussetzung gegeben, die Naturkausalität als dominierenden Faktor zu überwinden. "So ist klar, dass es nur von der subjektiven Beschränktheit unsers praktischen Vermögens her herrührt, dass die moralischen Gesetze als Gebote (und die ihnen gemäße Handlungen als Pflichten) vorgestellt werden müssen, und die Vernunft diese Notwendigkeit nicht durch ein Sein (Geschehen), sondern Sein-Sollen ausdrückt" (KU V, S. 403).

In der Schrift "Über den Gemeinspruch..." berücksichtigt Kant, dass Zustände (Handlungsgewohnheiten) nicht nur danach beurteilt werden können, ob sie einem Ideal voll entsprechen oder nicht (binäre Kodierung), sondern auch inwiefern; Man kann Regeln des tatsächlichen Handelns in eine Rangordnung der Übereinstimmung bringen. Diese Art der Bewertung hebt jedoch die grundsätzliche Vorrangigkeit des Sollens vor dem Sein nicht auf. "Denn zuerst muss ich sicher sein, dass ich meiner Pflicht nicht zuwider handle; nachher allererst ist es mir erlaubt, mich nach Glückseligkeit umzusehen, wie viel ich deren mit jenem meinem moralisch-(nicht physisch-)guten Zustände vereinigen kann" (Gemeinspruch VIII, S. 283). "Dass der Mensch sich bewusst ist, er könne dieses, weil er es soll: das öffnet in ihm eine Tiefe göttlicher Anlagen, die ihm gleichsam einen heiligen Schauer über die Größe und Erhabenheit seiner wahren Bestimmung

fühlen lässt" (ebd., S. 287f).

In der Religionsschrift geht Kant nicht vom Begriff des guten, sondern vom Begriff des bösen Handelns aus, um vom "radikalen Bösen" her die Möglichkeiten des moralischen Handelns weiter zu präzisieren. Auch aus dieser Perspektive wird die Funktion des Moralprinzips deutlich: Gerade in schwierigen Situationen und trotz aller moralischen Verfehlungen ist es die oberste Richtschnur für die Beurteilung der Maxime. "Denn ungeachtet jenes Abfalls erschallt doch das Gebot: wir sollen bessere Menschen werden, unvermindert in unserer Seele; folglich müssen wir es auch können, sollte auch das, was wir tun können, für sich allein unzureichend sein und wir uns dadurch nur eines für uns unerforschlichen höheren Beistandes empfänglich machen" (RGV VI, S. 45).

Die Schrift "Zum ewigen Frieden" enthält zwei weitere Präzisierungen der Kantischen These "Können impliziert Sollen!". Zum einen weist Kant darauf hin, dass ein Anspruch derart, dass man etwas tun solle, was man technisch nicht könne, ein unsinniges Konstrukt sei. Die Kausalität aus Freiheit will die Naturgesetzlichkeit dienstbar machen, nicht aber außer Kraft setzen. "Wer zu viel will, der will nichts" (Frieden VIII, S. 367). "Denn alsdann fällt dieser Begriff aus der Moral von selbst weg (ultra posse nemo obligatur); mithin kann es keinen Streit der Politik als ausübender Rechtslehre mit der Moral als einer solchen, aber theoretischen (mithin keinen Streit der Praxis mit der Theorie) geben" (ebd., S. 370; vgl. S. 379 Z. 24ff).

Zum anderen deutet Kant am Beispiel des moralisch handelnden Politikers an, dass die stückweise Verbesserung des Könnens, wenn sie nur in die Richtung des praktischen Grundsatzes erfolgt - ein weiterer Beleg für das Konzept der optimalen Annäherung -, mit der praktischen Vernunft vereinbar ist. "Der moralische Politiker wird es sich zum Grundsatz machen: wenn einmal Gebrechen 'in der Staatsverfassung...' angetroffen werden, die man nicht hat verhüten können, so sei es Pflicht, vornehmlich für Staatsoberhäupter, dahin bedacht zu sein, wie sie sobald wie möglich gebessert und dem Naturrecht, so wie es in der Idee der Vernunft uns zum Muster vor Augen steht, angemessen gemacht werden könne" (Frieden VIII, S. 372).

5.3.5.5 Unmoralisches Handeln

Solange Kant moralisches Handeln nur unter der Fragestellung betrachtet, wie gutes Handeln möglich ist, bleibt er bei der von der "Grundlegung..." her bekannten Lösung des Problems. Sobald er aber danach fragt, wie der Mensch unmoralisch (böse) handeln kann, kommt eine neue Sichtweise ins Spiel. Kant steht vor der Aufgabe darzulegen, wie der Mensch freiwillig Böses tun kann. Dieser Perspektivenwechsel ist insofern interessant, als nun die Schwierigkeiten, vor denen der Mensch im alltäglichen Handeln steht, eher berücksichtigt werden und somit der Übergang vom Sollen zum Können noch mehr ins Zentrum seiner Überlegungen rückt. Die Thematik des "radikalen Bösen" nimmt Kant in der Schrift "Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" (1793) auf.

Einleitend legt Kant noch einmal die Grundgedanken seiner praktischen Philosophie dar und weist alle Nützlichkeitsabwägungen als für die Grundlegung ungeeignet zurück. Sodann stellt er das Verbindungsproblem vor: Wie kann die Verbindung zwischen der Zweckmäßigkeit aus Freiheit (Emanzipation) mit der Zweckmäßigkeit der Natur (Effizienz) gelingen? "Es kann also der Moral nicht gleichgültig sein, ob sie sich den Begriff von einem Endzweck aller Dinge (wozu zusammen zu stimmen, zwar die Zahl

ihrer Pflichten nicht vermehrt, aber doch ihnen einen besonderen Beziehungspunkt der Vereinigung aller Zwecke verschafft) mache, oder nicht: weil dadurch allein der Verbindung der Zweckmäßigkeit aus Freiheit mit der Zweckmäßigkeit der Natur, deren wir gar nicht entbehren können, objektiv praktische Realität verschafft werden kann" (VI, S. 5).

Hatte Kant bislang die Entwicklung der Moralphilosophie auf den Begriff des Guten ausgerichtet, so steht jetzt die Gewinnung des Begriffs des Bösen im Zentrum seiner Ausführungen. Dies kann er nur dadurch leisten, dass er nach dem Grund des Bösen in den Handlungen des Menschen sucht. Die Antwort der Epikureer und Stoiker ist auch in diesem Falle unzureichend: Weder die Sinnlichkeit noch die moralisch gesetzgebende Vernunft (der reine Wille) können letztlich für die moralische Verderbtheit von Handlungen verantwortlich gemacht werden. Wären die sinnlichen Triebe der Grund für das Böse, wäre der Mensch vollständig determiniert und er könnte nicht frei entscheiden. Wäre die Vernunft der Grund des Bösen, könnte der Mensch nur Böses und nichts Gutes wollen. "Um also einen Grund des Moralisch-Bösen im Menschen anzugeben, enthält die Sinnlichkeit zu wenig; denn sie macht den Menschen, indem sie die Triebfedern, die aus der Freiheit entspringen können, wegnimmt, zu einem bloß Tierischen; eine vom moralischen Gesetz aber freisprechende, gleichsam boshafte Vernunft (ein schlechthin böser Wille) enthält dagegen zu viel, weil dadurch der Widerstreit gegen das Gesetz selbst zur Triebfeder (denn ohne alle Triebfeder kann die Willkür nicht bestimmt werden) erhoben und so das Subjekt zu einem teuflischen Wesen gemacht werden würde. - Keines von beiden aber ist auf den Menschen anwendbar" (VI, S. 35).

Der Grund des Bösen liegt nach Kant weder im gesetzgebenden Willen noch in den sinnlichen Trieben, sondern in der Art, wie der Mensch beide Triebfedern zueinander in Beziehung setzt und welche er die vornehmlich Bestimmende sein lässt. "Also muss der Unterschied, ob der Mensch gut oder böse sei, nicht in dem Unterschiede der Triebfedern, die er in seine Maxime aufnimmt (nicht in dieser ihrer Materie), sondern in der Unterordnung (der Form derselben) liegen: welche von beiden er zur Bedingung der anderen macht. Folglich ist der Mensch (auch der Beste) nur dadurch böse, dass er die sittliche Ordnung der Triebfedern in der Aufnahme derselben in seine Maximen umkehrt: das moralische Gesetz zwar neben dem der Selbstliebe in dieselbe aufnimmt, da er aber inne wird, dass eines neben dem ändern nicht bestehen kann, sondern eines dem ändern als seiner obersten Bedingung untergeordnet werden müsse, er die Triebfeder der Selbstliebe und ihre Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes macht, da das letztere vielmehr als die oberste Bedingung der Befriedigung der ersteren in die allgemeine Maxime der Willkür als alleinige Triebfeder aufgenommen werden sollte" (ebd., S. 36).

Diese Analyse des Grundes für moralisch verwerfliches Handeln ist insoweit folgenreich, als nun deutlich wird, dass es nicht ausreicht zu wissen, nach welchen Prinzipien man handeln soll - dies Wissen vermittelt die Kritik der praktischen Vernunft -, man muss auch bereit sein, nach diesem Wissen zu handeln. Die Umkehrung der Triebfedern - Neigungen beherrschen die praktische Vernunft - ist nicht ein falsches Regel-Wissen, sondern eine "Verkehrtheit des Herzens" (S. 37). Die Untugend der Selbstgerechtigkeit rührt beispielsweise daher, dass gerade die erfolgreich Handelnden es - wider besseres Wissen - nicht für notwendig erachten, die moralische Qualität ihres Wollens zu prüfen. Der mächtige Pharisäer (politische Moralist) will andere glaubend machen, dass er der eigentlich moralisch Handelnde sei. Er ist daher in erster Linie nicht darum bemüht, moralisch zu handeln, sondern darum, "seine Mortalität" öf-

fentlich zur Schau zu stellen.

"Diese Unredlichkeit, sich selbst blauen Dunst vorzumachen, welche die Gründung ächter moralischer Gesinnung in uns abhält, erweitert sich denn auch äußerlich zur Falschheit und Täuschung anderer, welche, wenn sie nicht Bosheit genannt werden soll, doch wenigstens Nichtswürdigkeit zu heißen verdient, und liegt in dem radikalen Bösen der menschlichen Natur, welches (indem es die moralische Urteilskraft in Ansehung dessen, wofür man einen Menschen halten solle, verstimmt und die Zurechnung innerlich und äußerlich ganz ungewiss macht) den faulen Fleck unserer Gattung ausmacht, der solange wir ihn nicht herausbringen, den Keim des Guten hindert, sich, wie er sonst wohl tun würde, zu entwickeln" (Religion VI, S. 38).

5.3.5.6 Sittlicher Fortschritt

Wie lässt sich dieser "faule Fleck unserer Gattung", der das Gute verhindert, überwinden? Gibt das Konzept des radikalen Bösen, wie es im ersten Teil der Religionsschrift entwickelt wurde, weiterführende Aufschlüsse als zum Beispiel die "Grundlegung..."? In vier Punkten möchte ich die m.E. wesentlichen Aussagen zum sittlichen Fortschritt zusammenfassen; die beiden ersten bestätigen Bekanntes; die beiden letzten sind in dieser Deutlichkeit neu. Sie weisen auf die zentrale Bedeutung der praktischen Urteilskraft hin.

1. Jeder Mensch ist für die Moralität seiner Handlung selbst verantwortlich. "Was der Mensch im moralischen Sinne ist oder werden soll, gut oder böse, dazu muss er sich selbst machen oder gemacht haben. Beides muss eine Wirkung seiner freien Willkür sein" (ebd., S. 44).

2. Moralität gehört nicht zum Gegenstandsbereich der erklärenden oder herstellenden Vernunft. Emanzipation ist nicht herstellbar. "Wie es nun möglich sei, dass ein natürlicherweise böser Mensch sich selbst zum guten Menschen mache, das übersteigt alle unsere Begriffe" (ebd., S. 44).

3. Die Überwindung der Diskrepanz zwischen Sollen und Können ist ein nie endender, kontinuierlicher mit Arbeit verbundener Prozess. Im Gegensatz zu dieser reformerischen Stückwerkstrategie der Umsetzung verlangt die Grundlegung als bewusst vollzogener Akt ein radikales Umdenken, eine revolutionäre Lösung. Denn die Verkehrtheit des Herzens "kann nicht durch allmähliche Reform, solange die Grundlage der Maximen unlauter bleibt, sondern muss durch eine Revolution in der Gesinnung im Menschen (einen Übergang zur Maxime der Heiligkeit derselben) bewirkt werden" (ebd., S. 47).

4. Diese Umkehr hat zu Folge, dass zumindest partielle Veränderungen in den Handlungsmaximen der Menschen stattfinden und zwar in die richtige Richtung. Die sittliche Verbesserung des Handelns setzt daher bei der Urteilsbildung an. "Für die Beurteilung der Menschen aber, die sich und die Stärke ihrer Maximen nur nach der Oberhand, die sie über Sinnlichkeit in der Zeit gewinnen, schätzen können, ist sie nur als ein immer fortdauerndes Streben zum Bessern, mithin als allmähliche Reform des Hanges zum Bösen als verkehrter Denkungsart anzusehen. Hieraus folgt, dass die moralische Bildung des Menschen nicht von der Besserung der Sitten, sondern von der Umwandlung der Denkungsart und von Gründung eines Charakters anfangen müsse" (ebd., S. 48).

5.3.5.7 Schulung der praktischen Urteilskraft

Die bisherigen Ausführungen konzentrierten sich auf das Problem, wie

moralisches Handeln möglich ist. Nun geht es um die Frage, ob und wenn ja, wie zu moralischem Handeln erzogen werden kann. Es ist die Sokratische Frage: Ist Tugend lehrbar? Es wurde dargelegt, dass Freiheit nicht erklärbar und Emanzipation nicht herstellbar ist; hieraus folgt jedoch nicht, dass z.B. Eltern und Erzieher keinerlei "Einflussmöglichkeiten" auf die moralische Urteilsfähigkeit der Kinder haben. In der "Methodenlehre der reinen praktischen Vernunft" bringt Kant das Problem der Lehrbarkeit von Tugend - das Kernproblem jeder Pädagogik - auf den Punkt. Es geht um die Art und Weise, "wie man den Gesetzen der reinen praktischen Vernunft Eingang in das menschliche Gemüt, Einfluss auf die Maximen derselben verschaffen, d.i. die objektiv praktische Vernunft auch subjektiv praktisch machen könne" (KpV V, S. 151).

Das Interesse und die Fähigkeit, Maximen des Handelns auf ihre Verallgemeinerbarkeit hin zu prüfen, ist in der gemeinen Menschenvernunft schon in frühen Jahren (nach Kant ab dem 10. Lebensjahr, vgl. KpV V, S. 155 Z. 20; RGV VI, S. 48 Z. 25) vorhanden. Die Jugendlichen sind jedoch ungeübt, Gebrauch davon zu machen. Kant fragt sich erstaunt, "warum die Erzieher der Jugend von diesem Hange der Vernunft, in aufgeworfenen praktischen Fragen selbst die subtilste Prüfung mit Vergnügen einzuschlagen, nicht schon längst Gebrauch gemacht haben" (ebd., S. 154).

Die Konturen seines gesamten Erziehungsprogramms zur Schulung der moralischen Urteilskraft legt Kant in einem grandiosen Schachtelsatz dar. Die Erzieher sollten die Jugendlichen dazu anhalten, ähnliche Handlungen - unter verschiedenen Umständen vollzogen - zu vergleichen, "um den mindern oder größeren moralischen Gehalt derselben zu bemerken, als worin sie selbst die frühe Jugend, die zu aller Spekulation sonst noch unreif ist, bald sehr scharfsichtig und dabei, weil sie den Fortschritt ihrer Urteilskraft fühlt, nicht wenig interessiert finden werden, was aber das Vornehmste ist, mit Sicherheit hoffen können, dass die öftere Übung, das Wohlverhalten in seiner ganzen Reinigkeit zu kennen und ihm Beifall zu geben, dagegen selbst die kleinste Abweichung von ihr mit Bedauern oder Verachtung zu bemerken, ob es zwar bis dahin nur als ein Spiel der Urteilskraft, in welchem Kinder miteinander wetteifern können, getrieben wird, dennoch einen dauerhaften Eindruck der Hochschätzung auf der einen und des Abscheues auf der anderen Seite zurücklassen werde, welche durch bloße Gewohnheit, solche Handlungen als beifalls- oder tadelswürdig öfters anzusehen, zur Rechtschaffenheit im künftigen Lebenswandel eine gute Grundlage ausmachen würden. Nur wünsche ich sie mit Beispielen sogenannter edler (überverdientlicher) Handlungen, mit welchen unsere empfindsame Schriften so viel um sich werfen, zu verschonen und alles bloß auf Pflicht und den Wert, den ein Mensch sich in seinen eigenen Augen durch das Bewusstsein, sie nicht übertreten zu haben, geben kann und muss, auszusetzen" (KpV V, S. 154f).

Aus der für moralisches Handeln entscheidenden Trennung zwischen Maxime und Handlung - das Scherflein der armen Witwe ist mehr wert als die großzügige und zur Schau gestellte Spende des Pharisäers - folgt, dass Erziehung zu verantwortlichem Handeln weder auf Einflussnahme gänzlich verzichten darf (antiautoritäre Erziehung), noch affirmative Vorbilderziehung sein darf, sondern zu selbständiger Prüfertätigkeit anleiten muss. "Kindern Handlungen als edele, großmütige, verdienstliche zum Muster aufzustellen, in der Meinung, sie durch Einflößung eines Enthusiasmus für dieselbe einzunehmen, ist vollends zweckwidrig. Denn da sie noch in der Beobachtung der gemeinsten Pflicht und selbst in der richtigen Beurteilung derselben soweit zurück sind, so heißt das so viel, als sie beizeiten zu Phantasten zu machen" (KpV V, S. 157).

Zur weiteren Konkretisierung dieses Grundgedankens moralischer Erziehung und Bildung fügt Kant zwei allgemeine Maximen an, die sich auf den Prüfvorgang und auf das Interesse am moralischen Handeln beziehen. "Zuerst ist es nur darum zu tun, die Beurteilung nach moralischen Gesetzen zu einer natürlichen, alle unsere eigene sowohl als die Beobachtung fremder freier Handlungen begleitenden Beschäftigung und gleichsam zur Gewohnheit zu machen und sie zu schärfen, indem man vorerst fragt, ob die Handlung objektiv dem moralischen Gesetze, und welchem, gemäß sei" (KpV V, S. 159). Bei der Durchführung von Prüfprozessen (Anwendung des *modus tollens*) ist darauf zu achten, dass die den Handlungen tatsächlich zugrunde liegenden Gewohnheiten und Vorschriften, soweit sie erkennbar sind, auf ihre Generalisierbarkeit (Vereinbarkeit mit dem Moralgesetz) geprüft werden. Da Moralität mehr ist als nur Legalität, kann sich die Prüfung nicht mit der Feststellung begnügen, ob und inwieweit Handlungen mit bestehenden Gesetzen übereinstimmen, sondern muss vor allem berücksichtigen, "ob die Handlung auch (subjektiv) um des moralischen Gesetzes willen geschehen und also sie nicht allein sittliche Richtigkeit als Tat, sondern auch sittlichen Wert als Gesinnung, ihrer Maxime nach, habe" (KpV V, S. 159).

Das Interesse an moralischem Urteilen und Handeln kann nach Kants Vorstellungen durch lebendige "Darstellung der moralischen Gesinnung" (S. 160), insbesondere durch die von der Selbstachtung ausgehenden, befreienden Kraft gefördert werden. "Auf diese (Selbstachtung - W.S.), wenn sie wohl gegründet ist, wenn der Mensch nichts stärker scheuet, als sich in der inneren Selbstprüfung in seinen eigenen Augen geringschätzig und verwerflich zu finden, kann nun jede gute sittliche Gesinnung gepfropft werden: weil dieses der beste, ja der einzige Wächter ist, das Eindringen unedler und verderbender Antriebe vom Gemüte abzuhalten" (KpV V, S. 161). Entscheidende Voraussetzung für gutes Handeln ist die Achtung seiner selbst als eines gesetzgebenden Wesens.

Die weiteren Schritte, wie der gesetzgebende Wille bei Jugendlichen aktiviert und anhand von Fällen geschult werden kann, legt Kant in seinem moralphilosophischen Spätwerk dar. Diese Darlegung ist noch heute von überzeugender Prägnanz. (Bedauerlicherweise hat die Didaktik der politischen Bildung diesen Vorschlag bis heute nicht aufgegriffen.) In der Tugendlehre der "Metaphysik der Sitten" wird umrisshaft eine "ethische Didaktik" vorgestellt, die Kants Vorstellungen über die Lehrbarkeit der Tugend, insbesondere die Schulung der praktischen Urteilskraft, weiter konkretisiert. Kant plädiert dafür, zunächst einmal in einem fragend-entwickelnden Gespräch zwischen Lehrer und Schüler den moralischen Grundsatz aus der gemeinen Menschenvernunft "herauszulocken" (vgl. MST VI, S. 479). Auf dieser Grundlage kann dann im zweiten Schritt anhand konkreter Fälle die praktische Urteilskraft geschult werden, indem danach gefragt wird, ob und inwieweit diese oder jene Maxime, die ein Handelnder verfolgt, mit dem Moralgesetz vereinbar ist oder nicht. Die Auseinandersetzung mit Fällen hat die Funktion, die Schüler zur selbständigen Prüfung von Maximen und Handlungen zu ermuntern, nicht aber, "gutes Verhalten" anderer zu imitieren. Auf der Ebene des Verhaltens ist die Tugendmaxime nicht zu begründen. "Denn diese (die Tugendmaxime - W.S.) besteht gerade in der subjektiven Autonomie der praktischen Vernunft eines jeden Menschen, mithin dass nicht anderer Menschen Verhalten, sondern das Gesetz uns zur Triebfeder dienen müsse... Das gute Exempel (der exemplarische Wandel) soll nicht als Muster, sondern nur zum Beweise der Tunlichkeit des Pflichtmäßigen dienen. Also nicht die Vergleichung mit irgendeinem ändern Menschen (wie er ist), sondern mit der

Idee (der Menschheit), wie er sein soll, also mit dem Gesetz, muss dem Lehrer das nie fehlende Richtmaß seiner Erziehung an die Hand geben" (MST VI, S. 480).

In einem fiktiven Lehrgespräch zwischen Lehrer und Schüler stellt Kant exemplarisch vor, wie das Abfragen der Vernunft des Schülers, das Herauslocken des moralischen Grundsatzes gelingen könnte. Kant lässt das Gespräch bei den primären Bedürfnissen des Menschen, dem Streben nach Glückseligkeit, beginnen und gelangt von hier aus, indem er Widersprüchlichkeiten der Antworten ausschaltet, zu dem moralischen Grundsatz, "dass, wenn wir uns nicht selbst der Glückseligkeit unwürdig machen, welches durch Übertretung unserer Pflicht geschieht, wir auch hoffen können, ihrer teilhaftig zu werden" (MST VI, S. 482). Um die Urteilskraft des Jugendlichen entsprechend dem moralischen Grundsatz zu schulen, d.h. in die Denkweise des *modus tollens* einzuüben, bietet es sich nach dieser Grundlegung an, Fälle von der Art zu behandeln, wie sie Kant in seinen Schriften (vgl. GMS IV, S. 421-423, S. 429f; KpV V, S. 27f, S. 155f; Gemeinspruch VIII, S. 286f; Frieden VIII, S. 374f; Recht VIII, S. 423-430) angeführt hat. Die Fälle sind - das ist ihr Vorteil wie auch ihr Nachteil - einfach konstruiert: Die Maximen, nach denen der Handelnde sich zu richten geneigt ist, sind jeweils schon vorgegeben. Die Prüfaufgabe ist durch diese Vorgabe wesentlich vereinfacht. Die Maximen müssen nur noch daraufhin befragt werden, ob sie Allgemeingültigkeit beanspruchen können. Alle Maximen, die Kant in den Beispielen vorschlägt, bestehen den Verallgemeinerungstest nicht. Also darf nach ihnen nicht gehandelt werden; diese Sicherheit in der Entscheidung folgt aus dem moralischen Gesetz.

Kant gibt sich in allen Beispielen mit diesem Ergebnis zufrieden: Die Vernunft hat gezeigt, dass sie praktisch sein kann, d.h. Maximen hinsichtlich ihrer Gültigkeit beurteilen kann. Aber das Ergebnis der Prüfung - ein Katalog von nicht gültigen Maximen - ist in praktischer Hinsicht nicht zufriedenstellend. Die von Kant gestellte Frage "Was soll ich tun?" ist zwar in negativer Hinsicht eindeutig und klar beantwortet worden; wenn der Schüler in der Urteilsfindung bis zu diesem Punkt Kant gefolgt ist, weiß er, dass die Vernunft ihm sicher zu sagen vermag, nach welchen Maximen er nicht handeln darf, aber er weiß noch nicht, was konkret zu tun ist. Die Schulung der Urteilskraft (Urteils-Bildung) müßte daher, wenn sie zur Handlungskompetenz erziehen will, noch einen Schritt weiter gehen und auch die Lösung von Entscheidungskonflikten im alltäglichen Handeln mit erfassen. Wie dies geschehen kann, möchte ich im folgenden skizzieren. (Diese Überlegungen sind grundlegender didaktischer, nicht aber auch schon methodischer Art.)

In der Analyse von Entscheidungskonflikten geht es zunächst darum, die in einer Situation technisch möglichen Handlungsweisen - zunächst weitgehend ohne Rücksicht darauf, wie sie moralisch zu beurteilen sind - aus unterschiedlichen Perspektiven ausfindig zu machen. Hierzu ist erstens eine genaue Kenntnis der besonderen Situation (S), der bestehenden Zielvorstellungen (Z) und der technisch möglichen Aktivitäten (A) erforderlich. Eine auf empirische Untersuchungen beruhende funktionale Analyse des Systems bzw. der Situation, in der sich der Handelnde befindet, ist notwendig. Zweitens ist durch systematische Variation der Variablen (Z, A, S), durch Aufarbeitung der Vergangenheit des Systems, zu der auch die nichtrealisierten Möglichkeiten gehören, und durch kreative Suche nach neuen Lösungswegen der Handlungsspielraum auszuloten. Je weniger sich die Urteilenden mit den erstbesten Lösungsvorschlägen zufriedengeben und je intensiver sie nach Handlungsalternativen suchen (insbesondere aus

der Sicht der Notleidenden und Unterdrückten), desto größer ist die Chance, die Regeln zukünftigen Handelns der Norm der praktischen Vernunft anzunähern. Die Handlungsalternativen können in einer ersten Phase zunächst einmal unter dem Gesichtspunkt der Effizienz betrachtet werden, wenngleich solche Lösungsalternativen, die offensichtlich gegen das Moralgesetz verstoßen, ausscheiden. Zur Effizienzprüfung gehört vor allem, dass Aufwand und Ertrag (Kosten - Nutzen) von Maßnahmen unter Berücksichtigung der Folgen und Nebenfolgen gegenübergestellt werden. Das Ergebnis sind technisch-pragmatische Handlungsszenarien. Nachdem diese Vorarbeiten geleistet sind, erfolgt nun die eigentliche Beurteilung der Handlungsszenarien unter praktischen Gesichtspunkten. Beurteilungsobjekte sind nun weder situationsunabhängige Maximen noch -spezifische Aktivitäten, sondern die durch die beabsichtigten Handlungen zu erwartenden Veränderungen der gegenwärtigen Situation, also der Übergang von einer gegenwärtigen Z-A-S-Relation zu einer zukünftigen (vgl. Abschn. 5.2.1). Auf diese Richtung der Veränderung von Relationen bezieht sich die praktische Frage, ob ich (wir) diese oder jene Handlung unter dem Gesichtspunkt der Verallgemeinerungsfähigkeit wollen kann (können) oder nicht. Ist die geplante Aktivität ein Schritt in die richtige Richtung? So gesehen ist der Entscheidungskonflikt in Alltagssituationen mit Hilfe der praktischen Vernunft dadurch entscheidbar, dass die intendierte Richtung der Veränderung von Z-A-S-Relationen als eine Maxime aufgefasst wird. Formal gesehen lautet die Prüfaufgabe dann: Kannst du wollen, dass die bestehende Z-A-S-Relation R_0 durch dein Handeln in eine andere Relation $R_1...R_n$ überführt wird. Die Entscheidungsregel lautet, wähle die Relation R , die am wenigsten von der Idee einer allgemeinen Gesetzgebung abweicht, die am ehesten ein Schritt in die Richtung auf das Moralgesetz darstellt.

Die praktische Urteilskraft vermag sehr genau zu unterscheiden, ob die intendierte Veränderung von Z-A-S-Relationen im Hinblick auf eine allgemeine Gesetzgebung eine Verbesserung oder Verschlechterung darstellt. Werden die Phasen 1 (Beurteilung unter Effizienzgesichtspunkten) und 2 (Beurteilung unter emanzipatorischen Gesichtspunkten) mehrfach durchlaufen, kann man sich durch Eliminierung der Negativlösungen Schritt für Schritt an eine optimale Handlungsweise annähern. Voraussetzung ist, dass die Z-A-S-Relationen zutreffende Aussagen über die Wirklichkeit enthalten. Um wirksam moralisch handeln zu können, benötige ich also ein präzises Bild von der Wirklichkeit. Unzulänglichkeiten in der Informationsbeschaffung (Entscheidung unter Unsicherheit) beeinträchtigen jedoch nicht die Moralität, sondern die Effizienz einer Handlung.⁶⁸

Drei Fehlerquellen sind im Urteilsvorgang zu vermeiden: Erstens könnte der Urteilende nur mit halbem Herzen (oder gar nicht) bereit sein, die Beurteilung der Maximen seines Handelns bzw. der intendierten Veränderung strikt und kompromisslos der praktischen Vernunft zu unterwerfen. Kants Ausführungen über das "radikale Böse" zeigen, dass der Mensch in fundamentaler Weise gegen das Moralgesetz verstößt, wenn er seine partikulären Neigungen und Bedürfnisse zum obersten Maßstab seines Handelns macht, also in keiner Weise bereit ist, sich um vernünftige, d.h. verallgemeinerungsfähige Regeln des Zusammenlebens zu bemühen. Nicht Autonomie, sondern Heteronomie und Kampf aller gegen alle sind die Folgen. Zweitens kann insbesondere bei der Situationsanalyse, bei der Suche nach Handlungsalternativen und bei der Bewertung von Z-A-S-Relationen der Fehler gemacht werden, dass man nur oder überwiegend von seinen Interessen, Erfahrungen und von seinem Standpunkt aus urteilt, aber die Lage derer, denen es z.B. ökonomisch, politisch schlechter geht, aus dem Auge

verliert und bei der Abschätzung wie auch bei der Beurteilung der Folgen und Nebenfolgen vernachlässigt. Perspektivenwechsel, Einfühlungsvermögen (Empathie) und Solidarität sind gefordert, um eine zutreffende Beurteilung von Aktivitäten vornehmen zu können. Drittens sind Urteilende schnell geneigt, sich bei der Urteilsfindung mit einem Teil- oder Vor-Urteil zufrieden zu geben. Sie verzichten dann im Prozess der Urteilsbildung darauf, sich ein möglichst zutreffendes und vollständiges Bild von der Wirklichkeit zu machen, den Spielraum der Handlungsmöglichkeiten möglichst intensiv auszuloten und die Richtung der intendierten Veränderungen konsequent zu beurteilen. Eine gewisse Oberflächlichkeit der Urteilsfindung lässt sich meist daran erkennen, dass das Urteil Einseitigkeiten, Inkonsequenzen und Fehlstellen aufweist, sei es in der Analyse der Wirklichkeit, in der Berücksichtigung von Handlungsmöglichkeiten oder in der Begründung der Entscheidung selbst. Als Richtschnur zur Überwindung dieser Fehler können Kants drei bekannte und schon zitierte Maximen dienen:

"1. Selbst denken; 2. An der Stelle jedes andern denken; 3. Jederzeit mit sich selbst einstimmig denken" (KU V, S. 294).

5.3.5.8 Sittlicher Rückschritt

Um deutlich zu machen, dass moralischer Rückschritt in den Sitten - gleichbedeutend mit der Zunahme an verantwortungslosem Handeln - mit einem von Grund auf falschem Gebrauch der Vernunft zusammenhängt, sei nachgezeichnet, wie Kant seine ursprüngliche Auffassung von Aufklärung und seine Aussagen über die Ursachen von Unmündigkeit später in gewisser Weise modifiziert hat. Kants ursprüngliche Definition ist sehr dem Verständnis von Aufklärung seiner Zeit verpflichtet. "Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliebung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung" (Aufklärung VIII, S. 35).

Warum, so könnte man kritisch fragen, bedienen sich die Menschen nicht des eigenen Verstandes, wie sie es eigentlich könnten? Als Kant 1784 diese Schrift verfasste, hatte er seine Moralphilosophie noch nicht entfaltet; das Konzept des "radikalen Bösen" sollte erst neun Jahre später in der Religionsschrift veröffentlicht werden. Es ist daher anzunehmen, dass Kant bei der Abfassung dieses kleinen Aufsatzes noch ganz von der "Kritik der reinen Vernunft" und der dort entwickelten Funktion des Verstandes her dachte. In der hier zitierten Definition von Aufklärung gibt er einen eher sensualistisch zu nennenden Erklärungsversuch für die Unmündigkeit der Menschen. "Faulheit und Feigheit sind die Ursachen, warum ein so großer Teil der Menschen... gerne zeitlebens unmündig; und warum es anderen so leicht wird, sich zu deren Vormündern aufzuwerfen. Es ist so bequem, unmündig zu sein" (ebd.).

Dass diese angegebenen "Ursachen" - selbst wenn sie empirisch zutreffen sollten - selbst wieder hinterfragt werden können und müssen, zeigt deutlich, wie sehr sich Kant hier noch an der Oberfläche der Problemstellung bewegt und nicht nach dem Grund fragt. Sind diejenigen, die sich zu "Vormündern" anderer aufwerfen, aufgeklärter, weil sie sich ihres Verstandes geschickt zu bedienen wissen? Wohl kaum - denn sonst müß-

te der clevere Großgrundbesitzer, der die Not anderer Menschen nutzt, um sie als Sklaven für sich arbeiten zu lassen, aufgeklärt heißen können. Angenommen, "Vormünder" wären aufgeklärt, welche Ursachen hätte dies? Sie müßten Kants Erklärung zufolge weniger faul und weniger feige sein. Dann aber wäre Aufklärung eine Sache des Gefühls (der Neigungen) und nicht Angelegenheit der Vernunft und Freiheit - eine für Kant unannehmbare Konsequenz (vgl. das Konzept des "radikalen Bösen"). Schon diese wenigen Fragen und Antworten zeigen, dass diese hier angegebenen "Ursachen" nur bedingte, empirische Faktoren darstellen. Die Analyse erreicht nicht die Ebene der Grundlegung, auf der Kant in seinen moralphilosophischen Schriften das Problem von Aufklärung und Mündigkeit diskutiert. Der eigentliche Grund für die fehlerhafte Urteilsbildung der praktischen Vernunft liegt, wie aus der Religionsschrift hervorgeht, weder im Sinnlichen (in den Neigungen) noch in der Vernunft an sich, sondern in der "Umkehrung der Triebfedern" (Religion VI, S. 36) des Handelns: Dies ist dann gegeben, wenn nicht die Vernunft die Neigungen, sondern die Neigungen letztlich die Vernunft bestimmen.

Außerdem könnte der selbständige Gebrauch des Verstandes szientistisch missverstanden werden. Aufklärung diene dann lediglich dazu, das Bild über die Wirklichkeit zu verbessern. In welche Richtung die Wirklichkeit zu verändern wäre und was zu tun ist, könnte dann nicht entschieden werden. Selbständigkeit bezöge sich nicht auf die praktisch-moralischen Fragen. Durch den öffentlichen Gebrauch des Verstandes, wie er gegenwärtig in der Wissenschaft etabliert ist, können die Erklärungen der Wirklichkeit präzisiert und der Zugriff auf die Wirklichkeit perfektioniert werden, aber über die Richtung der Veränderung gibt das wissenschaftliche Weltbild keine Auskunft. Das Werkzeug kann nicht darüber befinden, wozu es eingesetzt werden soll. Die Dominanz der theoretisch-technischen Perspektive ist typisch für das zu enge Verständnis von Aufklärung. Es muss um die praktische erweitert werden.

In der Schrift "Was heißt: sich im Denken orientieren?" (1786), die Kant anlässlich des Jacobi-Mendelssohn'schen Streits veröffentlichte, betont Kant - die "Grundlegung..." liegt bereits vor - diese zwei Standpunkte der Vernunft: "Man kann aber das Bedürfnis der Vernunft als zwiefach ansehen: erstlich in ihrem theoretischen, zweitens in ihrem praktischen Gebrauch." (VIII, S. 139) Nachdem Kant das Aufgabenfeld der Vernunft um diesen weit wichtigeren, für praktische Fragen entscheidenden Bereich erweitert hat, bekommt Freiheit eine andere Bedeutung. Freiheit ist nicht mehr nur die Abwesenheit von äußerem oder innerem Zwang (freier Gebrauch des Verstandes), sondern Freiheit im Denken bedeutet "die Unterwerfung der Vernunft unter keine andere Gesetze als: die sie sich selbst gibt; und ihr Gegenteil ist die Maxime eines gesetzlosen Gebrauchs der Vernunft (um dadurch, wie das Genie wähnt, weiter zu sehen, als unter der Einschränkung durch Gesetze). Die Folge davon ist natürlicherweise diese: dass, wenn die Vernunft vom Gesetze nicht unterworfen sein will, das sie sich selbst gibt, sie sich unter das Joch der Gesetze beugen muss, die ihr ein anderer gibt. Denn ohne irgend ein Gesetz kann gar nichts, selbst nicht der größte Unsinn sein Spiel lange treiben" (VIII, S. 145).

Der erweiterte Vernunftbegriff führt nun zu einer Überwindung des nur auf vollständigem Wissen über die Wirklichkeit beruhenden Aufklärungsbegriff, wie er noch in der Schrift "Was ist Aufklärung?" vorherrschend ist: "Selbst denken heißt den obersten Probestein der Wahrheit in sich selbst (d.i. in seiner eigenen Vernunft) suchen... die Maxime, jederzeit selbst zu denken, ist die Aufklärung. Dazu gehört nun eben so viel

nicht, als sich diejenigen einbilden, welche die Aufklärung in Kenntnisse setzen: da sie vielmehr ein negativer Grundsatz im Gebrauche seines Erkenntnisvermögens ist, und öfter, so an Kenntnissen überaus reich ist, im Gebrauche derselben am wenigsten aufgeklärt ist. Sich seiner eigenen Vernunft bedienen, will nichts weiter sagen, als bei allem dem, was man annehmen soll, sich selbst fragen: ob man es wohl tunlich finde, den Grund, warum man etwas annimmt, oder auch die Regel, die aus dem, was man annimmt, folgt, zum allgemeinen Grundsatz seines Vernunftgebrauches zu machen" (VIII, S. 146 f Anm.).

Kant nennt diese Art der Selbstkontrolle die "Maxime der Selbsterhaltung der Vernunft" (ebd.). Mit dieser Konzeption hat Kant die sensualistischen Implikationen seines ursprünglichen Aufklärungsbegriffes überwunden. Aufklärung lässt sich nun nicht mehr einseitig als Vermehrung oder Verbesserung des Wissens über die Wirklichkeit auffassen. Selbst-Denken ist letztlich nicht von der Motivation (Feigheit) oder den Bedürfnissen (Faulheit) der Menschen abhängig zu machen. Ein Gelingen wie auch Misslingen von Aufklärung hängt vor allem von der Art des Umgangs der Vernunft mit sich selbst ab, von der inneren Verfassung.

Die Lösung der Aufgabe, einen vernünftigen Gebrauch der Vernunft zu etablieren, hat aber nicht nur eine Innenseite, sondern auch eine Außenseite. Das Gelingen von Aufklärung ist auch von äußeren Faktoren abhängig. "Aufklärung in einzelnen Subjekten durch Erziehung zu gründen, ist also gar leicht; man muss nur früh anfangen, die jungen Köpfe zu dieser Reflexion zu gewöhnen. Ein Zeitalter aber aufzuklären, ist sehr langwierig; denn es finden sich viele äußere Hindernisse, welche jene Erziehungsart teils verbieten, teils erschweren" (VIII, S. 147 Anm.). Zu fragen ist, inwiefern "äußere Hindernisse" einen freien Gebrauch der Vernunft erschweren können. Will Kant damit sagen, ökonomisch-soziale Bedingungen können den freien Gebrauch der Vernunft beeinträchtigen? Wohl kaum, denn dann wären lediglich psychologische Faktoren durch sozio-ökonomische Strukturen ersetzt worden. Eine solche deterministische Beziehung zwischen Sein und Bewusstsein kann hier also nicht gemeint sein. Außerdem wäre der Kantsche Optimismus, einzelne Subjekte, insbesondere Jugendliche, könnten zu einem freien Gebrauch der Vernunft erzogen werden, mit einer solchen materialistischen Weltanschauung nicht zu vereinbaren. Der scheinbare Widerspruch zwischen Sein und Bewusstsein wird, wie auch bei den anderen Antinomien, dadurch überwunden, dass der vernünftige Gebrauch der Perspektiven selbst thematisiert wird. Man muss der Frage nachgehen, wie die Beziehung zwischen Außen und Innen denkbar, wie sie vernünftigerweise zu gestalten ist. Als Antwort lässt sich denken: Mangelnde Aufklärung liegt dann vor, wenn wegen eines zu geringen Glaubens an die Vernunft unberechtigtweise davon ausgegangen wird,

- empirische Faktoren (sinnliche Triebe, Bedürfnisse, sozio-ökonomische Strukturen) seien letztlich verantwortlich zu machen für die Entscheidungen des Handelns;
- die Gesetze, nach denen sich der Handelnde richten sollte würden (müßten) nur aus der Wirklichkeit entnommen (werden).

Gegenaufklärung und Unmündigkeit nehmen in dem Maße zu, als das Interesse an effizienter Bedürfnisbefriedigung das Interesse an Emanzipation überwuchert und als die Steigerung der Erkenntnis und der Herstellbarkeit von Wirklichkeit nicht dem Prinzip "Emanzipation" untergeordnet wird. Der Mangel an Aufklärung hat seinen Grund darin, dass die Menschen die Beziehungen zwischen Innen und Außen, zwischen Bewusstsein und Sein, zwischen Verstand und Umwelt nur als empirisch bedingt auffassen und genau dadurch freiwillig darauf verzichten, den Gestaltungsspielraum ihres

Handelns im Sinne von mehr Freiheit und Gerechtigkeit zu nutzen.⁶⁹

Das mangelnde Vertrauen in die gesetzgeberische Kraft der eigenen Vernunft führt dazu, dass auch in den Handlungen anderer Menschen überwiegend ein Handeln nach empirisch bedingten Gesetzen (Heteronomie) vermutet wird. Die fortgesetzte wechselseitige Selbstentmachtung der Vernunft führt dann in der Gestaltung sozialer Beziehungen zu Strukturveränderungen, die mehr und mehr durch gegenseitiges Misstrauen und ein Handeln nach dem Gesetz der Natur (z.B. Gesetz des Stärkeren) bestimmt sind. Diese Entwicklung wird bei einer Dominanz der Kausalperspektive wiederum als Bestätigung dieser materialistischen Weltanschauung gesehen, wodurch der Regelkreis der Selbstzerstörung der Vernunft geschlossen und die Eskalation der Gegenauflärung beschleunigt wird. Man kann "die gänzliche Unterwerfung der Vernunft unter Facta" (VIII, S. 145) das Faktum der Unvernunft nennen.

Der Verzicht auf den Glauben an das Gute im Menschen, weil es empirisch nicht erweisbar ist und weil äußere Anzeichen eher für eine Schlechtigkeit der Menschen zu sprechen scheinen, ist also der entscheidende Grund dafür, warum ein moralischer Rückschritt in den Sitten und ein Rückfall in Barbarei möglich ist. Kant hat diesen Zusammenhang zwischen Wissen und Glauben besonders deutlich in der "Kritik der Urteilskraft" herausgestellt. "Glaube (als habitus, nicht als actus) ist die moralische Denkungsart der Vernunft im Fürwahrhalten desjenigen, was für das theoretische Erkenntnis unzugänglich ist. Er ist also der beharrliche Grundsatz des Gemüts, das, was zur Möglichkeit des höchsten moralischen Endzwecks als Bedingung vorauszusetzen notwendig ist, wegen der Verbindlichkeit zu demselben als wahr anzunehmen; obzwar die Möglichkeit desselben aber eben so wohl auch die Unmöglichkeit von uns nicht eingesehen werden kann" (KU V, S. 471f).

"Ungläubig aber ist der, welcher jenen Vernunftideen, weil es ihnen an theoretischer Begründung ihrer Realität fehlt, darum alle Gültigkeit abspricht. Er urteilt also dogmatisch. Ein dogmatischer Unglaube kann aber mit einer in der Denkungsart herrschenden sittlichen Maxime nicht zusammen bestehen (denn einem Zwecke, der für nichts als Hirngespinnst erkannt wird, nachzugehen, kann die Vernunft nicht gebieten)" (KU V, S. 472).

Kants Auseinandersetzung mit den politischen Moralisten kann als vorweggenommene Kritik an materialistischer oder auch funktionalistischer Denkweise angesehen werden. Durch die erfolgreiche Etablierung ihrer funktionalistischen Weltanschauung in den Köpfen (besser: in den Herzen) der Menschen verstärken sie genau jene Tendenz zum Unglauben und zur Unvernunft in der Gesellschaft, die sie vorhersagen: "Nun mögen... politische Moralisten noch so viel über den Naturmechanismus einer in Gesellschaft tretenden Menschenmenge, welcher jene Grundsätze entkräftete und ihre Absicht vereiteln werde, vernünfteln, oder auch durch Beispiele schlecht organisierter Verfassungen alter und neuer Zeiten (z.B. von Demokratien ohne Repräsentationssystem) ihre Behauptung dagegen zu beweisen suchend, so verdienen sie kein Gehör; vornehmlich da eine solche verderbliche Theorie das Übel wohl gar selbst bewirkt, was sie vorhersagt, nach welcher der Mensch mit den übrigen lebenden Maschinen in eine Klasse geworfen wird, denen nur noch das Bewusstsein, dass sie nicht freie Wesen sind, beiwohnen dürfte, um sie in ihrem eigenen Urteil zu den elendesten unter allen Weltwesen zu machen" (Frieden VIII, S. 378).

5.3.5.9 Öffentlichkeit, Politik, Recht und Moral

Auch wenn der einzelne aus der Verantwortung für sein Handeln nicht

entlassen werden kann, so heißt dies nicht, dass er nicht mit anderen zusammen Handlungen gemeinsam planen kann und sollte. Es ist durchaus möglich, gemeinsam mit anderen Lageanalysen und Folgeabschätzungen durchzuführen, Maßnahmen auf ihre Wirksamkeit und Verantwortbarkeit hin zu diskutieren, Vorhaben gemeinsam zu realisieren und Auswirkungen zu kontrollieren. Schon das Wissen um die eigene Unzulänglichkeit, z.B. in der Fähigkeit, die Folgen von beabsichtigten Entscheidungen aus der Sicht der am meisten Betroffenen zu beurteilen oder die Fülle der Folgen und Nebenfolgen von Handlungen konsequent mit zu berücksichtigen und in der schwankenden Bereitschaft, das zu tun, was man für gut angesehen hat, macht eine intensive Diskussion und Interaktion mit anderen erforderlich. Außerdem fängt kein Handelnder beim Nullpunkt an. Er kann und muss sich die Tradition und die Erfahrungen der anderen zunutze machen, um die Anzahl der Handlungsalternativen zu erweitern, aus denen er auswählen kann, und um die Suchzeit abzukürzen. Um der Intensität der Prüfprozesse und der Qualität seines Urteils willen ist er auf eine Zusammenarbeit mit anderen angewiesen, ganz zu schweigen davon, dass ohne Interaktion soziale Wirklichkeit nicht zu gestalten ist. Dabei ist ein gewisses Vertrauen in das Urteilen und Handeln der anderen und der von ihnen vorgegebenen Regeln notwendig, es hat entlastende Funktion; es kann und darf aber die selbständige Urteils- und Entscheidungsfähigkeit nicht ersetzen. Die Balance zwischen Vertrauen und Kritik ist vom Handelnden jeweils selbst zu bestimmen. In dieser Balance kommt die dialektische Beziehung zwischen dem *modus tollens* und dem *modus ponens* zum Ausdruck: Innerhalb des letzteren lässt sich an das in den Sitten erreichte moralische Niveau der Vorfahren und Zeitgenossen anschließen; im *modus tollens* finden die selbständigen Prüfprozesse und die partiellen Veränderungen der tradierten Handlungsweise in eine moralisch verantwortbare Richtung statt. Die Gestaltung der wechselseitigen Beziehung von Außen nach Innen, von Naturgesetz und Sittengesetz liegt in der Zuständigkeit der Handelnden.

Kant hat, soweit ich sehe, die Möglichkeit des sittlichen Fortschritts nicht in dieser Art, wie dies hier kurz skizziert wurde, analytisch von Interaktionsbeziehungen der Akteure her entwickelt. Er setzt mit seiner Argumentation vielmehr deduktiv bei der Erkenntnis an, dass die sittliche Vervollkommnung des einzelnen ohne Bezugnahme auf die Gemeinschaft der Menschen und auf die Gattung Menschheit nicht möglich ist. Der oberste Bezugspunkt - "Gattung der Menschheit" - kann nicht aus empirischen Gesetzmäßigkeiten her entwickelt werden; dies wäre ein naturalistischer Fehlschluss. Seine normative Gültigkeit muss (wie bei den Begriffen gut und böse) *a priori* aus der Vernunft begründet werden - als Idee. Eine solche Begründung nimmt Kant im dritten Teil der Religionsschrift vor.

"Weil aber das höchste sittliche Gut durch die Bestrebung der einzelnen Person zu ihrer eigenen moralischen Vollkommenheit allein nicht bewirkt wird, sondern eine Vereinigung derselben in ein Ganzes zu eben demselben Zwecke zu einem System wohlgesinnter Menschen erfordert, in welchem und durch dessen Einheit es allein zustande kommen kann, die Idee aber von einem solchen Ganzen, als einer allgemeinen Republik nach Tugendgesetzen, eine von allen moralischen Gesetzen (die das betreffen, wovon wir wissen, dass es in unserer Gewalt stehe) ganz unterschiedene Idee ist, nämlich auf ein Ganzes hinzuwirkend, wovon wir nicht wissen können, ob es als ein solches auch in unserer Gewalt stehe: so ist die Pflicht der Art und dem Prinzip nach von allen andern unterschieden" (RGV VI, S. 97f).

Die Idee von einer "Republik nach Tugendgesetzen", vom Reiche Gottes auf Erden, folgt bei Kant aus der Notwendigkeit, das Handeln der Menschen insgesamt unter das Moralgesetz zu stellen und dem Begriff des ethisch gemeinen Wesens unbedingte Gültigkeit zu verleihen. "Der Begriff eines ethischen gemeinen Wesens ist der Begriff von einem Volke Gottes unter ethischen Gesetzen" (RGV VI, S. 98). Mit diesem Begriff eines ethischen gemeinen Wesens gelingt es Kant, ein normatives Korrektiv zur bestehenden sozialen Wirklichkeit zu schaffen, von dem her die Frage, wie soziale Beziehungen zwischen den Menschen gestaltet werden sollen, beantwortet werden kann. So wie das Handeln von Subjekten durch Bezugnahme auf das Moralgesetz begründet werden kann, so wird durch Bezugnahme auf das ethische gemeine Wesen das gemeinsame Handeln und das Zusammenleben der Menschen insgesamt beurteilbar.

Die gleichsam kontrafaktische Symbolisierung der Idee einer menschenwürdigen Gesellschaft, einer allgemeinen Republik nach Tugendgesetzen, kann in gemeinsamen religiösen Handlungen der jeweils lebenden Menschen erfolgen. Der Glaube schafft dann eine soziale Realität besonderer Art. Folgende vier Formen gemeinsamen religiösen Handelns sind nach Kant in besonderer Weise geeignet, den gemeinsamen Glauben an das Gute in der Gemeinschaft wachzuhalten, weiterzugeben und zu kultivieren. "Sie (die Pflichtbeobachtungen - W.S.) gründen sich insgesamt auf die Absicht, das Sittlich-Gute zu befördern: 1) es in uns selbst fest zu gründen und die Gesinnung desselben wiederholentlich im Gemüt zu wecken (das Privatgebet). 2) die äußere Ausbreitung desselben durch öffentliche Zusammenkunft an dazu gesetzlich geweihten Tagen, um daselbst religiöse Lehren und Wünsche (und hiemit dergleichen Gesinnungen) laut werden zu lassen und sie so durchgängig mitzuteilen (das Kirchengehen). 3) die Fortpflanzung desselben auf die Nachkommenschaft durch Aufnahme der neu eintretenden Glieder in die Gemeinschaft des Glaubens, als Pflicht, sie darin auch zu belehren (in der christlichen Religion die Taufe). 4) die Erhaltung dieser Gemeinschaft durch eine wiederholte öffentliche Förmlichkeit, welche die Vereinigung dieser Glieder zu einem ethischen Körper und zwar nach dem Prinzip der Gleichheit ihrer Rechte unter sich und des Anteils an allen Früchten des Moralisch-Guten fortdauernd macht (die Kommunion)" (RGV VI, S. 193).

Religiöser Kult dient in der Moralphilosophie Kants, wie diese kurzen Ausführungen zeigen, nicht dazu, die Menschen auf das Jenseits zu verträsten, ihre religiösen Aktivitäten auf Kult und Ritus zu beschränken und sie für soziale Missstände blind zu machen, sondern dazu, angesichts der realen Unmöglichkeit, auf Erden paradiesische Zustände zu verwirklichen, und trotz aller moralischen Rückschläge und Niederlagen, den Glauben an die praktische Vernunft (an den Willen zum Guten) im Menschen zu festigen. Ein Verzicht auf diesen Glauben würde den Regelkreis der Unvernunft in Kraft setzen; der Untergang der Menschheit wäre unaufhaltsam. Aus Kantischer Sicht ist "Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" nicht notwendigerweise Opium für das Volk - die Gefahr des Missbrauchs wird von Kant nicht übersehen -, sondern stellt die gemeinsame Basis dar, von der aus Wirklichkeit menschenwürdiger gestaltet werden kann.

Der Begriff eines ethischen Gemeinwesens dient als Leitidee dazu, praktische Vorschläge zu entwickeln, wie der Glaube kultiviert und der Fetischglauben (vgl. Religion VI, S. 193ff) bzw. Unglauben in einer Gemeinschaft überwunden werden kann. Dies betrifft die inneren Voraussetzungen moralischen Handelns. Zu fragen ist weiterhin, wie die äußeren Voraussetzungen des moralischen Handelns, z.B. die positiven Gesetze, zu

gestalten sind, damit sie einen verantwortlichen Vernunftgebrauch nicht behindern, sondern fördern. (Auch hier möchte ich mich mit einer Skizze der Kantischen Argumentationsweise begnügen, um auf diese Weise Zusammenhänge zur Grundlage und zum Moralgesetz aufzuzeigen.)⁷⁰

Kant hat mehrfach darauf hingewiesen, dass Legalität Moralität nicht ersetzen kann (vgl. GMS IV, S. 439; KpV V, S. 71; MSR VI, S. 219). Der Primat der Moralität bedeutet jedoch nicht, dass es den um verantwortliches Handeln bemühten Akteuren gleichgültig sein könnte, nach welchen positiven Gesetzen ihre sozialen Beziehungen gestaltet werden. Die Chancen zur wirksamen Umsetzung moralischer Grundsätze und Maximen hängt in starkem Maße von diesen "äußeren" Bedingungen ab. Hierdurch wird der Handlungsspielraum des legalen Handelns bestimmt. Von besonderer Bedeutung ist dabei das Verhältnis von Macht (vor allem als staatlicher Macht) zu Recht und Moral. Objektiv gesehen besteht zwar zwischen Moral und Politik, so betont Kant in der Schrift "Zum ewigen Frieden", kein Widerstreit. "Dagegen subjektiv (in dem selbstsüchtigen Hange der Menschen, der aber, weil er nicht auf Vernunftmaximen gegründet ist, noch nicht Praxis genannt werden muss) wird und mag er immer bleiben, weil er zum Wetzstein der Tugend dient" (Frieden VIII, S. 379).

Wenn Politik rechtmäßig ist, stimmt sie nach Kant mit Moral überein. Dies liegt darin begründet, dass der kategorische Imperativ sich als Gestaltungsprinzip auch auf die Verbindlichkeit des Rechts bezieht: "Verbindlichkeit ist die Notwendigkeit einer freien Handlung unter einem kategorischen Imperativ der Vernunft" (MSR VI, S. 222). "Das Recht ist... der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit zusammen vereinigt werden kann" (ebd., S. 230).

Das allgemeine Prinzip des Rechts macht deutlich, inwiefern moralisches Handeln und Rechtmäßigkeit von Gesetzen miteinander zusammen bestehen können. "Eine jede Handlung ist recht, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann." Wenn also meine Handlung, oder überhaupt mein Zustand mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann, so tut der mir Unrecht, der mich daran hindert" (ebd., S. 230).

Inwiefern dem Recht diese zwischen Moral und Politik verbindende Funktion zugewiesen wird, lässt sich am Beispiel des öffentlichen Rechts (hier: des Staatsrechts) ansatzweise aufzeigen. Kant definiert: "Ein Staat (civitas) ist die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen" (MSR VI, S. 313). Die Rechtmäßigkeit eines Gesetzes bemisst sich danach - dies ist die Umsetzung des obersten praktischen Grundsatzes -, ob sich der Gesetzgeber bemüht, die Gesetze so zu geben, dass "sie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volkes haben entspringen können, und jeden Untertan, so fern er Bürger sein will, so anzusehen, als ob er zu einem solchen Willen mit zusammen gestimmt habe. Denn das ist der Probestein der Rechtmäßigkeit eines jeden öffentlichen Gesetzes. Ist nämlich dieses so beschaffen, dass ein ganzes Volk unmöglich dazu seine Einstimmung geben könnte (wie z.B. dass eine gewisse Klasse von Untertanen erblich den Vorzug des Herrenstandes haben sollten), so ist es nicht gerecht" (Gemeinspruch VIII, S. 297).

Um die Gesetzgebung und die Kontrolle der Durchführung dieser Gesetze vor der Auslieferung an machtpolitische Interessen (z.B. effektive Durchsetzung partikulärer Interessen) zu schützen, ist angesichts der Unzulänglichkeit der Menschen eine Trennung der Staatsgewalt in legislative, exekutive und iuris dictio angebracht.⁷¹ Die platonische Lö-

sung der Verbindung von Geist und Macht - der Königsweg der Philosophen - wird von Kant abgelehnt. Er plädiert für strikte Gewaltenteilung. "Dass Könige philosophieren, oder Philosophen Könige würden, ist nicht zu erwarten, aber auch nicht zu wünschen: weil der Besitz der Gewalt das freie Urteil der Vernunft unvermeidlich verdirbt" (Frieden VIII, S. 369).

"Ein jeder Staat enthält drei Gewalten in sich, d.i. den allgemeinen vereinigten Willen in dreifacher Person (*trias politica*): die Herrschergewalt (Souveränität) in der des Gesetzgebers, die vollziehende Gewalt in der des Regierers (zufolge dem Gesetz) und die rechtsprechende Gewalt (als Zuerkennung des Seinen eines jeden nach dem Gesetz) in der Person des Richters (*potestas legislativa, rectoria et iudiciaria*) gleich den drei Sätzen in einem praktischen Vernunftschluss: dem Obersatz, der das Gesetz jenes Willens, dem Untersatz, der das Gebot des Verfahrens nach dem Gesetz, d.i. das Prinzip der Subsumtion unter denselben, und dem Schlusssatz, der den Rechtsspruch (die Sentenz) enthält, was im vorkommenden Falle Rechtens ist" (MSR VI, S. 313). Die repräsentative republikanische Staatsform bietet nach Kants Auffassung am ehesten die Gewähr, der Idee des Rechts im Zusammenleben der Menschen zum Durchbruch zu verhelfen. (vgl. Frieden VIII, S. 352, 366)

Auch wenn Kant die gesetzgebende Gewalt dem Ursprünge nach "nur dem vereinigten Willen des Volkes" (MSR VI, S. 313) zukommen lässt - eine faktische Vereinigung des Willens dürfte schwerlich zu erreichen sein -, so folgt für ihn daraus keineswegs das Recht des aktiven Widerstandes des Volkes gegenüber Tyrannen, die das Volk mit Unrechtsgesetzen oder Willkür zu beherrschen versuchen. Unrecht kann nicht mit Unrecht begegnet werden. "Wider das gesetzgebende Oberhaupt des Staates gibt es also keinen rechtmäßigen Widerstand des Volkes; denn nur durch Unterwerfung unter seinen allgemein-gesetzgebenden Willen ist ein rechtlicher Zustand möglich" (MSR VI, S. 320; vgl. Gemeinspruch VIII, S. 299).

Auch in einem parlamentarischen Regierungssystem, das für die bürgerliche Gesellschaft die angemessene Staatsform darstellt, können die Repräsentanten des Volkes (das Parlament) die Exekutive nicht direkt zwingen, bestimmte Maßnahmen durchzuführen oder zu unterlassen - dies wäre ein Verstoß gegen das Prinzip der Gewaltenteilung in der Verfassung; aber das Parlament kann durch Verweigerung von Mitteln indirekt Druck auf die Regierung ausüben, gleichsam passiven Widerstand leisten (vgl. MSR VII, S. 322). Ein individuelles Recht für Bürger, Gesetze zu brechen, weil man meint, sie als Unrecht erkannt zu haben, kann es in dieser Konzeption des bürgerlichen Staates nicht geben, da dies mit der Gesetzgebung als solcher in Widerspruch stünde. Den Bürgern eines Staates bleibt im Falle einer unrechtmäßigen Behandlung nur die Möglichkeit, auf das Gesetzgebungsverfahren einzuwirken, um auf diese Weise Gesetze, die sie als Unrecht ansehen, zu verhindern oder zu verändern. Bei Kant ist somit eine strikt reformerische Einstellung gegenüber Missständen in Staat und Gesellschaft erkennbar.

Ein untrügliches Negativ-Kriterium für die Beurteilung der Rechtmäßigkeit der Gesetzgebung ergibt sich aus der Übertragung des kategorischen Imperativs in den juristischen Bereich: "Was ein Volk über sich selbst nicht beschließen kann, das kann der Gesetzgeber auch nicht über das Volk beschließen" (Gemeinspruch VIII, S. 304). Eine besondere Möglichkeit, im Sinne dieses Kriteriums verbessernd auf die Gesetzgebung einzuwirken, besteht darin, die zu erwartenden und schon vorliegenden negativen Folgen eines Gesetzes in aller Öffentlichkeit aufzuzeigen. Die Staatsbürger sind gehalten darauf hinzuweisen, dass das Gesetz und die

von ihm ausgehenden Folgen mit dem Grundsatz einer allgemeinen Gesetzgebung nicht vereinbar sind; sie appellieren in aller Öffentlichkeit an den Willen des Volkes. "Also ist die Freiheit der Feder - in den Schranken der Hochachtung und Liebe für die Verfassung, worin man lebt, durch die liberale Denkungsart der Untertanen, die jene noch dazu selbst einflößt, gehalten (und dahin beschränken sich auch die Federn einander von selbst, damit sie nicht ihre Freiheit verlieren), - das einzige Palladium der Volksrechte" (Gemeinspruch VIII, S. 304).

Die enorme Bedeutung, die Kant einer gut funktionierenden kritischen Öffentlichkeit im bürgerlichen Staat zuweist, kommt in den zwei transzendentalen Formeln des öffentlichen Rechts zum Ausdruck, die ein Kriterium für die Übereinstimmung von Recht, Politik und Moral darstellen. "Alle auf das Recht anderer Menschen bezogene Handlungen, deren Maxime sich nicht mit der Publizität verträgt, sind unrecht" (Frieden VIII, S. 381). Mit diesem Legalitätsprinzip des Staats- wie auch des Völkerrechts ist nicht gesagt, dass Gesetze, die öffentliche Zustimmung erfahren, schon aus diesem Grunde rechtens seien. Geschickte Demagogen gelingt es allzu schnell, im Volke (in der hergestellten Öffentlichkeit) Stimmung für bestimmte Maßnahmen zu erzeugen, auch wenn diese offensichtliches Unrecht darstellen.

In Ergänzung des nur negativen Kriteriums bietet Kant daher ein zweites bejahendes Prinzip des öffentlichen Rechts an: "Alle Maximen, die der Publizität bedürfen (um ihren Zweck nicht zu verfehlen), stimmen mit Recht und Politik vereinigt zusammen" (Frieden VIII, S. 386). Aus diesem zweiten transzendentalen Prinzip ließe sich ein Kriterium zur Analyse und Beurteilung von Öffentlichkeit ableiten: Öffentlichkeitsarbeit von Regierungen ist darauf hin zu untersuchen, ob mit der "Aufklärung" der Öffentlichkeit letztlich der Zweck verfolgt wird, in dessen Namen diese Aktionen erfolgen. So ist z.B. zu fragen, ob Öffentlichkeitsarbeit dazu dient, die Akzeptanz von Maßnahmen oder die kritische Urteilsfähigkeit von Bürgern zu erhöhen.

Der Frage, inwieweit die Idee eines ethischen Gemeinwesens, einer Republik nach Tugendgesetzen gleichsam als Faktum der Vernünftigen eine nahezu unüberwindbare Kontrollinstanz gegenüber allen Manipulationsversuchen, die die politischen Moralisten in der Öffentlichkeit vorzunehmen versuchen, darstellt, ist Kant nicht nachgegangen; sie ließe sich beantworten, wenn die Funktion von Religion, wie sie Kant konzipiert hat, in bezug auf die Öffentlichkeit untersucht würde.

5.3.5.10 Das Problem des Übergangs

Nach der "Kritik der reinen Vernunft" (1781), der "Kritik der praktischen Vernunft" (1788) und der "Kritik der Urteilskraft" (1790) nahm Kant zunächst an, das gesamte Geschäft der Kritik vollendet zu haben. Am Ende der Vorrede zur "Kritik der Urteilskraft" heißt es: "Hiermit endige ich also mein ganzes kritisches Geschäft. Ich werde ungesäumt zum Doktrinalen schreiten, um womöglich meinem zunehmenden Alter die dazu noch einigermaßen günstige Zeit noch abzugewinnen" (KU V, S. 170).

Acht Jahre später - Kant hatte die "Metaphysik der Sitten" (1797) gerade veröffentlicht - berichtet er in einem Brief an Garve, das Ganze der Philosophie sei immer noch nicht vollendet; es gälte eine Lücke, die große Schmerzen verursache, zu schließen. Trotz körperlichen Wohlseins steht Kant im hohen Alter vor einer kaum noch zu leistenden geistigen Arbeit: "Den völligen Abschluss meiner Rechnung, in Sachen, welche das Ganze der Philosophie (so wohl Zweck als Mittel anlangend) betreffen,

vor sich liegen und es noch immer nicht vollendet zu sehen; obwohl ich mir der Tunlichkeit dieser Aufgabe bewusst bin: ein tantalischer Schmerz, der indessen doch nicht hoffnungslos ist. - Die Aufgabe, mit der ich mich beschäftige, betrifft den 'Übergang von den metaph. Anf.Gr.d.N.W. zur Physik'. Sie will aufgelöst sein; weil sonst im System der crit.Phil. eine Lücke sein würde" (AA Briefe XII, S. 257).

Das Werk, in dem Kant die Lücke zu schließen beabsichtigte, ist ein Torso geblieben. Die Vorarbeiten hierzu sind als Opus postumum vollständig erstmals in der Akademieausgabe (Band XXI und XXII) veröffentlicht worden.⁷² In der Kantforschung ist bis heute umstritten, welches Problem Kant mit dem Übergang von der Metaphysik der Natur zur Physik und von der Metaphysik der Sitten zu den Sitten angesprochen hat.⁷³ Gerd Lehmann vertritt in der Einleitung zum Opus postumum die Auffassung, Kant habe sich hier erneut dem Thema der Anwendung von Prinzipien auf Fälle zugewandt. "Schematisierung der reinen Naturprinzipien und Anwendung auf Fälle der Erfahrung ist somit das Thema des Übergangs von der Metaphysik der Natur zur Physik" (O.p. XXII, S. 752). Aber diese Thematik wäre für Kant weder neu noch aufregend gewesen; denn diese Art von Übergang, d.h. Anwendung von Vernunftprinzipien auf konkrete Fälle, hat Kant ausführlich in der "Kritik der Urteilskraft" behandelt, wie G. Lehmann selbst anführt (vgl. O.p. XXII, S. 752). Eine Lücke ist hier nicht zu erkennen. Die innere Unruhe, die Kant im hohen Alter verspürte, ließe sich so nicht erklären. Das kritische Geschäft der Vernunft, soweit es sich gleichsam auf deren eigene Tätigkeit und deren innere "Geschäftsordnung" bezieht, ist ohne Lücke und vollständig abgeschlossen.

Eine Lücke besteht in der Kantischen Philosophie jedoch in bezug auf die Außenbeziehung der Vernunft: Die Frage, wie die Tätigkeit der Vernunft eine bewegende Kraft sein kann, die die Wirklichkeit zum Vernünftigeren hin zu verändern vermag, hat Kant bis dahin weder gestellt noch beantwortet. Sollte Kant dies unter Übergang verstanden haben, hätte er im hohen Alter das Problem vorweggenommen, das Marx in der 11. These über Feuerbach angesprochen hat: "Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kömmt drauf an, sie zu verändern" (K. Marx, Bd. 1, 1966, S. 141).

Eine solche nach jahrelanger disziplinierter und harter Arbeit sicherlich aufregende Erkenntnis, dass mit der Kritik der Vernunft und der Urteilskraft die zentrale Frage, wie eine durch Kritik gleichsam gestählte und betriebsbereite Vernunft zur Veränderung der Welt eingesetzt werden kann, noch gar nicht behandelt ist, könnte in der Tat die Lücke im Kantischen System sein, die Tantalusqualen verursacht, von denen Kant im Brief an Garve berichtet. Das Übergangsproblem wäre, wenn diese Deutung zutrifft, mit der oben erörterten Frage nach dem Fortschritt im Erkennen und moralischen Handeln identisch. Kant hätte in diesem geplanten Werk nicht nur eine Philosophie des Fortschritts verfassen, sondern gleichzeitig auch zeigen müssen, wie Philosophie dem Fortschritt dienen kann.

In den grundlegenden Schriften hat Kant die Arbeitsweise der Vernunft auf prinzipieller Ebene dargelegt. Er hat gleichsam die Prinzipien für den Gebrauch der Vernunft verfasst, aber er hat dabei noch nicht erwähnt, wie Vernunft zur Lösung alltäglicher Probleme eingesetzt werden kann. Ich weiß zwar nach der Lektüre der "Grundlegung..." und der "Kritik der praktischen Vernunft", dass ich mich als Handelnder letztlich nicht nach meinen Bedürfnissen und Gefühlen richten darf, sondern die Maximen auf ihre Verallgemeinerungsfähigkeit hin prüfen muss, aber was mache ich, wenn keine der vorliegenden Maximen den Generalisierbarkeitstest voll besteht? Wie überbrücke ich die Kluft zwischen Sollen und Können, zwi-

schen Maximen und Handlungen? Wie kann ich in konkreten Situationen vernünftig urteilen und handeln? - Im Prinzip weiß ich zwar, was zu tun - vor allem -, was nicht zu tun ist, aber im alltäglichen Handeln kann ich, da ich immer nur über unzureichende Informationen verfüge und unter permanentem Zeitdruck stehe, das Generalisierungsprinzip nicht einhalten. Die grundlegenden Schriften bieten keine Entscheidungshilfe für konkrete Entscheidungskonflikte des Alltags. Auf diese Art von stückweiser und kleinschrittiger Umsetzung kommt es aber an, um das Handeln des einzelnen und damit die Gesellschaft als Ganzes mehr und mehr von der Vernunft durchdringen zu lassen. Kants bisherige Arbeit gleicht der eines Architekten, der in grundlegender Weise eine ideale Verfassung für eine Organisation entworfen hat und hier zu überzeugenden Ergebnissen gekommen ist, aber nun vor der Frage steht, wie die Menschen, die in dieser Organisation arbeiten, mehr und mehr nach diesem neuen Entwurf handeln können. Bildlich gesprochen fehlen die "Übergangsvorschriften" oder "Durchführungsverordnungen".

Versucht man, die konstitutiven Momente des Übergangsproblems zu kennzeichnen, so lassen sich drei Punkte unterscheiden: a) die Diskrepanz zwischen a priori gültigen Regeln der Vernunft und der Wirklichkeit; b) das Interesse an einer fortschreitenden und kontinuierlichen Annäherung dessen, was wirklich ist, an solche Regeln, die Gültigkeit beanspruchen können; und c) die Lösung des Übergangsproblems durch ein vermittelndes Drittes - das Brückenprinzip.

Der folgende Interpretationsansatz erhebt lediglich den Anspruch einer plausiblen Hypothese. Es kann hier nicht meine Aufgabe sein, wie schon mehrfach gesagt wurde, eine systematische Kant-Exegese durchzuführen und diese Hypothese auf ihre Haltbarkeit hin zu prüfen. Ich kann hier nur auf zwei Punkte hinweisen, die diese Deutung stützen: Kant hat zum einen nach Abschluss seines kritischen Werkes selbst auf einen Mangel aufmerksam gemacht. Dieser Mangel ist zum anderen genau an der Stelle zu lokalisieren, an der es um die Umsetzung der grundlegenden Gedanken geht. Das Kantische Problem des Übergangs könnte also genau das Anwendungsproblem sein, das ich bei der Prüfung von Maximen festgestellt und zu dessen Lösung ich das Konzept der optimalen Annäherung und der Intensität der Prüfung entwickelt habe. (Dadurch sollte die Anwendung der grundlegenden Gedanken in alltäglichen Entscheidungssituationen möglich werden. Die Lücke, die zwischen der Maxime, die ich befolgen soll, und der Regel, nach der ich handeln kann, besteht, kann so geschlossen werden.) Ich vermute, dass Kant die Überwindung dieser Diskrepanz zwischen Sollen und Können unter dem Übergangsproblem verstanden hat.

Das Übergangsproblem von der Metaphysik zur Physik besteht - wenn diese Hypothese zutrifft - darin, wie das Erfahrungswissen über die Natur ständig verbessert werden kann. Beim Übergang von der Metaphysik der Sitten zu den Sitten geht es darum, dass und wie im Sinne des obersten moralischen Grundsatzes das alltägliche Handeln der Menschen sowohl in juridischer wie in ethischer Hinsicht zu verbessern ist. Beide Übergangsprobleme (von der Metaphysik zur Physik; von der Metaphysik der Sitten zu den Sitten) möchte ich im folgenden jeweils an einem Argumentationsstrang, deren es im Opus postumum eine Fülle gibt, nachzeichnen und untersuchen, inwieweit die Hypothese sich bestätigen lässt.

Das Übergangsproblem in theoretischer Hinsicht

In der begrifflichen Unterscheidung zwischen Metaphysik und Physik kommt die Spannung zwischen den Normen der reinen (theoretischen) Ver-

nunft und dem in der Physik (Prototyp der Naturwissenschaft) erreichten Stand an Aussagen über die Wirklichkeit zum Ausdruck. "Die Naturwissenschaft (*scientia naturalis*), welche, wenn sie nach Vernunftprinzipien geordnet worden, eben dieser Form halber *philosophia naturalis* genannt wird, teilt sich in die reine aus Begriffen a priori hervorgehende und die angewandte Naturlehre, deren einer den Titel *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* führt, der andere *Physik* heißt und mit jener auch empirische Prinzipien gleich als in einem System verbindet" (O.p. XXI, S. 285). Die empirischen Erkenntnisse in der Physik sind niemals vollständig. Das Nichtwissen der Menschen ist auch hier grenzenlos. Was gestern noch als richtig angesehen werden konnte, ist heute schon überholt. Im System empirischer Wissenschaften muss daher eine ständige Verbesserung des Wissens miteingebaut sein.

"Es ist aber mit aller Empirie darum schlimm bestellt, dass die sorgfältigst zusammengesuchten Erfahrungsbegriffe dem Naturforscher niemals den Besitz eines Ganzen und die Vollständigkeit eines Systems sichern, sondern nur stoppelnd (*compitando*) zustande gebracht werden können und man immer erwarten muss, sein angemessenes System umarbeiten, gewisse Teile ausstoßen oder für andere, welche sich neuerdings als vorher noch nicht gekannte Spezies ankündigen dürften, Platz lassen zu müssen" (ebd., S. 285; vgl. S. 360, 505, 525, 615).

Das Problem des Übergangs in der Erfahrungswissenschaft besteht also darin, die *Metaphysik* (die reinen Grundsätze der Erkenntnis und Erfahrung) mit der *Physik* (dem bestehenden naturwissenschaftlichen Lehrsystem) so zu verbinden, dass ein kontinuierlicher und systematischer - also kein zufälliger oder sprunghafter - Erkenntnisfortschritt in der Wissenschaft möglich wird. "Es ist also in einem System der Naturwissenschaft nicht zu vermeiden, dass darin nicht ein Sprung (*saltus*) vorgehe, wenn nicht auf einen Mittelbegriff (nicht den logischen im *Syllogism*, der bloß die Form des Schließens angeht, sondern den realen, welcher der Vernunft ein Objekt darbietet) Bedacht genommen wird, welcher einerseits an einen Begriff des Objekts a priori, andererseits an die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung, in der dieser Begriff realisiert werden kann, geknüpft ist; denn alsdann allein dient ein solcher Begriff zum Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur *Physik*, der alsdann kein Sprung ist" (ebd., S. 285).

Der Mittelbegriff, der diesen Übergang leisten kann, muss ein Begriff der *Materie* sein, in dem die bewegenden Kräfte der Natur berücksichtigt werden (vgl. ebd., S. 289.) *Physik* ist das Lehrsystem der bewegenden Kräfte der *Materie*. Im Prozess des Übergangs wird das empirische Lehrsystem den Erkenntnisnormen der *Metaphysik* angenähert. "Der Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen zur *Physik* als einem System aller empirischen Erkenntnis der bewegenden Kräfte der *Materie*, welches darum aber kein empirisches System ist, weil ein solcher Begriff einen Widerspruch in sich enthält, geschieht also durch den Begriff des Ganzen der Verhältnisse der bewegenden Kräfte der *Materie* untereinander nach Gesetzen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt von ihrer Quantität, Qualität, Relation und Modalität, so wie sich die Phänomene jener anschaulichen Verhältnisse zueinander denken und a priori vollständig klassifizieren lassen" (O.p. XXII, S. 310; vgl. S.3171, 319,398).

Diese Lehre von den bewegenden Kräften der Natur muss kontinuierlich an die Wirklichkeit angepasst werden, um so den empirischen Gehalt der Aussagen zu steigern. Der Begriff des Systems ist das regulative Prinzip, nach dem die vielfältigen Erfahrungen zu einem Ganzen vereinigt werden. Die Überführung eines Aussagensystems *SI* - heute würde man von *Theorie*

sprechen - in ein anderes S2, das die Erfahrungsdaten einheitlicher und widerspruchsfreier zu vereinigen mag, ist das Problem des Übergangs. "Das konstitutive Prinzip des Systems der empirisch gegebenen bewegenden Kräfte der Materie ist aber dieser Übergang - wo diese nicht fragmentarisch aufgesucht (denn das gibt kein Ganzes nach Prinzipien) sondern als in einem System enthalten betrachtet werden" (O.p. XXII, S. 178; vgl. S. 306, 378f, 393f). Mit Übergang bezeichnet Kant das Prinzip der Vervollständigung unseres Wissens über die empirisch erfahrbare Welt. "Der Übergang ist das Prinzip a priori der Naturforschung zur Vollständigkeit der Erfahrung in einem systematischen Ganzen des Elementarsystems" (O.p. XXII, S. 294; vgl. S. 381 ff).

Die wenigen Zitate mögen ausreichend sein, um deutlich zu machen, dass Kant mit dem Konzept des Übergangs genau jene Lücke zu schließen gedenkt, die darin besteht, dass wir Menschen zwar eine Idee davon haben, wie Erfahrungswissenschaft zu gestalten ist (in der Metaphysik), aber nur über begrenzte Möglichkeiten verfügen, Erfahrungen zu machen und ein entsprechendes Lehrsystem (prototypisch für alle Naturwissenschaften wird Physik genannt) aufzubauen. Übergang heißt bei Kant Sicherung des kontinuierlichen Fortschritts in der naturwissenschaftlichen Erkenntnis. Die Aussage, dass Erkenntnisfortschritt sich im Wechselspiel von modus ponens und modus tollens vollzieht und von der Intensität der Prüfung kühner Theorien abhängig ist, wird bei Kant zwar nicht explizit vertreten; aber dass sie der Sache nach vorhanden ist, liegt auf der Hand.

Im Anschluss an diese Idee vom Erkenntnisfortschritt ließe sich - den Bezug zur Feuerbach-These wieder aufnehmend - der naturphilosophische Teil wie folgt formulieren: 'Die Naturphilosophen haben nur verschiedene Erklärungen der Welt gegeben, es kommt darauf an, diese kontinuierlich zu verbessern'. Hätte Kant nicht nur danach gefragt, wie der Übergang in der Vernunft möglich ist, sondern auch, wodurch er in der Wirklichkeit behindert bzw. gefördert werden kann, wäre er auf die soziale Bedingtheit von (Natur-)Wissenschaften gestoßen und er hätte auch dem Einfluss sozialer Faktoren auf den Erkenntnisprozess nachgehen müssen.

Das Übergangsproblem in praktischer Hinsicht

Vom Umfang her beschäftigt sich Kant im Opus postumum sehr viel intensiver mit dem Problem des Erkenntnisfortschrittes als mit dem eines Fortschritts in den Sitten. Einige wenige Zitate mögen ausreichen, um auch hier das Verständnis vom Übergang zu verdeutlichen.

Die Grundlegung der Moralität im Menschen und im Menschengeschlecht bedarf, so betont Kant hier weiterhin, keiner weiteren Vervollkommnung. Der moralische Grundsatz (der kategorische Imperativ) steht als Faktum der Vernunft (vgl. XXI, S. 21, 25f, 36) als "Ausspruch eines Vernunft-" Prinzips über sich selbst" (XXII, S. 120; vgl. S. 126f) a priori fest. Das tatsächliche Handeln der Menschen - deren Sitten und Gesetze - hingegen entspricht nicht voll diesem Grundsatz. Diese Diskrepanz zwischen Moralität und Sittlichkeit ist das Problem des Übergangs in praktischer Hinsicht. "Das beständige Fortschreiten des menschlichen Geschlechts zum Besseren würde eine Wirkung sein, die größer wäre als ihre Ursache, wenn man nicht annähme, dass die völlige Zweckmäßigkeit seiner Bestimmung in diesem Geschlechte als eine Einheit schon enthalten sei und das Fortschreiten in der Zeit nur die perfectio phaenomenon wäre, die perfectio noumenon würde diese ob zwar beschränkte Vollkommenheit schon a priori in sich enthalten und das künftige ewige Leben des Menschen würde schon in der Naturanlage wie in einem Keim verborgen liegen" (XXI, S. 345).

"Welchen Ertrag wird der Fortschritt zum Besseren abwerfen? Nicht ein immer wachsendes Quantum der Moralität in der Gesinnung sondern Vermehrung der Produkte ihrer Legalität in pflichtmäßigen Handlungen durch welche Triebfedern sie auch veranlasst sein mögen; d.i. in den guten Taten der Menschen, die immer zahlreicher und besser ausfallen werden, also in den Phänomenen der sittlichen Beschaffenheit des Menschengeschlechts wird der Ertrag (das Resultat) der Bearbeitung desselben zum Besseren allein Gesetz werden können" (O.p. XXII, S. 619).

Die Anwendung und Umsetzung der moralischen Grundsätze im alltäglichen Handeln - nicht aber deren Grundlegung - ist das Problem des moralischen Fortschritts, d.i. das Übergangsproblem in praktischer Hinsicht. So lässt sich z.B. an der Rechtslehre zeigen, dass die Wirklichkeit der Gesetzgebung und der Rechtsprechung, wie sie sich z.B. in Untersuchungen einer empirischen Rechts- und Staatswissenschaft niederschlagen würde, in erheblichem Maße von den Grundsätzen der reinen Rechtslehre (vgl. Metaphysik der Sitten: metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre) abweicht. Die Annäherung der Gesetzeswirklichkeit an die Grundsätze des Rechts macht den Fortschritt in moralischer Hinsicht aus, nicht aber die effektivere und perfektere Verwaltung und Handhabung der Rechtsvorschriften zu beliebigen Zwecken. "Reine und statuarische Rechtslehre sind von einander wie das Rationale vom Empirischen unterschieden. Weil aber die letztere ohne die erstere ein bloß mechanisches Machwerk, was eigentlich kein objektives (aus Vernunftgesetzen stammendes) sondern ein bloß subjektives (von der Willkür der oberen Macht ausgehendes), mithin an sich gar kein Recht sein würde, so ist noch ein besonderer zwischen beiden einzuschiebender und den Zusammenhang derselben vermittelnder Teil der Rechtslehre überhaupt nötig als ein Übergang von der reinen Rechtslehre zu einer statuarischen überhaupt" (O.p. XXI, S. 178).

Der von Kant geforderte Übergang von der reinen zur statuarischen Rechtslehre kommt genau dadurch zustande, dass die Veränderung der statuarischen Regeln unter moralischen Gesichtspunkten vorgenommen wird und dass genau dadurch eine Annäherung zwischen Idee und Wirklichkeit stattfindet. Allgemein gesprochen: Je intensiver die Handelnden die Veränderungen ihrer Handlungsweisen unter dem moralischen Gesichtspunkt kontrollieren, desto eher können ihre Handlungen (relative) Gültigkeit beanspruchen, desto eher kommt moralischer Fortschritt in den Sitten zustande und desto eher setzt sich Vernunft in der Wirklichkeit durch. "Vernunft ist nur ein mittelbar urteilender Verstand. Denn die Regel und die Subsumtion unter der Regel (der Kasus derselben), nämlich die Folgerung tut nichts Mehreres hinzu sondern ist der Schluss oder die Folgerung, die nur als solche genannt wird. Die Formel vermehrt nicht den Inhalt" (O.p. XXI, S. 12).

Vernunft lässt sich - so gesehen - nicht auf den Begriff bringen (begreifen); die Handelnden können sie nur durch verantwortliche Benutzung des Verstandes in ihren Handlungen zum Ausdruck bringen, d.h. externalisieren und objektivieren. Dies setzt Selbst-Denken, Ander-Stelle-jedes-anderen-Denken und Jederzeit-mit-sich-einstimmig-Denken voraus. Wer hingegen die Maßstäbe der Veränderung aus der Wirklichkeit entlehnt, liefert Recht und Moral der Wirklichkeit aus. Der Regelkreis der Unvernunft würde sich mehr und mehr etablieren. Von Kantischer Moralphilosophie aus gesehen müßte die 11. These gegen Feuerbach wie folgt formuliert werden: 'Die Sozialphilosophen haben soziales Handeln nur verschieden interpretiert, es kommt darauf an, es kontinuierlich zum Besseren hin zu verändern'.

Ausgehend von dem im Übergangsproblem thematisierten Verhältnis von

Vernunft und Wirklichkeit sei abschließend ein weiterführender Gedanke skizziert. Hätte Kant mit seiner Frage, wie der praktische Übergang, der moralische Fortschritt möglich ist, nicht nur den vernünftigen Gebrauch der Vernunft thematisiert - diese Sichtweise führt zum Aufklärungskonzept und zur "Kultur des Verstandes und des Geistes" (O. p. XXII, S. 623) -, sondern auch wissen wollen, wodurch der Fortschritt in der Wirklichkeit behindert oder beschleunigt werden kann, wäre er auf die sozialen (politischen und ökonomischen) Voraussetzungen für die Realisation selbständigen Denkens und Handelns gestoßen. Vielleicht hätte er dann nicht mehr nur - die Wirklichkeit richtig wiedergebend - konstatiert, dass nur dem ökonomisch Selbständigen die aktive Staatsbürgerschaft zuzusprechen sei; vielleicht hätte er dann auch hier nach den Übergangsmöglichkeiten gefragt. Der Kritik der Vernunft hätte dann eine Kritik der sozialen Wirklichkeit folgen müssen.

5. 4 Gründe für das Missverständnis der praktischen Philosophie Kants

5. 4.1. Standpunkt und Rezeption

T.W. Adorno und E. Topitsch - wichtige Repräsentanten der beiden Konfliktparteien des Positivismusstreits in der deutschen Soziologie - haben sich intensiv mit Kants praktischer Philosophie auseinander gesetzt. Beide Autoren lehnen Kants Begründungsvorschlag ab. T.W. Adornos Urteil lautet: "Trotz der Auflösung der dritten Antinomie bleibt die Kantische Moralphilosophie antinomisch: sie vermag, gemäß der Gesamtkonzeption, den Begriff der Freiheit einzig als Unterdrückung vorzustellen. Sämtliche Konkretisierungen der Moral tragen bei Kant repressive Züge" (T.W. Adorno 1980, S. 253). "Die Nötigung, die laut Kant vom kategorischen Imperativ ausgeht, widerspricht der Freiheit, die in ihm als ihrer obersten Bestimmung sich zusammenfassen soll. Nicht zuletzt darum wird der aller Empirie entäußerte Imperativ als ein keiner Prüfung durch die Vernunft bedürftiges 'Faktum' vorgeführt, trotz des Chorismos zwischen Faktizität und Idee" (ebd., S. 258).

E. Topitsch weist darauf hin, "dass... die Kantische Form des 'sittlichen Vernunftgesetzes' eine Leerformel darstellt, aus welcher man keine ethischen Folgerungen abzuleiten, der man jedoch praktisch beliebige Wert- und Normgehalte zu unterlegen vermag. Wenn Kant selbst seinen Imperativ anzuwenden versucht, erfüllt er diese Formel (in ihren verschiedenen Varianten) mit den moralischen Überzeugungen seiner Zeit, wobei eudaimonistische Erwägungen eine größere Rolle spielen, als man nach der rigoristischen Absage erwarten würde, die er dem Glückseligkeitsprinzip in der Ethik erteilt hat" (E. Topitsch 1975, S. 101). E. Topitsch hält den Kantischen Begründungsversuch wegen seines Leerformelcharakters für nicht gelungen; man könne alles und nichts damit rechtfertigen. T.W. Adorno vertritt hingegen die Auffassung, der rigorose Verpflichtungscharakter der Kantischen Ethik sei mit der Freiheit jedes einzelnen nicht zu vereinbaren. Daher ist diese Begründung für ihn unannehmbar.

Die gegensätzlichen Auffassungen ließen sich weiter präzisieren. Das Ergebnis wären zwei in sich zusammenhängende Argumentationsketten, die auf eine strikte Ablehnung der Kantischen Ethik hinauslaufen. Dies wäre nicht sonderlich zufriedenstellend, da sich ohne große Mühe nachweisen

ließe, dass beide Kritiken auf Missverständnissen der Kantischen Philosophie beruhen und sich untereinander widersprechen. Außerdem haben weder T.W. Adorno noch E. Topitsch eine überzeugende Lösung des Begründungsproblems anzubieten. Wenn man also an Kants Anspruch festhalten will - dass Vernunft praktisch sein und Entscheidungskonflikte lösen kann -, dann führt es nicht zum Ziel, wenn man für Adorno oder für Topitsch Partei ergreift, sondern geradewegs in den "Positivismusstreit" hinein. Der unergiebigere Rechtsstreit der Kontrahenten ließe sich beilegen, wenn man den Gründen für die kontroversen Auffassungen und für das Missverständnis der praktischen Philosophie nachginge. Zu fragen ist also: Was ist der Grund dafür, dass T.W. Adorno und E. Topitsch von gegensätzlichen Ausgangspunkten her Kants Moralphilosophie ablehnen, dass sie Kant an entscheidenden Stellen missverstehen und dass es innerhalb beider Positionen unmöglich ist, das Begründungsproblem zu lösen.

In der Suche nach einem Grund vermag die Analyse des Zusammenhanges von Standpunkt und Rezeption - der Grundgedanke der Kopernikanischen Wende - weiterzuhelfen. T.W. Adorno und E. Topitsch lehnen Kants Moralphilosophie ab, und zwar mit Argumenten, die nicht gleichzeitig Geltung beanspruchen können: Wenn der kategorische Imperativ eine Leerformel ist, dann kann er nicht gleichzeitig wegen seines Zwangscharakters verurteilt und als mit Freiheit für unvereinbar gehalten werden. Vielleicht - so ließe sich vermuten - liegt die Ablehnung des kategorischen Imperativs nicht primär an dem Beurteilungsobjekt, das beurteilt wird, sondern am Standpunkt derer, die die Beurteilung vornehmen. Warum, so könnte man fragen, soll dieser Gedanke der standpunktbedingten Rezeptionsweise, der in der Wahrnehmungspsychologie und Vorurteilsforschung gang und gäbe ist, nicht auch auf philosophische Kontroversen übertragen und hier nutzbar gemacht werden? Die Vermutung lässt sich zu einer Hypothese präzisieren, die als Leitfaden für die Rezeption der Kantkritik dienen kann:

Die von T.W. Adorno und E. Topitsch vertretenen Auffassungen lassen sich den in der dritten Antinomie der "Kritik der reinen Vernunft" gekennzeichneten Positionen (Thesis und Antithesis) zuordnen. Adorno vertritt den Standpunkt der absoluten Freiheit; Topitsch den Standpunkt des Kausalismus. Beide Seiten verharren in ihrem Standpunkt und versuchen von hier aus, Kants Moralphilosophie auf ihre Schlüssigkeit hin zu befragen und kommen zu den skizzierten Ergebnissen: entschiedene Ablehnung mit einander widersprechenden Argumenten. Das Verharren in der vorgefassten Perspektive ist der Grund dafür, dass Kants Moralphilosophie missverstanden wird, dass die Argumente für die Ablehnung sich widersprechen und dass eine Lösung des Begründungsproblems von beiden Positionen aus nicht geleistet werden kann. Eine hinreichende Fähigkeit und Bereitschaft zum Standpunktwechsel und zum vernünftigen Gebrauch der Perspektiven muss, wenn diese Hypothese zutreffen sollte, vorausgesetzt werden, damit die typischen Missverständnisse in der Kantrezeption vermieden werden.

Daraus ergibt sich für die Rezeption der Kantkritik die Aufgabe zu untersuchen, ob die standpunktspezifische Rezeption der Kantischen Moralphilosophie in der vermuteten Art bei T.W. Adorno und bei E. Topitsch vorliegt. Es muss gezeigt werden, dass T.W. Adorno den Standpunkt der absoluten Freiheit vertritt, inwiefern sich die Eigenartigkeit seiner Kantrezeption, insbesondere die Missverständnisse bis hin zu seiner Kantkritik von diesem Standpunkt aus erklären lassen. Es muss gezeigt werden, dass E. Topitsch den Standpunkt des Kausalismus vertritt, dass die Eigen-

artigkeit seiner Kantrezeption, insbesondere die Missverständnisse und seine Kantkritik mit diesem seinem Standpunkt, von dem aus er urteilt, zusammenhängen.⁷⁴

5.4.2 Rezeption der Moralphilosophie vom Standpunkt der negativen Dialektik aus (T.W. Adorno)

Im Vorwort zur "Negativen Dialektik", in dem T.W. Adorno den Titel seines Werkes erläutert, skizziert er das Programm, das er mit der "negativen Dialektik" zu realisieren beabsichtigt. "Die Formulierung Negative Dialektik verstößt gegen die Überlieferung. Dialektik will bereits bei Platon, dass durchs Denkmittel der Negation ein Positives sich herstelle; die Figur einer Negation der Negation benannte das später prägnant. Das Buch möchte Dialektik von derlei affirmativem Wesen befreien, ohne an Bestimmtheit etwas nachzulassen" (1980, S. 9).

T.W. Adorno will keine affirmative Versöhnung durch Widersprüche hindurch, sondern Negation, d.h. Kritik an der Wirklichkeit um der Freiheit willen. Ist eine die Wirklichkeit richtig wiedergebende positive Wissenschaft das System, so versteht sich negative Dialektik als "Antisystem" (S. 10). "Dass die Negation der Negation die Positivität sei, kann nur verfechten, wer Positivität, als Allbegrifflichkeit, schon im Ausgang präsupponiert... Die Negation der Negation wäre wiederum Identität, erneute Verblendung" (ebd., S. 162).

Diese strikte Abstinenz gegenüber allen Identifikationsangeboten der Gesellschaft und gegenüber dem Suchen nach Identität meint die Kritische Theorie sich als innere Verfassung verordnen zu müssen, um nicht, wie z.B. der deutsche Idealismus oder die empirischen Einzelwissenschaften, vermarktet zu werden, wodurch sie der Unfreiheit des Systems auf subtile Weise dann doch dienen würde. "Dem Markt entgeht keine Theorie mehr: eine jede wird als mögliche unter den konkurrierenden Meinungen ausgebaut, alle zur Wahl gestellt, alle geschluckt" (ebd., S. 16).

Wer die historische Bedingtheit aller Erkenntnis wie auch das gesellschaftliche Interesse an der Verwertung dieser Erkenntnis mit reflektiert, kann Adorno zufolge nicht mehr naiv und ungebrochen über die Freiheit des Willens theoretisieren und philosophieren, sondern muss um des Interesses an Freiheit willen sich der universalen "Herrschaft des Tauschwertes" (S. 180), dem Verblendungszusammenhang durch negative Dialektik zu entziehen suchen. Dies kann nicht dadurch geschehen, "dass man über sie (die Freiheit des Willens - W.S.) als ein Seiendes oder nicht Seiendes urteilt, sondern indem man die Unmöglichkeit, sie dingfest zu machen, ebenso wie die Nötigung, sie zu denken, in ihre eigene Bestimmung hinein-nimmt" (ebd., S. 211f).

Als Alternativen zu seinem Standpunkt der negativen Dialektik sieht T.W. Adorno nur den der engherzigen und buchhalterischen Einzelwissenschaften und den des leeren und unverbindlichen Philosophierens über Freiheit. Die Freiheitspropaganda der bürgerlichen Philosophen diene letztlich nur dazu, darüber hinwegzutäuschen, dass der einzelne immer mehr und perfekter den Manipulationsversuchen der Gesellschaft ausgeliefert ist. "Suchen die Einzelwissenschaften immer mehr Gesetzmäßigkeit; werden sie dadurch, vor aller Gesinnung, zur Partei des Determinismus gedrängt, so lagern sich in der Philosophie zunehmend vorwissenschaftliche, apologetische Anschauungen von der Freiheit ab. Bei Kant bildet Antinomik, bei Hegel Dialektik der Freiheit ein wesentliches philosophi-

ches Moment; nach ihnen ward zumindest die akademische Philosophie vereidigt aufs Idol eines Höhenreichs über die Empirie. Die intelligible Freiheit der Individuen wird gepriesen, damit man die Empirischen hemmungsloser zur Verantwortung ziehen, sie mit der Aussicht auf metaphysisch gerechtfertigte Strafe besser an der Kandare halten kann. Die Allianz von Freiheitslehre und repressiver Praxis entfernt die Philosophie immer weiter von genuiner Einsicht in Freiheit und Unfreiheit der Lebendigen" (ebd., S. 214). "Die Idee der Freiheit verlor nicht zuletzt darum ihre Gewalt über die . Menschen, weil sie vorweg so abstrakt-subjektiv konzipiert war, dass die objektive gesellschaftliche Tendenz sie mühelos unter sich begraben konnte" (ebd., S. 215).

Für den Standpunkt der negativen Dialektik ist es typisch, dass die Entwicklung eines positiven Freiheitsbegriffes abgelehnt wird, da dieser zu schnell zu einem Götzen werden kann, in dessen Namen Unterdrückung und Völkermord gerechtfertigt wird. "Wird Freiheit positiv, als Gegebenes oder Unvermeidliches inmitten von Gegebenem gesetzt, so wird sie unmittelbar zum Unfreien." (ebd., S. 231).

Freiheit ist daher nur als ein Negativbegriff im Kontrast zur Wirklichkeit möglich. T.W. Adorno definiert daher "Freiheit als polemisches Gegenbild zum Leiden unterm gesellschaftlichen Zwang, Unfreiheit als dessen Ebenbild" (ebd., S. 222). "Freiheit ist einzig in bestimmter Negation zu fassen, gemäß der konkreten Gestalt von Unfreiheit" (ebd., S. 230).

Der Standpunkt der negativen Dialektik lässt sich durch drei Merkmale kennzeichnen: a) durch ein vorbehaltloses Engagement für Freiheit; b) durch die Unmöglichkeit, Freiheit positiv zu bestimmen oder als in der Wirklichkeit gegeben anzusehen; c) durch Negation des Negativen in der Wirklichkeit. Aus der Unmöglichkeit eines positiven Freiheitsbegriffes folgt die Notwendigkeit, die Unfreiheit in der Wirklichkeit zu kritisieren. Der geforderte Einsatz für Freiheit kann nur dadurch gelingen, dass Unfreiheit in der Wirklichkeit aufgedeckt und kritisiert wird, dass ein "polemisches Gegenbild zum Leiden unterm gesellschaftlichen Zwang" entwickelt wird. Dynamisch formuliert: Befreiung gelingt nur durch Kritik der Unfreiheit. Dieser Standpunkt bestimmt in entscheidendem Maße die Rezeption der Kantischen Moralphilosophie.

Im Engagement für Freiheit weiß sich T.W. Adorno mit Kant einig. Er stimmt daher Kants Auffassung zu, dass Freiheit vor dem Zugriff der Wirklichkeit zu retten sei; aus dieser Intention heraus sei z.B. die Antinomik der Vernunft bei Kant zu versehen (vgl. ebd., S. 211f, 214). Aber schon in der Darstellung der Kantischen Lösung, wie Freiheit und Moralität zu retten seien, zeigt sich, dass T.W. Adorno von einem anderen Standpunkt aus denkt als Kant. Hier stellen sich erste perspektivisch bedingte Verzerrungen ein. "Empirischen Menschen Freiheit zu verbieten, als ob ihr Wille auch in der theoretischen Philosophie, der der Natur, als frei erwiesen wäre, bedarf es Kants unmäßiger Anstrengung; denn wäre das Sittengesetz ihnen schlechthin inkommensurabel, so hätte die Moralphilosophie keinen Sinn" (ebd., S. 230).

Diese Rezeption der Kantischen Philosophie enthält in sich schon die unhaltbare Aussage, Kant wolle Menschen, insofern sie empirisch sind, Freiheit verbieten. Weil T.W. Adorno nicht im Kantischen Sinne zwischen dem Noumenalen und Phänomenalen als zwei selbständigen Perspektiven der Vernunft unterscheidet, bleibt ihm die Lösung der dritten Antinomie der "Kritik reinen Vernunft" letztlich ein Rätsel. "Gerne möchte sie (Kants Moralphilosophie - W.S.) abschütteln, dass die dritte Antinomie die beiden möglichen Antworten gleichermaßen als Grenzüberschreitungen ahndete,

endend mit einem Remis. Während Kant dem Chorismos von Seiendem und Seinsollendem in der praktischen Philosophie rigoros verkündet, ist er gleichwohl zur Vermittlung gezwungen. Seine Idee der Freiheit wird paradox: der Kausalität der Erscheinungswelt einverleibt, die ihrem Kantischen Begriff unvereinbar ist" (S. 230; vgl. S. 242 und 252).

Das mangelnde Verständnis des perspektivistischen Gebrauchs der Vernunft führt zur Einschätzung der "Kausalität durch Freiheit" als paradox und zum Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses. "Tatsächlich basiert die aporetische Konstruktion der Freiheit nicht auf dem Noumenalen sondern auf dem Phänomenalen. Dort lässt jene Gegebenheit des Sittengesetzes sich beobachten, durch welche Kant Freiheit trotz allem als ein Dasein des verbrieft glaubt. Gegebenheit indessen ist, worauf das Wort anspielt, das Gegenteil von Freiheit, nackter Zwang, ausgeübt in Raum und Zeit" (S. 252f).

Wie dicht sich T.W. Adorno an die Kantische Grundlegung annähert und sie dann doch wieder verlässt, zeigt sich in den Aussagen über das denkende und handelnde Subjekt. Kants Autonomiekonzept wird zutreffend, allerdings vorsichtig im Konjunktiv formuliert, wiedergegeben: "Frei aber sei das Subjekt, indem es die eigene Identität, den Grund seiner Gesetzmäßigkeit, setzt, Kantisch 'konstituiert'" (S. 239). Kants verzweifelter Versuch, Moralität vor Skeptizismus und Dogmatismus retten zu wollen (vgl. S. 250, 377), habe letztlich dazu geführt, dass er die Unerfüllbarkeit seiner Forderung (Vermittlung zwischen Empirie und intelligiblem Charakter) selbst nicht gesehen hat. "Kants Spekulation verstummt, wo sie einzusetzen hätte, und resigniert zu einer bloßen Beschreibung immanenter Wirkungszusammenhänge, die er, wäre er nicht überwältigt von seinem Vorsatz, schwerlich gezögert hätte, Blendwerk zu nennen: ein Empirisches erschleicht durch die Affektion, die es ausübt, überempirische Autorität" (S. 284).

Die standpunktbedingte Verzerrung in der Rezeption der Kantischen Freiheitslehre zeigt sich auch darin, dass das Faktum der Vernunft nicht als verfassungsgebender Akt gedeutet wird, sondern als psychologische Tatsache. "Die Kantische Wendung des Sittengesetzes ins Faktum zieht ihre Suggestivkraft daraus, dass er in der Sphäre der empirischen Person tatsächlich eine derartige Gegebenheit für sich anführen kann. Das ist für die wie immer auch problematische Vermittlung zwischen dem Intelligiblen und Empirischen von Vorteil. Die Phänomenologie des empirischen Bewusstseins, und gar die Psychologie, stößt auf eben jenes Gewissen, das in der Kantischen Lehre Stimme des Sittengesetzes ist" (S. 267, vgl. S. 258).

Da T.W. Adorno das Denken im Kausalschema nicht überwindet und nicht nach dem vernünftigen Gebrauch dieses Schemas fragt - dies würde zur Grundlegung der praktischen Vernunft führen -, sondern auf das Kausalschema negativ fixiert ist und von daher - zur Rettung der Freiheit - in strikter Opposition zum Kausalismus und Empirismus steht, verwundert es nicht, wenn er Kants Moralgesetz mit der empirisch bedingten Gesetzmäßigkeit gleichsetzt. Er sieht daher nicht, dass Autonomie der Schlüssel ist, um eine positive Füllung des Freiheitsbegriffes vornehmen zu können. Die strikte Trennung zwischen Legalität und Moralität kann nicht eingeordnet werden; sie gerät vom Standpunkt der negativen Dialektik aus unter Ideologieverdacht. In T.W. Adornos Ausführungen wird der Eindruck vermittelt, Kants Moralphilosophie sei - freilich gegen den Willen ihres Schöpfers - eine Ideologie, die von Legalisten und Funktionalisten zur Verherrlichung positiver Gesetze (Zustände) beliebig eingesetzt werden kann. Vor dem repressiven Charakter des transzendentalen Idealismus

meint T.W. Adorno daher warnen zu müssen. "Sämtliche Begriffe, welche in der Kritik der praktischen Vernunft, zu Ehren von Freiheit, die Kluft zwischen dem Imperativ und den Menschen ausfüllen sollen, sind repressiv: Gesetz, Nötigung, Achtung, Pflicht. Kausalität aus Freiheit korrumpiert diese in Gehorsam. Kant, wie die Idealisten nach ihm, kann Freiheit ohne Zwang nicht ertragen; ihm schon bereitet ihre unverbogene Konzeption jene Angst vor der Anarchie, die später dem bürgerlichen Bewusstsein die Liquidation seiner eigenen Freiheit empfahl" (S. 231). "Dass Freiheit sein müsse, ist die höchst iniuria des rechtsetzenden autonomen Subjekts. Der Inhalt seiner eigenen Freiheit - der Identität, die alles Nicht-identische annektiert hat - ist eins mit dem Muss, dem Gesetz, der absoluten Herrschaft. Daran entflammt das Kantische Pathos. Noch Freiheit konstruiert er als Spezialfall von Kausalität. Ihm geht es um die 'beständigen Gesetze'. Sein bürgerlich verzagter Abscheu vor Anarchie ist nicht geringer als sein bürgerlich selbstbewusster Widerwille gegen Bevormundung" (S. 248).

Kants Bemühungen um eine Grundlegung der praktischen Vernunft meint T.W. Adorno mit dem Hinweis auf das bürgerliche Streben nach (Rechts-)Sicherheit als psychologisch verständliche Erscheinung dechiffrieren zu können. Doch verwechselt er hier Gültigkeit mit Geltung. man die Kantische Moralphilosophie so missverstehen kann und so missverstanden hat, ist kein Beleg dafür, die transzendente Begründung nicht gültig ist, sondern weist eher auf den Grund für dieses Missverständnis hin: Die Kantische Begründung wird nicht verstanden, wenn das Kausalschema nicht überwunden (transzendiert) und der vernünftige Gebrauch der Perspektiven nicht geregelt wird.

Adornos Kritik der Kantischen Grundlegung gewinnt auch dadurch nicht an Überzeugungskraft, er die gesellschaftliche Funktion der missverstandenen Moralphilosophie verdeutlicht und die psychologische Erklärung ihrer Geltung um eine soziologische erweitert. "Die Doktrin von der reinen praktischen Vernunft bereitet die Rückübersetzung von Spontaneität in Kontemplation vor, die in der späteren Geschichte des Bürgertums real sich vollzog und in der politischen Apathie, einem höchst Politischen, sich vollendete" (S. 235; vgl. S. 246f). Die Frage nach der Gültigkeit eines Konzeptes kann nicht durch Verweis auf ihre Genese, auf ihre Geltung oder ihre Funktion beantwortet werden.

Freilich ist nicht zu übersehen, in Kants praktischer Philosophie Momente enthalten sind, die das Missverständnis begünstigen. Da Kant z.B. in den grundlegenden Schriften das Problem des Übergangs - die Vermittlung zwischen Empirie und intelligiblem Charakter - nicht gesehen und folglich nicht thematisiert hat, vermittelt seine Moralphilosophie den Eindruck, als sei sie für Götter und nicht für Menschen gedacht. Der weltfremd anmutende Dualismus zwischen Sollen und Sein mag das Missverständnis der Kantischen Moralphilosophie im deutschen Idealismus (Kultivierung von Innerlichkeit - Vernachlässigung der Verantwortung für die soziale Wirklichkeit), das Adorno in seiner Kantkritik offensichtlich vor Augen hat, begünstigt haben. So berechtigt die Kritik an der verzerrten Aufnahme und Wiedergabe des Originals auch sein mag, so wenig lassen sich die Mängel in der Darstellung auf das Original zurückführen. Auch "Fehler in der Optik" können gravierende Verzerrungen verursachen. Wer daher das Abbild vorschnell mit dem Urbild identifiziert, läuft Gefahr, mit der Kritik an jenem auch dieses unberechtigterweise abzulehnen. Dies scheint mir in der Kantkritik T.W. Adornos der Fall zu sein.

"Die Kritik der praktischen Vernunft bewegt sich im Verblendungszusammenhang. Ihr schon dient Geist als Surrogat der Handlung, die da nichts

sein soll als der schiere Geist. Das sabotiert die Freiheit: ihr Kantischer Träger, die Vernunft, koinzidiert mit dem reinen Gesetz. Freiheit bedürfte des bei Kant Heteronomen" (S. 236). Für das Subjekt sei es, entgegen der Kantischen Aussage, unmöglich, diesen Verblendungszusammenhang des Heteronomen durch Besinnung auf sich selbst zu überwinden. T.W. Adorno setzt daher auf Veränderung der Verhältnisse, die die Unfreiheit bedingen. Er kann jedoch nicht sagen, woher die Akteure wissen, in welche Richtung die Verhältnisse geändert werden sollen. Hätte er danach gefragt, wäre er auf den Sinn der Kantischen Grundlegung gestoßen. So bleibt er in der nur negativen Forderung nach Veränderung der Verhältnisse befangen. "Das Einzelsubjekt, das moralisch sicher sich wähnt, versagt und wird mitschuldig, weil es, eingespannt in die Ordnung, kaum etwas über die Bedingung vermag, die ans sittliche Ingenium appellieren: nach ihrer Veränderung schreien" (S. 241).

Außerdem bleibt wegen des negativen Freiheitsbegriffes bei Adorno unklar, wer Träger von Freiheit sein soll, die durch Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse zu erreichen sei. So soll einerseits die "Gesamtgesellschaft, aus der Verzweiflung ihres Zustandes heraus" (S. 262), die Freiheit gegenüber den Individuen vertreten. "Andererseits lebt im Zeitalter universaler gesellschaftlicher Unterdrückung nur in den Zügen des geschundenen oder zermalmtens Individuums von Freiheit gegen die Gesellschaft... Konkret wird Freiheit an den wechselnden Gestalten der Repression: im Widerstand gegen diese. So viel Freiheit des Willens war, wie Menschen sich befreien wollten" (S. 262).

So sehr der letzte Satz mit der Kantischen Moralphilosophie übereinstimmen mag, so wenig kann Adorno den hier vorliegenden Definitionszirkel überwinden, da er nicht positiv definieren kann, wann jemand sich befreien wollte oder will. Mit der Bezugnahme auf das Kantische Sittengesetz und die Autonomie des Willens wäre dieses Problem zu lösen. Der Standpunkt der negativen Dialektik verleitet zu einer Fixierung auf Beispiele schreienden Unrechts und eklatanter Unfreiheit, die in ihrer historischen Einmaligkeit und wegen ihrer globalen Ausmaße für verantwortliches Entscheiden im Alltag kaum praktischen Orientierungswert für jedermann haben dürften. Nimmt man den Standpunkt der negativen Dialektik ein, lässt man sich das Gesetz des Handelns allzu schnell durch die Gegner der Freiheit vorschreiben und starrt wie das Kaninchen auf die Schlange, weiß aber nicht, was zu tun ist. Am Beispiel von Adornos "neuen kategorischen Imperativs" wird dies deutlich: "Hitler hat den Menschen im Stande ihrer Unfreiheit einen neuen kategorischen Imperativ aufgezwungen: ihr Denken und Handeln so einzurichten, Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts Ähnliches geschehe" (S. 358).

5.4.3 Rezeption der Kantischen Moralphilosophie vom Standpunkt der Weltanschauungsanalyse aus (E. Topitsch)

E. Topitsch verfolgt mit seiner Sozialphilosophie primär nicht die Absicht, Freiheit zu verwirklichen, sondern er möchte möglichst genau und exakt beschreiben, was ist, und erklären, wie die soziale Wirklichkeit - dazu gehören alle primären und sekundären Objektivationen, angefangen von Äußerungen des Menschen im Alltag bis hin zu positivem Recht und philosophischen Systemen - funktioniert. Wirklichkeit lässt sich erklären, wenn empirische Daten in Variablen erfasst und zwischen diesen mit

Hilfe von Theorien Relationen aufgestellt werden, die Gesetzescharakter haben. Ein Konzept zur kausalwissenschaftlichen - man könnte auch sagen funktionalen - Analyse primärer und sekundärer Objektivationen ist die Weltanschauungsanalyse. "Die Weltanschauungsanalyse...ist ein genetisches Verfahren in systematischer Absicht. Sie soll Formen und Ziele menschlicher Weltauffassung und Selbstdeutung herausarbeiten, die zum Teil sogar auf jenes stammesgeschichtliche Erbe zurückzuführen sind, das wir mit den höheren Tieren gemeinsam haben" (E. Topitsch 1975, S. 9).

Der Weltanschauungsanalyse liegt der Gedanke zugrunde, man eine Sache nur dann richtig verstanden hat, wenn man ihr Sosein aus den verschiedenen Einflussfaktoren erklären und in diesem Sinne 'auseinander nehmen' (analysieren) und wieder 'zusammensetzen' (rekonstruieren) kann. Dieses technische Erkenntnisinteresse bestimmt die Rezeption von Weltanschauungen und damit auch die Rezeption der Kantischen Philosophie. E. Topitsch versucht daher vornehmlich, die Motive und Modelle, die Kants Denken beeinflusst haben, aufzudecken; er fragt aber nicht nach der Gültigkeit dieser Konzeption. "So soll nun der Nachweis versucht werden, auch Kant beim Aufbau seiner Moralmetaphysik eine Mehrzahl miteinander teilweise oder völlig unvereinbarer Motive und Modelle verarbeitet hat, ohne sich dessen bewusst zu sein; diese Leitvorstellungen hat er natürlich nicht selbst geschaffen, er hat sie vielmehr aus verschiedenen Überlieferungen geschöpft, in denen sie - allerdings auch nicht in reiner Form, sondern zumeist durch die Verbindung miteinander und mit anderen Gedankengängen deformiert - auftraten" (E. Topitsch 1966b, S. 299).

Weltanschauungsanalyse ist funktionale Analyse, und zwar insofern, als sie die primären Objektivationen (z.B. Sätze), insbesondere die in ihnen stattfindende Bewegung zwischen Subjekt (Substantiv) und Prädikat (Verb) als Handlungen auffasst, prädikatlogisch liest und nach der funktionalen Bedeutung dieser Sätze für den oder die Handelnden fragt. "Die kardinale Bedeutung des Handelns kommt vor allem schon darin zum Ausdruck, die beiden Grundklassen der Wörter - Substantiva und Verba - den handelnden Personen (bzw. personifizierten Dingen) und ihren Tätigkeiten entsprechen. Dadurch suggeriert bereits die Sprache eine Interpretation der Welt als eines Reiches handelnder Wesen, wobei das soziale Verhalten und die Prozesse und Produkte künstlerisch-handwerklichen Verfertigers die wichtigsten Modellvorstellungen bieten" (E. Topitsch 1975, S. 16).

Die psychischen und sozialen Funktionen der Gedankengebilde und Weltanschauungen lassen sich in einem dreidimensionalen Merkmalsraum klassifizieren. Sie können nach E. Topitsch der "Welterklärung", der "Verhaltensnormierung" und der "Weltüberwindung" dienen (vgl. S. 17). Diese drei Funktionen bzw. Absichten treten in der Regel, obwohl sie sich gegenseitig ausschließen, gleichzeitig in Weltanschauungen auf, können dort aber unterschiedlich dominant sein. Extrem typische Beispiele sind die Sprache der empirischen Wissenschaft, die Sprache des Militärs und die Sprache der Religion. Die Widersprüchlichkeit von Weltanschauungen hängt von der Intensität des Einflusses ab, den diese Absichten gleichzeitig ausüben. Je mehr eine Weltanschauung alle drei Aspekte gleichzeitig realisieren will, desto widersprüchlicher ist sie. Da nicht entscheidbar ist, welcher der drei Absichten Vorrang einzuräumen ist, können die möglichen Widersprüche nur durch Trennung der Absichten erreicht werden. Je wertfreier und je weniger hoffnungserregend z.B. eine beschreibende Darstellung von Wirklichkeit sein will, desto weniger Widersprüche treten in ihr auf. Wenn Widersprüche in einer Weltanschauung auftreten, so sind sie nach dieser Auffassung auf die Kombination von miteinander nicht verträglichen Absichten zurückzuführen (vgl. S. 102).

So sei Kants Naturphilosophie vornehmlich durch zwei Absichten gekennzeichnet: die Welt zu erklären wie auch sie zu überwinden. In der Lehre vom "Ding an sich" und ihren Widersprüchlichkeiten zeige sich beispielhaft Kants verzweifelte Bemühung, den Antagonismus von Welterklärung und Weltüberwindung beizulegen. Kants Vermittlungsstrategie sei gescheitert, da die zentrale Kategorie "jede Verwendbarkeit für die Erklärung empirischer Sachverhalte verliert" (S. 76) und eine tautologische Leerformel sei (vgl. S. 77f; 107). Ähnliche Grundwidersprüche meint E. Topitsch auch in der Moralphilosophie feststellen zu können. "War es bisher vor allem um die Spannungen zwischen Welterklärung und Weltüberwindung gegangen, so verschiebt sich nun der Schwerpunkt zu den Themen des Handelns und der Handlungsnormierung. Damit ändern sich auch die Rollen des Dinges an sich und seine Beziehungen zur 'Erscheinungswelt'. Das Ding an sich ist im Bereich der Moralphilosophie als intelligibles Ich ein handelndes und für seine Handlungen verantwortliches Wesen" (S. 82; vgl. S. 105f).

Aufschlussreich für den kausalwissenschaftlichen Rekonstruktionsversuch ist die Art, wie Kants Lehre von den zwei Standpunkten der Vernunft systemintern verarbeitet wird. E. Topitsch sieht in dieser Lehre nicht die Aufforderung zum selbständigen Gebrauch der Perspektiven, sondern verharrt ungebrochen auf seinem Standpunkt. So wird nicht erkannt, die sich ergebenden "Widersprüchlichkeiten" ihren Grund nicht im Gegenstand der Beurteilung, sondern in der eigenen Unbeweglichkeit haben. Daher wird dem Beurteilungsobjekt eine Fülle von Widersprüchen "nachgewiesen". "Dem intelligiblen Ich als moralisch handelndem Wesen müssen Bestimmungen beigelegt werden, die ihm unter den Wertgesichtspunkten der Freiheit und Vollkommenheit abgesprochen werden müssen. So ist der Bereich des Intelligiblen den Schranken von Raum, Zeit und Kausalität grundsätzlich entrückt, dennoch aber spricht Kant ganz ohne Bedenken von einer 'Tätigkeit' und von 'Handlungen' des Menschen als eines intelligiblen Wesens, ja er bezeichnet ihn als 'wirkende Ursache' und schreibt ihm eine 'Kausalität', einen 'Willen' zu. Diese Behauptungen führen zu mehrfachen Unstimmigkeiten" (S. 83).

Alle Widersprüche, die E. Topitsch im folgenden anführt, belegen aus der Sicht der Kantischen Moralphilosophie geradezu exemplarisch, welche Schwierigkeiten in der Rezeption entstehen, wenn der geforderte Standpunktwechsel nicht mitvollzogen, sondern einseitig am kausalwissenschaftlichen Erklärungsmodell als einzig legitimer Schablone festgehalten wird (Absolutismus der Wirklichkeit). Am Problem der Kausalität aus Freiheit wird die standpunktspezifische Rezeptionsart besonders deutlich. "Hier tritt eine prinzipielle Schwierigkeit der Kantischen Konstruktion nochmals ganz deutlich hervor. Einerseits soll durch die transzendentalphilosophische Verlegung der Anschauungsformen und Kategorien auf die Subjektseite der Mensch als intelligibles Wesen jeder Bestimmung durch den dergestalt auf die raum-zeitliche 'Erscheinungswelt' beschränkten Kausalmechanismus entzogen werden, andererseits soll aber das intelligible Ich als handelndes Subjekt kausal in eben diese Erscheinungswelt hineinwirken können, doch ein derartiger Vorgang widerspricht der Beschränkung der Anschauungsformen und Kategorien auf die empirische Wirklichkeit. So bleibt nur die paradoxe und im Rahmen der Transzendentalphilosophie nicht begründbare Annahme übrig, die 'Handlungen' des intelligiblen Ich in einer Art von 'zeitloser Zeit' und auf dem Wege einer 'nicht-kausalen Kausalität' erfolgen" (S. 97).

Wäre E. Topitsch an dieser Stelle mit Kant auf die Idee gekommen, aus dem Denken im Kausalschema herauszutreten und über die Bedingungen einer

sinnvollen Verwendung des Kausalschemas nachzudenken, würde er den Sinn synthetisch-praktischer Sätze a priori (Verfassung der Vernunft) erkennen und könnte die prinzipiellen Schwierigkeiten als Scheinprobleme zurückweisen. So bleibt ihm wegen des Festhaltens am Kausalschema der Sinn des kategorischen Imperativs als Grundgesetz der praktischen Vernunft verschlossen und nur der Ausweg übrig, auf den "archaischen Hintergrund dieser Gedanken" (S. 99) zu verweisen und das moralische Grundgesetz als Leerformel einzustufen. "Auch in dieser stark rationalisierten und modifizierten Gestalt ist das 'universale Weltgesetz' geblieben, was es bereits als ägyptische Ma-at, als indo-arische Rita und als stoischer Nomos und Logos gewesen war: eine leere Formel, die mit praktisch beliebigen normativen (moralischen oder politischen) Inhalten erfüllt werden kann" (S. 99).

Der auch hier wie in der Kritik der Naturphilosophie erhobene Vorwurf von E. Topitsch, der Kantische Vermittlungsversuch sei eine tautologische Leerformel, ergibt sich aus der Unbeweglichkeit der eigenen Auffassung. "Der kategorische Imperativ erweist sich wie seine älteren Verwandten als leere Formel, die mit den verschiedensten jeweils schon vorausgesetzten moralischen Inhalten erfüllt werden kann. Damit teilt er aber an entscheidenden Punkten die Mängel jenes allgemeinen Kausalgesetzes, das nach Kants Meinung den obersten Satz aller besonderen Gesetze über das Dasein und die Verknüpfung der Sinnendinge bilden sollte, tatsächlich jedoch... eine infolge ihrer Vagheit kaum wissenschaftlich diskutierbare These oder sogar eine tautologische Leerformel darstellt" (S. 107).

Der Eindruck der Vagheit, Unwissenschaftlichkeit und Leerformelhaftigkeit des kategorischen Imperativs ergibt sich für E. Topitsch daraus, er von der Lösung des Entscheidungsproblems verlangt, sie müsse - wenn sie überzeugend sein soll - auf erfahrungswissenschaftlicher Basis erfolgen und mit Hilfe von Deduktion zu allgemein verbindlichen Einzelentscheidungen führen. Da diese Forderungen des Kausalismus jedoch nicht erfüllt werden können, hält er seine Kritik an der Kantischen Moralphilosophie für berechtigt und die Grundlegung für unlösbar. E. Topitsch sieht dabei nicht, Kant das Begründungsproblem der praktischen Vernunft ganz anders - nämlich unabhängig vom Kausalschema - definiert und die Moralität niemals als empirische Tatsache begreift und niemals empirischen Wissenschaften überantwortet; denn die empirische Bedingtheit wäre der Tod jeder Moral.

Die im Leerformelvorwurf erkennbare Anforderung des Kausalismus an eine Lösung des Begründungsproblems ist ein Widerspruch in sich: Eine für alle verbindliche und präzise Deduktion von Einzelentscheidungen aus einer übergeordneten Norm ist mit der Freiheit des einzelnen unvereinbar. Der kategorische Imperativ wird immer dann als Leerformel interpretiert, wenn man aus ihm Rezepturen für das Handeln ableiten will und nicht sieht, er "nur" den Einsatz des Kausalschemas praktisch kontrollieren soll. E. Topitsch verlangt, da er im Denkschema des Kausalismus verharrt, zu viel von einer Grundlegung des praktischen Handelns. T.W. Adorno verlangt, da er das Denken im Kausalschema - die Selbstinstrumentalisierung der Vernunft - global ablehnt, zu wenig.

Die grundsätzlich negative Einstellung zur Wirklichkeit und zu den Wirklichkeitswissenschaften wie auch die Fixierung auf Leiderfahrung bieten keine hinreichende Basis für praktische Entscheidungen und verantwortliches Handeln, die die Hoffnung rechtfertigen, die kritisierte soziale Wirklichkeit ließe sich - wenn auch nur stückweise - durch eigenes Handeln zum Besseren verändern. Würde jedoch ein Vertreter der nega-

tiven Dialektik oder der Kritischen Theorie erkennen, Kritik an der Wirklichkeit, wenn sie konstruktiv sein soll, begründet sein muss und daher einen apriorischen Maßstab zur Beurteilung von Handlungsalternativen voraussetzt, wozu der negative Freiheitsbegriff ungeeignet ist, so wird er sich um einen positiven Freiheitsbegriff bemühen müssen und von hier aus vielleicht zu einem neuen Verständnis dessen, was Kant mit Moralgesetz, Autonomie, Faktum der Vernunft, kategorischem Imperativ, synthetisch-praktischen Sätzen a priori und mit dem Begriff des Guten hat sagen wollen, gelangen.

Vom Standpunkt des kritischen Rationalisten aus scheint mir eine andere Stelle für den Übergang und damit für ein neues Verständnis der Kantischen Moralphilosophie geeignet zu sein. Ausgehend vom Konzept der Stückwerktechnologie und unter Berücksichtigung der Folgen und Nebenfolgen technisch-wissenschaftlicher Innovationen wird der kritische Rationalist mehr und mehr nach der Verantwortbarkeit, d.h. der moralischen Berechtigung der Veränderung von Wirklichkeit fragen (müssen). Er wird dann erkennen, die Antwort ihrerseits nicht wieder in der Effizienzlogik entwickelt werden kann (s. Widerspruch des Epimenides, Lügnerdilemma). Das Nachdenken über die verantwortbare Anwendung des Kausalschemas (der Effizienzlogik) würde dann zu dem vom transzendentalen Idealismus geforderten Übergang führen, wenn nicht mehr dem Streben nach Effizienz, sondern dem nach Freiheit und Autonomie Vorrang eingeräumt und der kategorische Imperativ als oberster Grundsatz zur Lösung des Bezugsproblems angesehen würde.

¹ Zur Rezeption des Positivismusstreits in der deutschen Erziehungswissenschaft vgl. den informativen Sammelband von W. Bütemeyer und B. Möller (1979), außerdem J. Ruhloff (1979, Kap. II u. III), D. Benner (1978, S. 135-194 u. S. 273-318), zu partiellen Aspekten vgl. L. Rössner (1974 und 1977) und T. Feuerstein (1973).

² Das Schema des praktischen Syllogismus wird schon in der aristotelischen Lehre des praktischen Schließens erwähnt. Aristoteles geht dort bezeichnenderweise davon aus, daß der Obersatz - die Formulierung des Zwecks - gegeben sein müsse, um praktische Konsequenzen ziehen zu können. "... beim Handeln ist der Zweck das Prinzip, wie bei der Mathematik die ersten Hypothesen. Nun sind aber weder hier noch dort die Prinzipien lehrbar, sondern der Besitz rechter Ansichten über das Prinzip ist eine naturgegebene oder durch Gewöhnung erworbene Tugend." (Nikomachische Ethik 1151a15, vgl. 1140b16; in der hier zitierten, von O. Gigon herausgegebenen Ausgabe S. 218 und 186)

Nur wenn man z.B. so sicher wie ein Arzt davon ausgehen kann, daß die Heilung der Krankheit das unzweifelbare und unbefragte Ziel des Handelns ist, läßt sich nach geeigneten Mitteln suchen. Aus den Handlungen "guter" Ärzte - der Praxis - läßt sich dann - in prädikatlogischer Lesart kann man ergänzend sagen - eine Lehre ärztlicher Kunst - die Theorie - entwickeln. Zutreffend merkt R. Bubner an: "Man versteht den praktischen Syllogismus nur, wenn man im Blick behält, daß die Skizzen praktischen Schließens die Handlungen strukturell voraussetzen. Handeln wird also nicht durch--Syllogismus geboren oder kraft logischer Notwendigkeit erzeugt ... Der Ausgangspunkt ist daher kein Wissen oder Wollen oder Sollen, aus dem ein logisches Verfahren rätselhafterweise einen wirklichen Akt herauszaubert. Die fraglichen Syllogismen stehen bereits unter der Bedingung praktischer Aktivität und demonstrieren die Leistung der Vernunft als eindeutig und folgerichtig. Geht man von der im Schließen vorausgesetzten Handlung aus, dann erscheint die praxisleitende und -motivierende Zwecksetzung als obere Prämisse, aus der, wenn man Vernunft richtig einsetzt, die Tat mit der Schlüssigkeit logischer Konsequenzen fließt." (1976, S. 246) Wird die Vernünftigkeit des Zwecks als gegeben vorausgesetzt (s. Erfolgslogik), kann sich die Vernunft auf die Zweckmäßigkeit der Mittel konzentrieren.

³ R. Bubners Kritik der aristotelischen Denkweise gleicht in diesem Punkt meiner Kritik der funktionalen Logik in Kapitel 3: 'Man muß sich an diejenigen halten, die bereits klug handeln (). Die letzte Auskunft der Ethik lautet trocken: - wie es sich gehört. Offenbar ist damit jedoch zirkelhaft der Maßstab schon vorausgesetzt, nach dem gesucht wird. Mit der Einbettung praktischer Vernunft in Tätigkeit und der Qualifikation des Vernunftgemäßen durch paradigmatische Verweise hängt ein weiteres Skandalon der aristotelischen Ethik zusammen. Aristoteles erweckt den Eindruck, als beträfe Vernunftanstrengung genau genommen nur die rationale Mittelwahl während die Zwecke in der historischen Realität der Polis immer schon gesetzt sind. Vernünftige Überlegung betrifft den Weg zum Ziel, das Ziel hat man jeweils schon vorgegeben. Ob freilich in der Zielsetzung Vernunft waltet, darüber hat längst die ethische Einstellung des Handelnden entschieden, von der auszugehen ist. Zielabwägung und Präferenzen bei Zielkonflikten scheinen keine Aufgaben der praktischen Vernunft darzustellen.' (R. Bubner, 1976, S. 239)

Macht man wie die Sophisten diese impliziten und zugleich problematischen Voraussetzungen der Logik des Handelns zum Gegenstand kritischer Reflexion, gerät man in einen unendlichen Begründungsregreß; Ethik wird bodenlos. Aristoteles hat diese Konsequenzen gesehen. Für ihn war daher die sophistische Position unannehmbar. Da er auf die Begründung nicht verzichten wollte, entschied er sich, so würde man in heutiger Terminologie sagen, für die dogmatische Lösung des Begründungsproblems: Die vorgegebene Ordnung der Polis (das System), nicht aber die Individuen und ihre partiellen Interessen dienten ihm als letzte Bezugsgröße für die Begründung des Handelns, - durchaus vergleichbar mit der "Lösung" des Begründungsproblems in der funktionalen Systemtheorie.

⁴ Der Konkurrenzdruck ist in der Wirtschaft am stärksten. Außerdem ist der Bereich der theoretisch möglichen Zweck-Mittel-Beziehungen nur durch den gesetzlichen Rahmen und die dann tatsächlich stattfindenden staatlichen Überwachungs- und Sanktionsmaßnahmen eingegrenzt. Es wird produziert und externalisiert, was der Markt und die Umwelt hergibt und was der Staat nicht ahndet. Die wichtigen Allgemeininteressen wie Reinhaltung des Wassers, des Bodens und der Luft kommen in diesem Konkurrenzkampf häufig zu kurz (vgl. H. Lenk, 1972, S. 70) - Zu erwähnen ist, daß im militärischen Bereich das Schema eines Führungsbefehls der deutschen Wehrmacht bzw. der Bundeswehr - bestehend aus den fünf Gliederungspunkten "Lage, Auftrag, Durchführung, Versorgung und Personal, Führung und Fernmeldewesen" (nach STANAG Nr. 2014) - die wichtigsten Bezugsgrößen erfolgsorientierten Handelns ebenfalls enthält.

⁵ Dieser circulus vitiosus und diese Brüchigkeit des Begründungsverfahrens muß Aristoteles vor Augen

gestanden haben, als er sich mit den sophistischen Argumentationen auseinandersetzte und diese entschieden ablehnte. Seine Parteinahme für die dogmatische Lösung des Begründungsproblems dürfte aber auch der Grund sein, diese Vermutung sei hier nur angedeutet, warum Aristoteles die sokratische Lösung des Begründungsproblems praktischen Handelns mißverstanden und abgelehnt hat. Aristoteles erkannt sehr klar, daß praktische Probleme nicht theoretisch lösbar sind. Für ihn stand in den Worten R. Bubners fest: "Der intellektualistische Ursprung von Handeln aus Wissen muß also verworfen werden." (1976, S. 247)

Gegen diese These ist nichts einzuwenden, nur trifft sie auf Sokrates nicht zu. Sokrates hat nicht - wie einige Sophisten - durch Erkenntnis dessen, was ist, das, was sein soll, begründen wollen. Sokrates hat, wie ihm häufig unterstellt wird, nicht den Versuch unternommen, praktische Probleme theoretisch-technisch zu lösen.

⁶ Nur von wenigen Denkern, so K.R. Popper, sei die Unsicherheit der Erkenntnisgrundlage so stark empfunden worden wie von Jakob F. Fries: "Will man Sätze der Wissenschaft nicht dogmatisch einführen, so muß man sie begründen. Verlangt man eine logische Begründung, so kann man Sätze immer nur auf Sätze zurückführen: die Forderung nach logischer Begründung (das 'Vorurteil des Beweises', sagt Fries) führt zum unendlichen Regreß." (K.R. Popper, 1969a, S. 60) Die Suche nach einem zureichenden Grund führt in der Auffassung von H. Albert in das "Münchhausen-Trilemma" (vgl. ders., 1975, S. 11ff; s. auch unten Abschnitt 5.2.2) und müsse daher aufgegeben werden.

⁷ Das "Paradox der Freiheit" oder die Lügner-Antinomie, in die sich die funktionale Systemtheorie verstrickt (vgl. Kapitel 3.3), hat auch K. R. Popper offensichtlich sehr stark beschäftigt. (Vgl. ders., 1980a, S. 360f; 1980b, S. 421, S. 453-457) Eine überzeugende Lösung hat er jedoch nicht gefunden. Zur Kritik an M. Webers Wertfreiheitspostulat s. auch H. Albert (1971a u. 1975, S. 62ff, S. 69ff u. S. 72ff).

⁸ Zu Poppers Korrespondenztheorie der Wahrheit vgl. ders., 1973a ,S. 17-60, S. 71ff. Die Besonderheit und Problematik seiner Auffassung (des Fallibilismus) kommt in folgendem Zitat zum Ausdruck: "Durch die Falsifikation unserer Annahmen bekommen wir tatsächlich Kontakt mit der 'Wirklichkeit'. Die Widerlegung unserer Irrtümer ist die 'positive' Erfahrung, die wir aus der Wirklichkeit gewinnen." (S. 389) Aber wann haben wir Kontakt mit der Wirklichkeit? - Der hier erkennbare positivistische Rest im Fallibilismus ließe sich überwinden, wenn die Widerlegung von Annahmen nicht primär vom "tatsächlichen Kontakt" mit der Wirklichkeit (Sensualismus) abhängig gemacht, sondern als eine Sache des vernünftigen Gebrauchs von Erfahrung angesehen würde (vgl. Abschn. 5.2.6)

⁹ In theoretischer Hinsicht ist K.R. Popper - vom positivistischen Rest einmal abgesehen - Kantianer. Die Erkenntnis von Wirklichkeit ist mit Arbeit verbunden, die durch die theoretische Vernunft geregelt wird. In praktischen Fragen folgt er Kant nicht mehr. (Vgl. ders., 1980a, S. 9-19)

¹⁰ Der Indifferentismus des Kritischen Rationalismus zeigt sich besonders in der Rollenbeschreibung des "typischen Stückwerk-Ingenieurs": Was immer seine Ziele sein mögen, er sucht sie schrittweise durch kleine Eingriffe zu erreichen, die sich dauernd verbessern lassen. Seine Ziele können sehr verschiedener Art sein, etwa die Ansammlung von Reichtum oder Macht in den Händen bestimmter Individuen oder Gruppen, die Verteilung des Reichtums und der Macht, der Schutz bestimmter 'Rechte' von Individuen oder Gruppen usw. ... Die öffentliche oder politische Sozialtechnik kann also die verschiedenen Tendenzen aufweisen, sowohl totalitärer als auch liberaler Richtung." (K.R. Popper, 1969b, S. 53f) DieCrux des Kritischen Rationalismus wird offensichtlich. Der Stückwerktechnologie geht es nur um die Optimierung des Erfolges, aber über die moralische Qualität erfolgreichen Handelns kann nichts gesagt werden. P. Feyerabend hat das Konzept des Kritischen Rationalismus in der Hinsicht radikalisiert, daß er, da keine Theorie, auch keine Wissenschaftstheorie ausgezeichnet werden kann, ein anarchistisches Wissenschaftsprogramm entworfen hat (vgl. P. Feyerabend 1976)

¹¹ P. Feyerabend hat das Konzept des Kritischen Rationalismus in der Hinsicht radikalisiert, da? Er, da keine Theorie, auch keine Wissenschaftstheorie ausgezeichnet werden kann, ein anarchistisches Wissenschaftsprogramm entworfen hat (vgl. P. Feyerabend 1976)

¹² Seitens der Kritischen Theorie wird z.B. ausdrücklich zugestanden, daß Ideologiekritik auch in ihrer positivistischen Form ein Interesse an Mündigkeit verfolgen" kann (J. Habermas, 1971b, S. 328). Ein wichtiger Unterschied liegt im Anspruch an die eigene Theorie: Die letzten Annahmen der Kritischen Theorie sollen nicht

wie beim Kritischen Rationalismus auf purer Dezsision beruhen, sondern sollen selbst noch einmal begründet werden.

¹³ M. Horkheimers und T.W. Adornos auch heute noch aktuelle Kritik des wissenschaftlich-technischen Fortschrittsglaubens kann als Antwort auf die Frage verstanden werden, was Technik und Wissenschaft - die Errungenschaften der Aufklärung - zur sittlichen Vervollkommnung der Menschen beigetragen haben. wie bei J.J. Rousseau ist auch hier die Antwort negativ. in ihr wird die Kritik an der funktionalen Denkweise vorweggenommen: "Der Zauber geht auf bloßes Tun, aufs Mittel über, kurz, auf die Industrie. Die Formalisierung der Vernunft ist bloß der intellektuelle Ausdruck der maschinellen Produktionsweise. Das Mittel wird fetischisiert." (diess., S. 126), Unterstreichung W.S.) Die Anwendung der Vernunft auf Vernunft (vgl. N. Luhmanns "reflexive Mechanismen", 1966b) hat T.W. Adorno schon früh als Gefahr erkannt und kritisiert (vgl. ders., 1964). Was allerdings außer kritischer Analyse zu tun ist, bleibt bei ihm unklar. Der rousseausche Weg, im "Zurück zur Natur" eine Basis für Gesellschaftskritik und -veränderung zu finden, steht nicht mehr offen. Anders als M. Horkheimer und T.W. Adorno hält J. Habermas an der Begründbarkeit fest und sucht innerhalb der soziawissenschaftlichen Bezugsdisziplinen nach geeigneten Begründungsstrategien; die Ergebnisse sind umstritten.(vgl. B. Willms, 1973a)

¹⁴ B. Willms scheint sich in seiner abschließenden Beurteilung dieses Streits und den Gründen für den unbefriedigenden Ausgang sehr sicher zu sein: Der 'Positivismusstreit' "ist, im ganzen gesehen, wissenschaftlich ergebnislos geblieben. Das ist vor allem darauf zurückzuführen, daß sie von seiten Alberts und derer, die sich dieser Seite zuzählen, mit völliger Verständnislosigkeit für die andere Seite geführt wurde, eine Verständnislosigkeit, die sich mit einer Lernunwilligkeit verband, die in einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung die wissenschaftliche Öffentlichkeit eigentlich hätte mehr irritieren müssen, als sie es tatsächlich getan hat." (B. Willms, 1973b, S. 43f) - Was und in welcher Hinsicht hätte H. Albert, so müßte man B. Willms fragen, lernen sollen, denn besteht die Kritik an J. Habermas' Begründungskonzept nicht zu Recht? Wenn der wunderbare Satz "In der Selbstreflexion gelangt eine Erkenntnis um der Erkenntnis willen mit dem Interesse an Mündigkeit zur Deckung" (J. Habermas, 1968a, S. 164) mehr sein soll als ein Postulat, dann muß gesagt werden können, wie dies möglich ist (Zu den Chancen und Gefahren, die mit beiden Positionen verbunden sind vgl. das ausgewogene Urteil von W. Schulz, 1976, S. 158-178.) Zur Frage, ob sich von den Habermasschen Theorien aus das Dilemma pädagogischen Handelns lösen lasse, s. Teil L der Arbeit von T. Feuerstein (1973) "Emanzipation und Rationalität".

¹⁵ Beide Positionen haben, wie W. Schulz betont, partiell Recht: "Adorno und Horkheimer sind durchaus im Recht, wenn sie die kritische Funktion der Soziologie herausstellen. Aber ebenso ist die Gegenseite im Recht, die die rationale Analytik als legitimes soziologisches Verfahren deklariert" (ders., 1976, S. 174) Das Dilemma - zwei sich einander ausschließende Positionen mit gleichem Anspruch auf Geltung stehen sich gegenüber - scheint perfekt zu sein.

¹⁶ Die Arbeiten von J. Habermas bestätigen m.E. die These, daß J. Habermas unermüdlich auf der Suche nach einer adäquaten Fassung des Begründungsproblems ist - bisher jedoch mit Ergebnissen, die den Anforderungen eines Begründungsprogramm im Kantischen Sinne nicht genügen. So trat an die Stelle des geschichtsphilosophisch begründeten Praxisbegriffs schon bald die Konsensus-Theorie der Wahrheit. "Die Logik des praktischen Diskurses ist unerläßlich für die Grundlegung einer universalistischen Sprachethik, weil diese die Grundnormen vernünftiger Rede als die universalpragmatischen Bedingungen der Möglichkeit der Rechtfertigung (Handlungs- und Bewertungs-)Normen überhaupt auszeichnet." (1973b , S 227, Anm. 18) Sätze können immer nur durch Sätze begründet werden - das Friessche Trilemma kann auch in einer Universalpragmatik, in der Alltagssprache die letzte Metasprache ist, nicht überwunden werden. Zudem wäre zu bedenken: Wenn die Begründung von Handlungsmaximen nur durch einen Diskurs möglich wäre, wie könnten dann Menschen verantwortlich handeln, wenn der Diskurs in der vorhandenen knappen Zeit zu keinem Konsens führt oder wenn keine Diskussionspartner für einen Diskurs zur Verfügung stehen? Auch die neuerdings erfolgende Anlehnung an die Theorie des moralischen Urteils von L. Kohlberg vermag das Problem nicht zu lösen. Es drängt sich die Vermutung auf: J. Habermas greift zur Lösung eines berechtigten Anspruchs auf ein ungeeignetes Mittel zurück: er versucht praktische Probleme theoretisch zu lösen.

¹⁷ 1. Die Bedeutung des für diese Arbeit zentralen Unterschieds zwischen Aussagen über das Sein und solchen über das Sein-Sollen - gemeinhin als Dichotomie von Sein und Sollen apostrophiert - ist in entscheidender Weise von D. Hume (1711-1776) angeregt worden. Auch wenn er in seinen Schriften m.W. an keiner Stelle den Satz formuliert hat, daß aus dem Sein kein Sollen abgeleitet werden dürfe, daß also die Gültigkeit von Normen

niemals mit Aussagen über die Wirklichkeit begründet werden kann (naturalistischer Fehlschluß), so hat er den zentralen Gedanken der Sache nach sehr klar herausgestellt. Im "Traktat über die menschliche Natur" geht er im dritten Buch Über Moral der Frage nach, wie es dem Menschen möglich ist, zwischen Laster und Tugend zu unterscheiden. Er kommt zu folgendem Ergebnis: "Die Überlegungen nun beweisen nicht nur, daß Sittlichkeit nicht in Beziehungen besteht, die Gegenstand der Wissenschaft sind, sondern sie beweisen, recht betrachtet, mit derselben Sicherheit, daß Sittlichkeit auch nicht in irgend einer Tatsache besteht, die durch den Verstand erkannt werden kann." (D. Hume, 1978, S. 210)

2. Beachtet man diese Humesche Anweisung an die Vernunft nicht und betrachtet das Laster (die Tugend) als ein Ding, das der Wirklichkeit zugerechnet wird und somit erfahrbar ist, so liefert sich die Vernunft in moralischen Fragen der Wirklichkeit aus, und es wird unmöglich, zwischen Gut und Böse, zwischen Recht und Unrecht zu unterscheiden. "Wie Ihr das Ding auch ansehen möget, Ihr findet nur gewisse Affekte, Motive, Willensentschließungen und Gedanken. Außerdem enthält der Fall nichts Tatsächliches. Das 'Laster' entgeht Euch gänzlich, solange Ihr nur den Gegenstand betrachtet." (ebd. S. 210) Der naturalistische Fehlschluß ist so gesehen kein logischer Fehler der Art, daß falsch geschlossen oder falsch gerechnet würde; er ist ein Verstoß gegen eine "Arbeitsvorschrift" der Vernunft.

3. Bei der Analyse von Moralsystemen habe er, so D. Hume, bisher immer feststellen müssen, daß an irgendeiner Stelle versteckt und ohne weitere Klärung von deskriptiven zu präskriptiven Aussagen übergegangen werde. Er empfiehlt dem kritischen Leser, diesen Wechsel vom Sein zum Sollen sorgfältig zu betrachten. "Plötzlich werde ich damit überrascht, daß mir anstatt der üblichen Verbindungen von Worten mit 'ist' und 'ist nicht' kein Satz mehr begegnet, in dem nicht ein 'sollte-oder 'sollte nicht' sich fände. Dieser Wechsel vollzieht sich unmerklich, aber er ist von größter Wichtigkeit. Dies Sollte oder Sollte nicht drückt eine neue Beziehung oder Behauptung aus, muß also notwendigerweise beachtet und erklärt werden. Gleichzeitig muß ein Grund angegeben werden, für etwas, das sonst ganz unbegreiflich scheint, nämlich dafür, wie diese neue Beziehung zurückgeführt werden kann auf andere, die von ihr ganz verschieden sind." (ebd. S. 211)

4. Die Humesche "Notlösung" des Begründungsproblems, die darin besteht, Moral als "Gegenstand des Gefühls, nicht der Vernunft" (S. 211) anzusehen, hat Kant dadurch überwunden, daß er den Gegenstandsbereich der Vernunft ausdehnte: Zur theoretischen Vernunft (Verstand), die für die Erfahrung der Wirklichkeit zuständig ist, kam die praktische hinzu, die für sittlich-moralische Probleme zuständig ist. Durch eine Kritik der theoretischen und praktischen Vernunft ist er zu Regeln für den "richtigen" und "falschen" Gebrauch der Vernunft bei der Lösung theoretischer und praktischer Fragen gelangt.

¹⁸ Auch F. Kambartel (Konstanz) kann in gewisser Hinsicht dieser philosophischen Richtung zugerechnet werden. Jedoch vertritt F. Kambartel in der hier interessierenden Begründungsproblematik eine Position, die, wie sich noch zeigen wird, die Schwächen des von O. Schwemmer vertretenen Moralprinzips aufzeigt und zu überwinden versucht. Eine nicht ganz vollständige, aber wohl repräsentativ zu nennende Versammlung der in der Bundesrepublik der konstruktivistischen Wissenschaftstheorie und Ethik nahestehenden Wissenschaftler findet sich in dem von H. Mittelstraß in Verbindung mit Gereon Wolters herausgegebenen "Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie", dessen erster Band 1980 im Bibliographischen Institut in Mannheim erschienen ist.

¹⁹ Die Analyse des "Positivismusstreits" durch J. Mittelstraß (1973) deckt sich mit den Ergebnissen dieser Arbeit. Aus der Übereinstimmung in der Analyse und Diagnose folgt nicht ohne Weiteres auch eine Übereinstimmung in den Vorschlägen zur Lösung des Problems, in der "Therapie". Die Grenzen dieses Ansatzes zeigen sich bei H.P. Zedler (1975), der ihn für die Pädagogik fruchtbar zu machen suchte.

²⁰ Diese Übereinstimmung im Anspruch, daß Vernunft praktisch sein kann, hat sich auf dem IX. Deutschen Kongreß für Philosophie 1969 in Düsseldorf besonders deutlich gezeigt. Diese Übereinstimmung von sonst so unterschiedlichen philosophischen Richtungen schien damals überrascht zu haben. "Das Wort von der 'großen Koalition' zwischen der Erlanger und der Frankfurter Schule machte damals die Runde in der deutschen Philosophie." (F. Kambartel, 1974b, S. 9)

²¹ Wie neuere philosophische Veröffentlichungen von O. Marquard zeigen, scheint das Absinken in mystisches Denken nicht so weit entfernt zu sein, wie P. Lorenzen damals vermutete (vgl. O. Marquard 1981).

²² Bezüglich des Begründungsversuches von O. Schwemmer vermag A. Backhaus überzeugend nachzuweisen, daß das dort aufgestellte Moralprinzip mit dem Effizienzprinzip der Ökonomie identisch ist - also keine selbständige Begründung praktischer Probleme ermöglicht. (Vgl. A. Backhaus, 1979, S. 343 und 368); zur Kritik am ökonomischen Rationalitätsbegriff s. F. Kambartel (1979, S. 299) und J. Mittelstraß (1979b, S.

²³ 1. So weist H. Blankertz in einem Vortrag mit dem bezeichnenden Titel "Rekonstruktion geisteswissenschaftlicher Lehrplantheorie nach dem Scheitern der Curriculumforschung" selbstkritisch auf die Schwächen der Curriculumtheorie hin und plädiert dafür, nach dem "relativen Scheitern der Curriculumforschung" (S. 8) zumindest das Rationalitätsniveau geisteswissenschaftlicher Pädagogik zu halten. Seine Analyse lautet: "Was die Curriculumforschung von der lehrplantheoretischen Tradition abhob, war die szientistische Erwartung an konstruktive und technologisch handhabbare Antworten auf pädagogische Herausforderungen." (ders., 1981b, S. 3) Emanzipation sollte durch geschickte Instruktion herstellbar werden "Aber gerade diese von der Curriculumforschung mitgenährte szientistische Erwartung konnte nicht eingelöst werden, so daß die Enttäuschung bei Bildungserwartungen, in der bildungspolitischen Öffentlichkeit, bei Schulen und Lehrern eine bemerkenswerte Wissenschaftsfeindlichkeit gefördert hat." (S. 3) Die Folgen dieser Standortbestimmung ist: Um der wissenschaftlichen Arbeit an didaktischen Problemen wieder eine Chance auf Gehör und öffentliche Wirksamkeit" zu verschaffen, solle man auf geisteswissenschaftlichen Pädagogik zurückgreifen, "weil in der Hermeneutik des geisteswissenschaftlichen Verfahrens kritische Punkte eines nicht-technologischen Zusammenhangs von pädagogischer Theorie und erzieherischer bzw. unterrichtlicher Praxis festgehalten waren." (S. 4)

2. Die gerade erschienene "Geschichte der Pädagogik" von H. Blankertz und der sich abzeichnende Publikationserfolg ist ein weiterer deutlicher Beweis für die Renaissance der geisteswissenschaftlichen Pädagogik.

3. Mit dieser "hermeneutischen" Wendung der Erziehungswissenschaft verändert sich die Antwort auf die zentrale Frage der Pädagogik, wie Erziehung zur Mündigkeit möglich ist und wo der Maßstab für die Mündigkeit zu finden ist. "Nach Auskunft der Geschichte der europäischen Pädagogik ist der Maßstab nicht willkürlich gesetzt, sondern in der Eigenstruktur der Erziehung enthalten." (H. Blankertz, 1982, S. 306) Entsprechend bestimmt sich die Aufgabenstellung der Erziehungswissenschaft: "Sie rekonstruiert die Erziehung als den Prozeß der Emanzipation, d.h. der Befreiung des Menschen zu sich selbst." (S. 307; vgl. ders., 1981, S. 11)

²⁴ Der Begriff "Geisteswissenschaft" kam in der Mitte des 19. Jahrhunderts auf; er war ein "Kampfbegriff", in dem gleichermaßen die Differenz zur idealistischen Philosophie und zu den Naturwissenschaften deutlich werden sollte (vgl. hierzu H. Blankertz, 1982, S. 215ff).

²⁵ Zur Gleichheit der Problemstellung, nicht aber der Lösungen vgl. Kapitel 3.3.4. O.F. Bollnow hat das hier angesprochene besondere Verhältnis zwischen Zögling und Erzieher auf eine prägnante Formel gebracht: "Dieses existentielle Moment in der Anerkennung des 'Menschen im Menschen' macht den eigentümlichen Charakter des pädagogischen Bezugs, wie Nohl ihn verstanden hat, aus und bestimmt ihn in einer Weise, die bei jedem Versuch, ihn mit den Mitteln einer soziologischen Theorie exakter zu bestimmen, wieder verlorengehen würde." (O.F. Bollnow, 1981, S. 33; vgl. auch C. Menze, 1978)

²⁶ Auf diesem Unterschied zwischen Ethik und Ethos fußt im wesentlichen Wolfgang Ritzels kritische Auseinandersetzung mit der Kantischen Moralphilosophie (vgl. H. Blankertz, 1981).

²⁷ Auf Grund dieser "inneren Logik" der geisteswissenschaftlichen Pädagogik ließe sich erklären, warum sie als Disziplin an der Hochschule dem Lebensgefühl und den politischen Tendenzen einer Zeit in hohem Maße unkritisch ausgeliefert war; vgl. hierzu die sehr aufschlußreiche "Analyse Politischer Optionen von Pädagogik-hochschullehrern von 1914-1933" von Bernd Weber (1979).

²⁸ Auf diese Parallelität weisen vor allem die Konstruktivisten hin (vgl. P. Lorenzen, 1978b, 1978c; P. Lorenzen/O. Schwemmer, 1973). Die Kritischen Rationalisten lehnen eine solche Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft ab. Ihre berechtigte Kritik am "kognitiv-ethischen Parallelismus" (vgl. H. Albert, 1971b, S. 485; H. Reichenbach, 1977, S. 143-169) kann jedoch nicht als Nachweis aufgefaßt werden, daß diese Einheit grundsätzlich nicht möglich ist; sie bestätigt nur, daß praktische Probleme nicht theoretisch gelöst werden können.

²⁹ Die Übereinstimmung der Aussagen mit der Wirklichkeit ist keine Angelegenheit, die wiederum erfahrungswissenschaftlich untersucht werden könnte. Ob die Meßwerte von Waagen mit der angegebenen Meßgenauigkeit zutreffen, hängt von der Präzision des verfügbaren Vergleichsmaßstabes und von der zuverlässigen Arbeit des Personals der Eichämter ab. So wie der Wirklichkeitsbezug von Daten letztlich von der Einhaltung konventioneller Erhebungsnormen abhängt, so hat auch die Wirklichkeit von Sätzen eine konventionelle Basis.

³⁰ Dieser Interpretation leistet K.R. Popper dadurch Vorschub, daß er das praktische Begründungsproblem

zurückweist und die Rechtfertigung des Wahrheitsanspruchs von Theorien aufgibt (vgl. 1973, S. 42).

³¹ Fragt man danach, woher die Basissätze ihre falsifizierende Kraft nehmen und worauf sie ihren Anspruch begründen, stößt man auf das Basisproblem des Kritischen Rationalismus. Hier zeigt sich eine Art kybernetischer Zirkel zwischen Subjekt- und Prädikatlogik: Wenn Wirklichkeit immer die Wirklichkeit von Sätzen ist, Wahrnehmung immer schon im Lichte von Theorien erfolgt, dann beeinflusst die Theorie (Prädikatlogik) die Formulierung und Anerkennung von Basissätzen (Subjektlogik). Wenn daher die Wirklichkeit wie im sozialen Bereich (s. Marketing) in hohem Maße gestaltbar ist, kann die Bewährung von Theorien u.a. darin bestehen, daß "falsifizierende", d.h. abweichende Situationsdefinitionen bearbeitet, unterdrückt oder gar nihilisiert werden. Wenn die Übereinstimmung mit der Wirklichkeit zum einzigen Qualitätskriterium von wissenschaftlicher Theoriebildung wird, kann innerhalb dieser Logik nichts dagegen gesagt werden, wenn das Instrument Wissenschaft zur Herstellung unmenschlicher Zustände oder gar zur Eliminierung "störender Subjekte" funktionalisiert wird. Hier zeigt sich: Der Kurzschluß zwischen Subjekt- und Prädikatlogik, die Selbstinstrumentalisierung der Vernunft läßt sich nur verhindern, wenn das Bezugs- und Begründungsproblem gelöst wird.

³² Deutlich wird hier, a) daß das Begründungsproblem sorgfältig von dem Durchsetzungsproblem unterschieden werden muß und b) daß der Lösung des Begründungsproblems vorrangige Bedeutung zukommt. Bevor ich versuche, durch den Einsatz technisch-wissenschaftlicher Rationalität die Effektivität von Aktivitäten zu steigern, sollte ich vorher beurteilt haben, ob diese Handlungen gewollt sein können und ob sie berechtigt sind. So gesehen muß das Sollen dem Können vorausgehen. Dies ist keine Selbstverständlichkeit. H. Lübbe beispielsweise geht es in seiner pragmatischen Sichtweise nicht mehr um Normbegründung - diese setzt er Aristotelischer Syllogistik folgend als im politischen Alltag gegeben voraus -, sondern um Normdurchsetzung: "Mängel im Normbegründungsverfahren sind gar nicht das Problem ... Was ansteht, ist eine Entscheidung, durch die eine bekannte, wohlbegründete und insofern (sächlich und logisch) geltende Norm zur sozial geltenden Norm erhoben würde." (ders., 1978a, S. 44) Infolge dieses verkehrten Bedingungsverhältnisses von Sollen und Können wird das Recht kritiklos an diejenigen ausgeliefert, die die Macht haben, Vorschriften und Gesetze zu erlassen.

³³ Kants Werke werden nach der Akademieausgabe (Kant 1900ff) zitiert (Ausnahme: die Texte zur Moralphilosophie aus Kants handschriftlichem Nachlaß nach R. Bittner, K. Cramer, 1975), wobei die römische Ziffer die Bandzahl und die arabische/Ziffer die Seitenzahl - ggf. die Zeilenzahl bezeichnet. Als Abkürzungen werden verwendet:

KrV	= Kritik der reinen Vernunft (B: 1787)	
KpV	= Kritik der praktischen Vernunft (1788)	
GMS	= Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785)	
MS	= Metaphysik der Sitten (1797)	MSR = Metaphysik der Sitten: Metaphysische

Anfangsgründe der Rechtslehre

MST	= Metaphysik der Sitten: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre
Religion	= Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793)
KU	= Kritik der Urteilskraft (1790)
Abschluß	= Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie (1796)
Aufklärung	= Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1784)
Friede	= Zum ewigen Frieden (1795)
Gemeinspruch	= Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (1793)
Recht	= Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen (1797)
O.p	= Opus Postumum

³⁴Einen Überblick über die Schwerpunkte der gegenwärtigen Kant-Diskussion - gegliedert nach den drei Kritiken der Vernunft - bieten V. Gerhardt/F. Kaulbach (1979). Verwiesen sei außerdem auf die Reader von J. Kopper, R. Malter (1974), R. Bittner, K. Cramer (1975), G. Prauss (1973) und P. Reintel, L. Nagel (1981). Zum Zusammenhang von philosophischem Werk, Persönlichkeit und zeitgeschichtlichem Hintergrund vgl. die Arbeiten von A. Gulyga (1981) und O. Höffe (1981).

Zur Rezeption der Kantischen Philosophie im Neukantianismus und ihrer Bedeutung für die Pädagogik bei den pädagogisch arbeitenden Neukantianern P. Natorp, R. Honigswald und C. John vgl. die grundlegende Arbeit von H. Blankertz (1959). Auch wenn H. Blankertz nach der Auseinandersetzung mit diesen neukantianischen Positionen zu dem Ergebnis kommt, daß "die Begründung der pädagogischen Autonomie durch die Autonomie

der Vernunft" - wie beabsichtigt - nicht gelungen sei und nicht gelingen konnte, "weil die Autonomie der Pädagogik ein 'historisches Geschehen'" (E. Weniger) (S. 89) sei, so ist damit nicht ausgeschlossen, daß durch einen direkten Rückgriff auf Kants praktische Philosophie - wie er hier versucht wird - eine Lösung des Begründungsproblems möglich ist. Denn es könnte sein, daß im Neukantianismus das Begründungsproblem "falsch" gestellt worden ist und z.B. versucht wurde, praktische Probleme theoretisch zu lösen.

³⁵ Da hier keine Kritik der Kantrezeption oder der Kantexegese beabsichtigt ist, sondern mit Hilfe der Kants praktischer Philosophie systematisch nach einer überzeugenden Lösung des praktischen Problems gesucht wird, scheint es mir für die Argumentation unerlässlich zu sein, Kant ausführlich zu zitieren, auch wenn dadurch die Lesbarkeit des Textes etwas leiden sollte. Die Verweise auf die Sekundärliteratur können wegen der ausführlichen Kantzitate auf ein Minimum begrenzt werden; in ihnen ist u.a. deutlich zu machen, an welchen Stellen ich in der Kantinterpretation von der Auffassung meiner "Gewährsmänner" abweiche.

³⁶ Auf die Entstehung dieser Grundfragen in der Philosophie Kants kann hier im einzelnen nicht weiter eingegangen werden (vgl. hierzu F. Kaulbach, 1969, S. 32-36; ebenso W. Oelmüller, 1972, 1979 und 1981).

³⁷ L.W. Beck weist auf einen Brief Kants an Garve hin, in dem dieser erklärt, "die Entdeckung der Antinomie sei der Beginn seiner kritischen Philosophie gewesen." (L.W. Beck, 1974, S. 264, Anm. 4)

³⁸ J. Mittelstraß weist darauf hin, daß Kant um der Freiheit willen den Verstand und die Welt der Begriffe (die "Ding an sich") von den empirisch gegebenen Dingen (Gegenständen) abgegrenzt hat. Um eine Selbstinstrumentalisierung der Vernunft zu verhindern, so könnte dieser Gedanke fortgeführt werden, sieht die Vernunft sich genötigt, außerhalb der Erscheinungen einen Standpunkt einzunehmen. (Vgl. J. Mittelstraß, 1978a, 15 und 1980c; vgl. L.W. Beck, 1974, S. 174 und 178ff)

³⁹ Das Ergebnis der Kritik der rein theoretischen Vernunft ist, daß von diesem Standpunkt aus nur ein negativer Freiheitsbegriff möglich ist: Man kann sagen, daß 'Freiheit nicht unmöglich (unvernünftig) ist. Dies ist gleichbedeutend mit der Aussage, daß innerhalb der theoretischen Vernunft eine Lösung des Begründungsproblems - die Entwicklung eines positiven Freiheitsbegriffes - nicht möglich ist.

⁴⁰ M. Horkheimers und T.W. Adornos Kritik in der "Dialektik der Aufklärung" trifft auf den faktischen Gebrauch der Vernunft innerhalb von Wissenschaft und Technik zu. Aber dieser zutreffend diagnostizierte Mißbrauch der Vernunft läßt sich nicht, wie sie fälschlich meinten, auf Kants theoretische und praktische Philosophie zurückführen, eher schon auf Kant-Mißverständnisse im 19. Jahrhundert. Wenn beispielsweise N. Luhmann heute noch den Kantischen Freiheitsbegriff "neu" zu fassen versucht, indem er entgegen dem ausdrücklichen Verbot in der "Kritik der reinen Vernunft" Freiheit erklären will und zu diesem Zweck Freiheit relativ zum System als Spielraum begreift, so übersieht er, daß er einerseits die Kausalperspektive absolut setzt, aber andererseits sich selbst und der Systemtheorie außerhalb des Kausalschemas eine privilegierte Position zuschreibt, ohne dies begründen zu können. Die Lünger-Antinomie ist die Folge. Mit Kant läßt sich eine solche Position nicht begründen.

⁴¹ Der positivistisch halbierte Vernunftsbegriff des Kritischen Rationalismus und die im Marketing bewußt vorgenommene Auslieferung der letzte Wertentscheidungen an die "politische" Führung der Unternehmung sind die zwei Seiten einer wertindifferenten Wissenschaft.

⁴² Vgl. hierzu die Diskussion um die Normbegründung in den Sammelbänden von W. Oelmüller (1980a und 1980b). Außerdem K.O. Apel u.a. (1980) und H. Albert (1982, S. 88-914).

⁴³ Versucht man, synthetische Sätze in analytische umzuwandeln (vgl. L.W. Beck, 1973), begibt man sich der Möglichkeit, gesetzgeberisch im Bereich der Vernunft tätig zu werden; die Grundlegung einer kritischen Ethik und Rechtsphilosophie kann dann nicht mehr gelingen. Dies scheinen mir L.W. Beck und K.H. Ilting (1981, S. 343) zu übersehen.

⁴⁴ Der Werturteilsstreit in den Sozialwissenschaften (vgl. H. Albert, E. Topitsch, 1971), der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie und die Kontroverse zwischen H. Lübke und K.O. Apel bzw. J. Habermas (vgl. Oelmüller, 1980a, S. 160-203) können als Fälle dieses Konflikttyps angesehen werden. Ein charakteristisches Merkmal wird deutlich: Eine Intensivierung der Auseinandersetzung führt - ohne Grundlegung - nicht zu befriedigenden Ergebnissen oder gar zu einer Beilegung des Konflikts.

⁴⁵ Dieses technizistische Mißverständnis wird z.B. in den Richtlinien für den Politik-Unterricht nahegelegt, wenn dort Emanzipation - der heutige Ausdruck für Tugendgesinnung - als Richtwert für die Auswahl von Qualifikationen angesehen wird (vgl. S. 9). Wird Begründen als "Herstellen von Transsubjektivität", oder als "Herstellen von Konsistenz" oder als "Herstellen von Moralnormen" verstanden - so z.B. in der breit angelegten Untersuchung von R. Wimmer (1980, Teil 1, 2 und 3), kann dies nur dazu führen, "die Erfolglosigkeit der Suche nach Verfahren zur Begründung von Moralnormen" (S. 358ff) festzustellen.

⁴⁶ Ein solcher pragmatischer Kompromiß wurde z.B. von H.L. Meyer (1972) und T. Feuerstein (1973) angestrebt.

⁴⁷ Zu den unterschiedlichen Aufgaben des Subjekts im Bereich der theoretischen und praktischen Vernunft vgl. F. Kaulbach (1978, S. 72-83 und 167f).

⁴⁸ Die Dreiteilung ergibt sich daraus, daß Regeln des Handelns (Maximen) hinsichtlich der Form, der Materie und der vollständigen Bestimmung beurteilt werden können (vgl. GMS IV, S. 436; ähnlich KpV V, S. 66f).

⁴⁹ Den Zusammenhang von verfassungsgebendem Akt, Selbsterhaltung der Vernunft und Emanzipation betont M. Sommer (1977, S. 465ff).

⁵⁰ Ähnliche Formulierungen finden sich in der "Kritik der praktischen Vernunft" (S. 78 Z. 20, S. 79 Z. 19). L.W. Beck sieht im kategorischen Imperativ ebenfalls das oberste Entscheidungskriterium für Maximen des Handelns. Jedoch denkt er m.E. noch zu sehr im Kausalschema 'wenn er von "Kontrolle einer Maxime durch eine andere" (1974, S. 118) spricht. Er versteht den kategorischen Imperativ zwar als Aufforderung, Maximen hinsichtlich ihrer Form zu prüfen; Gegenstand dieser Prüfung ist bei ihm der Rechtsanspruch, wie er in der Formulierung "durch die du zugleich wollen kannst" gefordert ist. insofern erhebt L.W. Beck zwar nicht den Formalismusvorwurf, wie er schon von G.W.F. Hegel (1955, S. 120) aufgestellt wurde, aber es bleibt letztlich, wie L.W. Beck zugesteht, unklar, wie die materialen Maximen des Handelns auf ihre Berechtigung überprüft werden können. "Auf seine etwas dunkle Art sag er (Kant - W.S.) damit nur, daß das gesuchte Prinzip ein Grundsatz sein muß, der das Verhalten regelt, indem er die Form der erlaubten Maxime prüft." (1974, S. 118) L.W. Beck muß mit H.J. Paton annehmen, daß der Mensch unmittelbare Erkenntnis des Prinzips der Autonomie hat (vgl. H.J. Paton, 1962, S. 306), um den Prüfungsvorgang durchführen zu können. Zur Problematik der hier vorgenommenen Interpretation des kategorischen Imperativs vgl. R. Wimmer (1980, S. 336). Zu den Mißverständnissen des kategorischen Imperativs vgl. J. Ebbinghaus (1968d und 1968e).

⁵¹ Es geht u.a. darum, den Regelkreis, der zwischen Subjekt- und Prädikatlogik besteht, so zu gestalten, daß eine Selbstinstrumentalisierung der Vernunft, wie dies bei der funktionalen Systemtheorie der Fall ist, verhindert und die Beziehung vernünftig gestaltet wird. Zur Verdeutlichung sei auf das Bezugsproblem in der Pädagogik (das Verhältnis von Eltern - Kind, Lehrer - Schüler) hingewiesen. (Vgl. O.F. Bollnow 1981)

⁵² Daß das Regelkreisd Denken in der sozialen Wirklichkeit kein Hirngespinnst oder eine Illusion ist, läßt sich am Beispiel der self-fulfilling prophecy deutlich machen. Die dynamische Programmierung macht sich die Gestaltbarkeit der Wirklichkeit zunutze (vgl. A. Rapoport, 1967). Zum kybernetischen Denken allgemein s. F. Vester (1980).

⁵³ Wer wie D. Henie (1973) voraussetzt, daß wir eine unmittelbare Einsicht in das Gute haben, verkennt m.E. die von der praktischen Vernunft zu erbringende Prüfleistung hinsichtlich der Gültigkeit von Maximen. Auch L.W. Beck scheint in der Interpretation des Faktums der Vernunft (1974, S. 159ff) davon auszugehen, Vernunft könne das Wesen reiner Vernunft erkennen (vgl. S. 161).

⁵⁴ Auch in der rationalistischen Begründungsstrategie besteht, wie dieser Zirkel zeigt, latent die Gefahr, das Sollen auf das Sein zurückzuführen, und zwar insbesondere dann, wenn zur Erklärung dessen, was als gutes Leben und gute Praxis angesehen wird, auf empirisch gegebene Zustände und/oder deren Genese zurückgegriffen wird. Am Beispiel der geisteswissenschaftlichen Pädagogik läßt sich zeigen, daß eine solche Begründungsstrategie fehlt (vgl. Kap. 5.2.5).

⁵⁵ Die Unterscheidung zwischen Handlung und Maxime ist hier wesentlich: "Es kommt bei der Ethik nicht auf die Handlungen, die ich tun soll, sondern das principium an, woraus ich sie tun soll." (Kant, 1975, S. 119)

⁵⁶ Dieser Gedanke einer evolutionären Sittlichkeit ist in Kants Hauptwerken nur vereinzelt nachweisbar; er findet sich vor allem dort, wo Kant prüft, inwieweit der Mensch als sinnlich affiziertes Wesen gemäß der Heiligkeit des Willens handeln kann. (Vgl. KpV, S. 32 und 83 Z. 25) Im Opus postumum rückt das Problem des Übergangs ins Zentrum der Überlegungen. Beim Problem des sittlichen Fortschritts geht es nicht um die Vermehrung der moralischen Gesinnung, sondern um die Umsetzung des Moralgesetzes in alltäglichen Handlungen (vgl. O.p. XXII S. 619; a. unten die Abschnitte 5.3.5.6 bis 5.3.5.10).

⁵⁷ Diese unhaltbare Etikettierung durch so unterschiedliche Denker wie G.W.F. Hegel und M. Weber deckt die standpunktbedingten Verständnisschwierigkeiten der Kantischen Philosophie auf. Als These läßt sich formulieren: Wer Kant als einen Gesinnungsethiker abstempelt, tut dies, um seine Position als Verantwortungsethiker zu "begründen". Ein aktuelles Beispiel- H. Schmidt (1981). Daß diese Dichotomie von Gesinnungs- und Verantwortungsethik fragwürdig ist, wird dabei übersehen. (Vgl. Anm. 67)

⁵⁸ "Aus der Annahme der prinzipiellen Ungewißheit im Hinblick auf das Richtige folgt die Notwendigkeit des Konflikts." (R. Dahrendorf, 1964, S. 51)

⁵⁹ Zum Diskussionsstand vgl. G. Prauss (1981)

⁶⁰ Die Bedeutung dieser Schlußweise bringt K.R. Popper dadurch sinnfällig zum Ausdruck, daß er Kants Definition des modus tollens der "Logik der Forschung" (ab der 3. Aufl.) vorausschickt. (Vgl. 1969a, S. 2); s. außerdem H. Albert (1975, S. 12 und S. 29-37)

⁶¹ Diese naturalistische Auffassung von Moral hat eine lange Tradition (vgl. H. Reichenbach, 1977); sie reicht bis in die Gegenwart, wie die boomartige Rezeption der "Theorie des moralischen Urteils" von Lawrence Kohlberg und Elliot Turiel (s. den Sammelband von G. Portele 1978) zeigt. Abgesehen von inneren Unklarheiten und Unstimmigkeiten dieses Ansatzes (vgl. H. Bertram, 1980 und L. Eckensberger/R.K. Silbereisen, 1980, insbesondere L. Eckensberger/H. Reinshagen, 1980) werden hier die Grenzen der theoretischen Vernunft in eklatanter Weise überschritten. Es wird versucht, Moralität empirisch zu messen. Diese Vorstellungen sind, obwohl sich die Autoren auf Kant berufen, mit seiner Moralphilosophie unvereinbar: Sie wollen Stufen in der Entwicklung des moralischen Urteils von befragten Personen (Probanäen, Schülern) aufgrund der formallogischen Struktur der Argumentation der Antworten empirisch feststellen. Diese Vorgehensweise beruht auf dem naturalistischen Fehlschluß. Im Mittelalter hat dieser Denkfehler, durch Messen und Wiegen gut und böse, "Hexen" und "Nicht-Hexen" unterscheiden zu wollen, zu "Hexenbad" und "Wiegeprobe" geführt (vgl. J. Henningsen, 1968, S. 26).

⁶² Vgl. L.W. Beck (1974, S. 159, 186, insbesondere S. 189) A. Gulyga betont: '1762 war ... für Kant ein Jahr des Umbruchs. Man nimmt gemeinhin an, daß für Kants neue Forschungen, die schließlich zur Kritik der reinen Vernunft führen sollten, die Bekanntschaft mit dem Werk Jean-Jacques Rousseau am wichtigsten war. Ende des Sommers fiel ihm 'Emile' in die Hände. Das im katholischen Frankreich wie in der kalvinistischen Schweiz gleichermaßen geächtete Buch nahm ihn derart gefangen, daß er mehrere Tage auf seinen üblichen Spaziergang verzichtet, um ununterbrochen lesen zu können. Die einzige Zierde seines Arbeitskabinetts wurde das Porträt des Genfers. Rousseau war für Kant, wie er selbst eingestand, ein 'zweiter Newton'.' (1981, S. 58) O. Höffe weist J.J. Rousseau keine so zentrale Stelle in Kants philosophischer Entwicklung zu (vgl. 1981c, S. 8-13).

⁶³ Vgl. L. Fetscher (1981, S. 99f, S. 183f und S. 215f).

⁶⁴ J. Ebbinghaus geht der für die Politische Bildung zentralen Frage nach, warum Kant in der Trias von "Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit" letzteren Begriff durch "Selbständigkeit" ersetzt hat. Sein aufschlußreiches Ergebnis lautet: "Freiheit und Gleichheit allein genügen ... nicht. Sie kommen in Konflikt miteinander, wenn die Gleichheit nicht vermöge eines dritten Prinzips der Freiheit untergeordnet wird." (J. Ebbinghaus, 1968f, S. 186) Das gesuchte vermittelnde Prinzip ist die Selbständigkeit: "Die allgemein mögliche Selbständigkeit ist das dritte für die rechtliche Vereinigung von Freiheit und Gleichheit erforderlich und von Kant geforderte politische Grundrecht." (ebd. S. 189)

⁶⁵ R. Saage (1973) vertritt die Auffassung, Kant mache hier "kühn und naiv die private Disposition über Eigentum zur Bedingung konkreter Freiheit schlechthin" (154). Aus ähnlichen Überlegungen heraus zählt J.B. Müller Kant und W. v. Humboldt zu den Hauptvertretern einer "Marktwirtschaftlichen Elitendemokratie im 18.

Jahrhundert" (vgl. ders., 1978, S. 40ff). Die Frage, wie die Masse der "Unselbständigen" in der bürgerlichen Gesellschaft mit den Prinzipien einer liberalen Gesellschaftsordnung vereinbart werden könnte, hat bei Kant nicht nur eine ökonomische Dimension, sondern vor allem eine rechtliche, d.h. Selbständigkeit setzt zwar eine gewisse ökonomische Unabhängigkeit voraus, aber diese ermöglicht nicht gleichsam automatisch politische Selbständigkeit. Selbständigkeit setzt vielmehr autonome Handlungsfähigkeit voraus. (Zur Problematik eines liberalen Emanzipationsbegriffes s. J.B. Müller, 1973, S. 112.)

⁶⁶ Auf dieser unhaltbaren Annahme beruht, wie H. Delius in seiner Kritik an G. Simmels Kantinterpretation gezeigt hat, manche Fehldeutung der Kantischen Moralphilosophie (vgl. H. Delius, 1964).

⁶⁷ Der Handlungsdruck der Praxis scheint dazu zu führen, daß sich politisch Verantwortliche diesem pragmatischen Grundsatz umso mehr anschließen, je länger sie in der Politik tätig sind: "Ich habe früher einmal gesagt, Politik ohne sittliches Fundament ist gewissenlos, und sie tendiert zu Verbrechen. Kant schreibt in seiner Schrift 'Zum ewigen Frieden': 'Wahre Politik kann also keinen Schritt tun, ohne vorher der Moral gehuldigt zu haben.' Ich würde das heute auch umkehren wollen und sagen: Umgekehrt kann die Verfolgung sittlicher politischer Ziele ohne das 'Augenmaß' im Sinne von Max Weber möglicherweise zerstörerische Folgen haben." (H. Schmidt, 1981, S. 227) Die Analyse der Logik erfolgsorientierten Handelns hat gezeigt, daß die Intensivierung der Wirksamkeit oder eine Verbesserung der Folgeabschätzung immer schon voraussetzen, daß das Bezugsproblem gelöst ist. Nicht die Entgegensetzung von Gesinnungs- und Erfolgsorientierung, sondern die Verbindung von beiden ermöglicht erst verantwortliches Urteilen und Handeln (Vgl. Anm. 57)

⁶⁸ Die Ausarbeitung dieser Gedanken zu einem didaktisch relevanten Modell der Urteilsbildung erfolgt in Kap. 6.2: "Stadien der politisch-moralischen Urteilsbildung"

⁶⁹ An den Folgen erfolgreicher funktionaler Systemtheorie (vgl. Kap. 3.3.5) - der Eliminierung des Anspruchs des Subjekts, Subjekt d.h. Herr seiner Vernunft zu sein - zeigt sich die gegenaufklärerische Grundtendenz dieses Ansatzes. Die Tatsache, daß N. Luhmann zwei umfangreiche Aufsatzsammlungen "Soziologische Aufklärung" (1970a, 1970b) nennt, könnte man mit einem Satz von Ernst Bloch kommentieren: "Die List der Rache an besseren Zielen ist die, daß man sie als erreicht ausgibt." (Hier zit. nach H. Schirp (1980), der diesen Satz seiner Arbeit über das "Curriculum 'Politik' und Lehrertpartizipation" vorausschickt.)

⁷⁰ Wie der von Kant entwickelte Begriff des "Volkes Gottes" oder des "ethischen Gemeinwesens" und die konkreten Gestaltungsvorschläge zeigen, ist das von ihm verkündigte Gesetz keineswegs so rigoros und herzlos wie M. Horkheimer und T.W. Adorno unterstellen. "Moses und Kant haben nicht das Gefühl verkündigt, ihr kaltes Gesetz kennt weder Liebe noch Scheiterhaufen." (dies., 1947, S. 137) Kant hat allerdings keinen sentimentalischen Begriff von Liebe, sondern einen tätig-praktischen (vgl. KpV S. 83).

⁷¹ Die Gewaltenteilung, die Montesquieu vorschlägt, dient vornehmlich der gegenseitigen Kontrolle der Teilgewalten im Staat. (Vgl. ders., 1950, S. 129f) Der richterlichen Gewalt wird dabei kaum Bedeutung zugemessen, sie ist "in gewissem Sinne nichtssagend". (S 134) Innerhalb der Kantischen Konzeption nehmen die Rechtsprechung wie auch die praktische Urteilskraft einen zentralen Stellenwert ein: Sie können als die eigentlichen Quellen des Rechts angesehen werden. (Vgl. Kapitel 6.2)

⁷² Zur Editions-geschichte und zu den Interpretationsansätzen (bis 1935) des Opus postumum gibt Gerhard Lehmann in der "Einleitung" (s. Akademie Ausgabe XXII, S. 749-789) einen ausführlichen Überblick. Trotz der dort erwähnten Probleme bei der Edition, scheint mir der Text für vorliegende Zwecke brauchbar zu sein.

⁷³ Zum aktuellen Diskussionsstand s. die Übersicht bei V. Gerhardt/F. Kaulbach (1979, S. 46-56).

⁷⁴ Trifft diese Reinterpretation zu, könnte dieser Ansatz fruchtbar gemacht werden für die Auseinandersetzung mit anderen Kritikern der praktischen Philosophie Kants. Er könnte helfen, Mißverständnisse abzubauen. Anhand ausgesuchter Beispiele aus der Philosophiegeschichte ließe sich weiterhin prüfen, a) ob das Mißverstehen der Philosophie Kants, wie hier vermutet wird, in der mangelnden Fähigkeit zum Perspektivenwechsel (zum Transzendieren) seinen Grund hat, b) ob eben aus diesem Grund "die zahlreichen behandelten aprioristischen Deduktion der Urteilsformen scheitern", wie H. Lenk in seiner Habilitationsschrift zum Thema "Die Urteilsformen - Darstellung und Kritik ihrer Begründung in der deutschen Tradition seit Kant (1968, S. 619) abschließend feststellt.