

Schelers Kritik der Kantischen Morallehre im Rahmen der *Materialen Wertethik*

1. Einleitung

Die Frage nach dem Verhältnis von Gefühl und Vernunft ist eine der zentralsten Fragen der Philosophie überhaupt. Sie ist nicht zuletzt deswegen so zentral, weil mit ihr auch die grundlegende Frage nach dem Wesen des Menschen eng verbunden ist, also die Frage, wie der Mensch eine *Einheit* von Rationalität und Emotionalität zu sein vermag. Während sich in der theoretischen Philosophie die Frage nach der Art und Weise des Verhältnisses von Körper und Geist, Leib und Seele stellt, rückt speziell für die praktische Philosophie die Frage nach dem Verhältnis von Gefühl und Vernunft mit Bezug auf den menschlichen *Willen* und seine *Handlungen* ins Zentrum des Interesses. In theoretischer wie in praktischer Hinsicht hat Kant eine sehr wirkmächtige Grenzbestimmung der beiden Bereiche – der Sinnlichkeit und der Vernunft – vorgenommen. Nicht minder bedeutsam als seine zentrale Unterscheidung von *Transzendentaler Ästhetik* und *Transzendentaler Logik* in der *Kritik der reinen Vernunft*, jedoch ungleich weniger erforscht, ist die Grenzbestimmung von Vernunft und Sinnlichkeit in Kants zweiter *Kritik*. Im folgenden möchte ich zunächst diese Kantische Grenzbestimmung aus moralphilosophischer Sicht etwas beleuchten. In einem zweiten Schritt werde ich dann einen interessanten Einwand gegen die Kantische Grenzbestimmung diskutieren, der von Max Scheler im 20. Jahrhundert vorgebracht wurde. Abschließend möchte ich diskutieren, inwieweit der Schelersche Einwand zutreffend ist. Mir geht es darum, die Kantische Theorie zu verteidigen und auf eine Dimension hinzuweisen, die in seiner praktischen Philosophie bislang noch wenig berücksichtigt worden ist.

2. Gefühl und Moral bei Kant

In der Einleitung der *Kritik der reinen Vernunft* hatte Kant Vernunft und Gefühl kategorial voneinander unterschieden, dabei jedoch ihren Ursprung offen gelassen. Es stehe fest, so Kant,

daß es zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis gebe, die *vielleicht* [Hervorh. J.N.] aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekanntem Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, durch deren ersteren uns Gegenstände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden.¹

¹ KrV, B 39f.

In Kants *praktischer* Philosophie, in der es um die Frage nach dem moralphilosophischen Stellenwert der Gefühle und ihrem Verhältnis zum menschlichen Willen geht, scheint Kant dieser kategorialen Unterscheidung der ersten *Kritik* zunächst zu folgen. So wie nach Kants theoretischer Philosophie „Anschauungen ohne Begriffe [...] blind“² sind, so ist Sinnlichkeit nach Kants praktischer Philosophie stets intentional *opak*: Sie ist indifferent, egal auf welchen Gegenstand des Wollens sie sich richtet. Im zweiten Lehrsatz der Analytik der *Kritik der praktischen Vernunft* formuliert Kant diese strukturelle *Indifferenz* der Sinnlichkeit folgendermaßen:

Also sind alle materiale Prinzipien, die den Bestimmungsgrund der Willkür in der, aus irgendeines Gegenstandes Wirklichkeit zu empfindenden, Lust oder Unlust setzen, so fern gänzlich *von einerlei Art*, daß sie insgesamt zum Prinzip der Selbstliebe, oder eigenen Glückseligkeit gehören.³

Und etwas später im selben Werk wird Kant mit Blick auf das Verhältnis von Sinnlichkeit und Vernunft noch deutlicher, wobei gerade in der Wahl der Metaphern eine auffällige Parallele zu den zitierten Stellen der ersten *Kritik* besteht:

Neigung ist *blind* und knechtisch, sie mag nun gutartig sein oder nicht, und die Vernunft, wo es auf Sittlichkeit ankommt, muß nicht bloß den Vormund derselben vorstellen, sondern, ohne auf sie Rücksicht zu nehmen, als reine praktische Vernunft ihr eigenes Interesse ganz allein besorgen [Hervorh. J.N.].⁴

Gemäß der Kantischen Ethik dürfen also natürliche Gefühle nicht an der Willensbildung des Menschen beteiligt sein, soll diese moralisch sein. Der Grund hierfür liegt darin, dass der Mensch dadurch dem Naturgesetz unterliegen würde, also nicht autonom, selbstbestimmt, sondern heteronom, fremdbestimmt wäre – sich etwa von seinen Trieben und Begierden leiten ließe. Selbstbestimmung im eigentlichen Sinne des Wortes vermag der Mensch nur durch das Vermögen einer reinen praktischen Vernunft zu erlangen, einer Vernunft, die von jeglichem Einfluss natürlicher Gefühle fein säuberlich rein gehalten wird und sich so nur nach den Bestimmungen des Kategorischen Imperativs richtet. Dennoch steht für Kant fest, dass Gefühle für die Moralität des Menschen unverzichtbar sind, denn er betont:

² KrV, B 75.

³ AA V, 22.

⁴ AA V, 118.

Ohne alles moralische Gefühl ist kein Mensch; denn bei völliger Unempfänglichkeit für diese Empfindung wäre er sittlich todt, und wenn (um in der Sprache der Ärzte zu reden) die sittliche Lebenskraft keinen Reiz mehr auf dieses Gefühl bewirken könnte, so würde sich die Menschheit (gleichsam nach chemischen Gesetzen) in die bloße Tierheit auflösen [...].⁵

Der Reiz der sittlichen Lebenskraft, jenes moralische Interesse der praktischen Vernunft, muss nach Kant also darin bestehen, dass der Mensch den möglichen Triebfedern seines Willens, sofern sie sinnlich sind, mitunter gewaltsam Widerstand leistet und nur derjenigen Triebfeder Eingang in seine Maxime verschafft, welche moralisch, d.h. vernünftig ist. Ein solches moralisches Interesse findet das sittliche Bewusstsein im „vernunftgewirkten“ Gefühl der Achtung. Das moralische Gefühl der Achtung hat eine zentrale systematische Funktion zu erfüllen: Als Triebfeder und subjektiver Bestimmungsgrund des Willens hat es den freiheitskausalen Übergang von der noumenalen Sphäre des Sittengesetzes zur phänomenalen Sphäre der konkreten empirischen Handlung zu leisten. Würde die Kluft zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, zwischen der rationalen und affektiven Natur des Menschen durch dieses Achtungsgefühl nicht überbrückt, würde der Mensch den moralischen Geboten mit Indifferenz und ohne moralisches Interesse begegnen. Die Handlung wäre zwar *legal*, aber nicht im eigentlichen Sinne *moralisch*.

Durch den Begriff eines *vernunftgewirkten* Gefühls scheint Kant jedoch seine immer wieder betonte Trennung zwischen Sinnlichkeit und Vernunft aufzuheben. Denn noch in seiner *Kritik der reinen Vernunft* hatte Kant das Verhältnis beider Vermögen folgendermaßen bestimmt:

Der Verstand mag nichts anzuschauen, und die Sinne nichts zu denken. Nur daraus, daß sie sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen. Deswegen darf man aber doch nicht ihren Anteil vermischen, sondern man hat große Ursache, jedes von dem andern sorgfältig abzusondern, und zu unterscheiden. Daher unterscheiden wir die Wissenschaft der Regeln der Sinnlichkeit überhaupt, d.i. Ästhetik, von der Wissenschaft der Verstandesregeln überhaupt, d.i. der Logik.⁶

⁵ Immanuel Kant: *Metaphysik der Sitten*, AA VI, 400. Kants Werke werden mit Ausnahme der drei *Kritiken* im folgenden zitiert unter Angabe der Bandnummer der Ausgabe der *Preußischen Akademie der Wissenschaften* 1902ff. (AA) sowie der Seitenzahl.

⁶ KrV, B 75f.

In der *Kritik der praktischen Vernunft* bringt Kant aber nun im Rahmen seiner moralischen Motivationstheorie die Grenze beider Bereiche ins Wanken, wie er mit Blick auf das moralische Gefühl der Achtung selbst bemerkt: „hier haben wir nun den ersten, vielleicht auch den einzigen Fall, da wir aus Begriffen a priori das Verhältnis eines Erkenntnisses (hier ist es [das] einer reinen praktischen Vernunft) zum Gefühl der Lust oder Unlust bestimmen konnten.“⁷ Während also im Bereich der theoretischen Vernunft zum Zwecke objektiver Erkenntnis die Grenze zwischen Sinnlichkeit und Verstand konstitutiv ist und eine Grenzüberschreitung bzw. intellektuelle Anschauung in eine Dialektik mündet, besteht die Eigentümlichkeit des Bereichs der praktischen Vernunft gerade darin, dass an einer einzigen Stelle – nämlich im Falle des moralischen Gefühls der Achtung – ein heikler Brückenschlag von Vernunft zu Sinnlichkeit stattfindet. In dieser singulären Grenzüberschreitung, in welcher sich die praktische Vernunft in das moralische Gefühl der Achtung gewissermaßen versinnlicht, liegt auch der eigentliche Grund des *Primats* der praktischen Vernunft vor der theoretischen, insofern die praktische Vernunft aus sich selbst heraus, autonom, ohne an die Sinnlichkeit gebunden zu sein, ihre Wirkung entfalten kann.

3. Schelers gefühlphänomenologische Kritik der Kantischen Moralphilosophie

Gegen die Kantische Indifferenz der Sinnlichkeit in der Moralphilosophie richtet sich Max Schelers Kritik im Rahmen seiner *Materialen Wertethik*. Zwar stimmt Scheler mit Kant darin überein, dass sittliche Werte und Gründe einen apriorischen Status besitzen. Allerdings bestreitet Scheler die Gleichsetzung des Apriorischen mit dem rein Vernünftigen, was bei ihm in eine radikale Forderung eines „Apriorismus des Emotionalen“ und einer „[e]motionalen Ethik im Unterschiede von ‚rationaler Ethik‘“ mündet:

Nur eine endgültige Aufhebung des alten Vorurteils, der menschliche Geist sei durch den Gegensatz von ‚Vernunft‘ und ‚Sinnlichkeit‘ irgendwie erschöpft oder es müsse sich alles unter das eine oder das andere bringen lassen, macht den Aufbau einer *a priori-materialen Ethik* möglich. Dieser grundfalsche Dualismus, der geradezu zwingt, die Eigenart ganzer Aktgebiete zu übersehen oder zu missdeuten, muß in jedem Betrachte von der Schwelle der Philosophie verschwinden.⁸

⁷ KpV, A 129.

⁸ Max Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* [hinfort zit. als *Wertethik*]. Halle ⁴1954 [¹1913], S. 84f. Vgl. ebd., S. 85f.: „Was wir also – gegenüber Kant – hier entschieden fordern, ist ein Apriorismus des Emotionalen, und eine Scheidung der falschen *Einheit*, die bisher zwischen Apriorismus und Rationalismus bestand. ‚Emotionale Ethik‘ im Unterschiede von ‚rationaler Ethik‘ ist durchaus *nicht* notwendig

Ich will im folgenden untersuchen, wie sich eine solche von Scheler geforderte „Materiale Wertethik“ zur Theorie des moralischen Gefühls der Achtung bei Kant verhält und inwiefern die von Scheler vorgebrachten Einwände gegen die Kantische Konzeption gerechtfertigt sind.

Nicht erst bei Scheler, sondern schon bei Platon, im Dialog *Philebos*⁹, existiert das Konzept einer *Vielgestaltigkeit* der Lust, welche im Verlauf des dialogischen Gedankenganges in körperliche und intellektuelle Lust differenziert wird. So bemerkt Sokrates gleich zu Beginn seines Gesprächs mit Protarchos über das Verhältnis von Lust und Vernunft:

Lust aber, weiß ich, ist ein gar krauses Ding, und eben von ihr, wie gesagt, müssen wir anfangen, daranzugehn und zuzusehen, was für eine Natur sie eigentlich hat [...] Denn sieh nur, Lust zu empfinden, schreiben wir dem ausschweifenden Menschen zu, und Lust auch wiederum dem besonnenen, eben inwiefern er besonnen ist; und ebenso Lust dem Unvernünftigen und mit unvernünftigen Meinungen und Hoffnungen Erfüllten, und Lust zu empfinden auch wiederum dem Vernünftigen, eben inwiefern er vernünftig ist; und wer nun von diesen beiden Arten von Lust, daß sie einander ähnlich wären, behaupten wollte, wie sollten wir den nicht mit vollem Recht für unvernünftig halten?¹⁰

Weder Lust noch Erkenntnis sind also hier für sich genommen beim Menschen mit dem Guten zu identifizieren; beide müssen sich vielmehr stets in einem gewissen Mischungsverhältnis befinden.

In die selbe Richtung wie Platon argumentiert auch Max Scheler in seiner *Materialen Wertethik*. Scheler konzentriert sich dabei auf das Verhältnis von Sinnlichkeit und Vernunft bzw. Neigung und Pflicht. Anders als Kant begreift Scheler Lust nicht als opak, sondern als *intentional differenziert*. Für die Beurteilung einer Handlung ausschlaggebend ist demnach nicht die Frage, *ob* Lust willensbestimmend ist, sondern vielmehr die Frage, *worauf* sich die Lust richtet, d.h. welchen *Wert* die Lust fühlt. Kants Moralphilosophie besteht laut Scheler „in

„Empirismus“ im Sinne eines Versuches, die sittlichen Werte aus der Beobachtung und Induktion zu gewinnen. Das Fühlen, das Vorziehen und Nachsetzen, das Lieben und Hassen des Geistes hat seinen eigenen apriorischen Gehalt, der von der induktiven Erfahrung so unabhängig ist wie die reinen Denkgesetze. Und hier wie dort gibt es eine Wesensschau der Akte und ihrer Materien, ihrer Fundierung und ihrer Zusammenhänge. Und hier wie dort gibt es ‚Evidenz‘ und strengste Exaktheit der phänomenologischen Feststellung.“

⁹ Platon: *Philebos* (ΦΙΛΗΒΟΣ). In: *Gesammelte Werke*, Bd. 7. Übers. von Hieronymus Müller und Friedrich Schleiermacher. Hrsg. von Gunther Eigler. Darmstadt 2005.

¹⁰ *Philebos*, 12de

einer der Struktur des Geistes völlig unangemessenen Trennung von ‚Vernunft‘ und ‚Sinnlichkeit‘“, besagtem „grundfalschen Dualismus“.¹¹ Nach Scheler hat aber gerade auch „das *Emotionale* des Geistes, das Fühlen, Vorziehen, Lieben, Hassen, und das *Wollen* [...] einen *ursprünglichen apriorischen Gehalt*, den es nicht vom ‚Denken‘ erborgt, und den die Ethik ganz unabhängig von der Logik aufzuweisen hat.“¹² Eine Phänomenologie des apriorischen Wertfühlens, eine materiale Wertethik, „ist als ein völlig selbständiges, von der Logik unabhängiges Gegenstands- und Forschungsgebiet anzusehen.“¹³ Durch Kants Missachtung der vielgestaltigen Lust aber ist nach Scheler die Möglichkeit genommen, eine Synthese aus beiden Komponenten als „*Apriorismus des Emotionalen*“¹⁴ zu entwickeln. Gegenüber dem Kantischen „Formalismus“ fordert Scheler deshalb „eine Scheidung der falschen *Einheit*, die bisher zwischen Apriorismus und Rationalismus bestand.“¹⁵

Vor dieser allgemeinen Kritik an der Kantischen Moralphilosophie widmet sich Scheler der Kantischen Theorie des moralischen Gefühls der Achtung. Es ist der ontologische Status und die Intentionalität des Achtungsgefühls, welche dabei ins Zentrum der Kritik rücken. Ebenso wie Schiller und Hegel stellt Scheler der Achtung den Begriff der Liebe gegenüber. Sie ist eine höhere Art des *Wertfühlens* und damit der als rational und bloß formal interpretierten Achtung übergeordnet.

4. Wird Schelers Kritik der Kantischen Theorie gerecht?

Es stellt sich jedoch die Frage, inwiefern eigentlich in Bezug auf das moralische Gefühl der Achtung bei Kant von einem „Formalismus“ die Rede sein kann und inwieweit Kants Theorie des sittlichen Bewusstseins in Bezug auf die Sinnlichkeit indifferent und opak bleibt. Scheler interpretiert nämlich die Achtung allein über ihre Beurteilungsseite als einer rationalen Struktur, wohingegen die Achtung bei Kant vielmehr auch die *Gefühlsseite* des Sittengesetzes darzustellen scheint.¹⁶ Ebenso missachtet Scheler die Tatsache, dass die Achtung bei Kant in der Lage ist, die Kluft zwischen Vernunft und Sinnlichkeit als ein vernunftgewirktes¹⁷ Gefühl – wenn auch nur singular – zu überwinden.¹⁸ Achtung ist in der Kantischen Theorie mithin

¹¹ *Wertethik*, S. 85.

¹² *Wertethik*, S. 84.

¹³ *Wertethik*, S. 85.

¹⁴ *Wertethik*, S. 85.

¹⁵ *Wertethik*, S. 85.

¹⁶ Vgl. zur „evaluativen“ Funktion des Achtungsgefühls bei Kant Ina Goy: *Immanuel Kant über das moralische Gefühl der Achtung*. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 61 (2007), S. 337-360, hier S. 344.

¹⁷ Vgl. KpV, A 135: „Dieses Gefühl (unter dem Namen des moralischen) ist also lediglich durch Vernunft bewirkt.“

¹⁸ Vgl. dazu auch Susanne Weiper: *Triebfeder und höchstes Gut. Untersuchungen zum Problem der sittlichen Motivation bei Kant, Schopenhauer und Scheler*. Würzburg 2000, S. 192.

weit mehr, als Scheler vermutet. Dies zeigt sich auch an Schelers folgender Beurteilung der Achtung vor dem Sittengesetz: „Ein Gesetz aber achten, weil es ein Gesetz ist, ist etwas, das in strenger Reinheit nie ein fühlendes Wesen bewegen kann und nie bewegt hat. Sonst müßte ja jedes Naturgesetz, z.B. das Ohmsche Gesetz, auch ‚Achtung‘ erheischen.“¹⁹ Schelers Kritik verfehlt hier ihr Ziel. Ihr entgeht nämlich, dass das Sittengesetz nach Kant kein gewöhnliches, positives Gesetz ist, sondern ein autonom-selbstgegebenes. Achtung ist in der Kantischen Theorie also weit mehr, als das Wort „Achtung“ auf den ersten Blick suggeriert, weil Kant diesem Wort diejenige Bedeutung, die Scheler hier vermisst, durch seine Neuprägung des Begriffs gerade zukommen lässt.²⁰ Ebenso verhält es sich auch mit Schelers Kritik an der Befehlsstruktur des Sittengesetzes, wie sie sich in folgendem Zitat zeigt:

Vor der imperativischen Form als solcher gibt es Achtung nur, wenn neben der Beurteilung der Wert, um dessen Realisierung willen befohlen ist, noch *fühlbar gegeben* ist. Ist die Beurteilung allein da – ohne fühlbare Erfüllung – mit einer leeren Wertintention, so besteht nurmehr ‚Respekt‘. Bei Fehlen auch dieser (leeren) Wertintention aber wäre nur sklavische Ansteckbarkeit des Strebens durch die bloße Befehlsform als solche gegeben, die sicher mit ‚Achtung‘ am wenigsten zu tun hätte.²¹

Scheler übersieht hier, dass Achtung nach Kant ein moralisches *Gefühl* ist, das den absoluten Wert des moralischen Gesetzes fühlt, wenngleich es ihn nicht eigentlich „beurteilt“. Indem aber Scheler den Begriff der Achtung formalismuskritisch und losgelöst von seiner materialen Seite begreift, verfehlt seine Kritik ihr eigentliches Ziel. Die meisten Forderungen, die Scheler im Rahmen seiner materialen Wertethik stellt, sind durch die Kantische Konzeption des moralischen Gefühls der Achtung bereits erfüllt.

Nach Scheler hat Kant schließlich die Vielzahl der als sittlich geltenden Gefühle in den sinnlichen Bereich der „Dispositionen“ gleich „Naturanlagen“ verwiesen, wodurch, „das ganze Heer [!] der sympathische[n] Gefühle“ als Motive und Wertträger ausscheidet. Auch diese Kritik wird dem tatsächlichen Phänomen der Achtung nicht gerecht. Das Gefühl der Achtung als ein vernunftgewirktes Gefühl vermittelt als ein Leitgefühl besagtes „Heer“

¹⁹ *Wertethik*, S. 238.

²⁰ Es lassen sich genau genommen drei Momente des Achtungsbegriffs unterscheiden: Aufmerksamkeit, Respekt und (moralische) Hochachtung. Zur Bedeutung der Kantischen Prägung des Begriffs vgl. auch Dieter Henrich: *Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und im spekulativen Idealismus*. In: *Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik*. Hrsg. von Paulus Engelhardt. Mainz 1963, S. 350-386, hier S. 373.

²¹ *Wertethik*, S. 238.

sinnlich-moralischer Gefühle mit der Vernunft und integriert diese darum in eine umfassende Theorie moralischen Handelns:

„Obzwar aber Mitleid (und auch Mitfreude) mit anderen zu haben an sich selbst nicht Pflicht ist, so ist es doch tätige Teilnehmung an ihrem Schicksale und zu dem Ende also indirekte Pflicht, die mitleidige natürliche (ästhetische) Gefühle in uns zu kultivieren und sie als so viele Mittel zur Teilnehmung aus moralischen Grundsätzen und dem ihnen gemäßen Gefühl zu benutzen.“²²

Insofern stimmt es gerade nicht, „daß er [scil. Kant] im letzten Grunde alles Fühlen, ja sogar das Lieben und Hassen – da er sie nicht der ‚Vernunft‘ zuweisen kann – zur ‚sinnlichen‘ Sphäre rechnet und damit aus der Ethik ausschließt“²³, wie Scheler behauptet. Wenn auch Kant nicht wie Scheler *ontologisch* die Sinnlichkeit moralphilosophisch differenziert und sie für sich genommen keinerlei moralisches Anrecht auf Handlungsmotivation hat, so differenziert Kant zumindest *epistemologisch*, insofern sich immer schon die Frage stellen lässt, *ob* die Sinnlichkeit am Leitgefühl der Achtung orientiert ist und ob sie so – *mittelbar* zur Vernunft – zu moralischen Handlungen beizutragen vermag. So lässt sich schließlich auch die Kantische Metaphorik sinnvoll ausbeuten: Während alle Neigungen „blind und knechtisch“²⁴ sind, übernimmt die Achtung gewissermaßen „sehenden Auges“ die Führung. Insofern wird sich auch der häufig vorgebrachte Vorwurf einer formalistischen und rigoristischen „Ertötung der Sinne“ einschränken lassen müssen. Denn das Entscheidende an der Achtung ist gerade, dass sie ein *Gefühl*, wenn auch ein vernunftgewirktes, ist. Damit scheint Kant tatsächlich einen Apriorismus des Emotionalen zu vertreten – wenn auch auf eine gänzlich andere Art, als dies Scheler vor Augen schwebt. Das apriorische Gefühl der Achtung ist allen anderen zwischenmenschlichen Gefühlen nicht derart vorgeordnet, dass diese dadurch abgewertet wären. Vielmehr stiftet die Achtung als ein „prinzipielles“ Gefühl Orientierung, indem sie – um in Schelers Kriegsmetaphorik zu bleiben – das „Heer“ sinnlich-sympathetischer Gefühle anführt und ihnen in dieser Formation erst ihren moralischen Wert zukommen lässt.

²² AA VI, S. 457. Vgl. zu dieser „flankierenden“ Funktion der anderen Gefühle zusätzlich zur Achtung Heiner F. Klemme: *Immanuel Kant*. Frankfurt/M. 2004, S. 92.

²³ *Wertethik*, S. 84.

²⁴ KpV, A 213.