

Kant und Aristoteles über Glückseligkeit

Florian Franken, M.A. (München)

Die Moralphilosophie des späten Kant ist auf den ersten Blick mit einer ablehnenden Haltung gegenüber eudämonistischen Vorstellungen verbunden, die vorrangig in der Antike das ethische Selbstverständnis prägten. Beispielsweise erklärt Aristoteles die Glückseligkeit im ersten Buch seiner *Nikomachischen Ethik* zum »Endziel allen Handelns« (Aristoteles 1995 [=NE], 1097b21-23). Demgegenüber ist es aber vor allem die Ethik der Epikureer und der Stoiker, mit der sich Kant kritisch auseinandersetzt und ihren Anhängern bescheinigt, mit der Glückseligkeit ein ganz falsches Prinzip der Sitten angenommen zu haben (vgl. AA V, 111f, 126f). Dass er sich gegen das persönliche Wohlergehen des Einzelnen als ethische Grundhaltung positioniert und sein Denken von der universalen Rechtfertigung des Willens vor der Vernunft geprägt ist, hat mitunter dazu geführt, dass der Ethik des Königsberger Philosophen der Status einer modernen (in Abgrenzung zur antiken) Ethik zugesprochen wurde (vgl. Tugendhat 1984, S. 38ff).

Das Interesse des vorliegenden Aufsatzes liegt vorrangig in der Frage nach Gründen, die Kant zu einer konträren Haltung gegenüber der Vorstellung der Glückseligkeit als ethischem Prinzip veranlasst haben. In diesem Zuge wird von der Annahme ausgegangen, Kant habe im Rahmen des von ihm entwickelten transzendental-philosophischen Systems für diese Stoßrichtung ausschließlich systematische Beweggründe gehabt und nicht auf die häufig anzutreffende und auf biographischen Angaben basierende Schlussfolgerung fokussiert, Charakter und Persönlichkeit des Philosophen zielten auf strenge Pflichterfüllung und Neigungsverzicht ab, statt auf das gewünschte Wohlergehen des Menschen. Die Notwendigkeit, mit der Kant die Glückseligkeit als ethisches Prinzip ablehnt, soll deshalb innerhalb der systematischen Zusammenhänge seiner Philosophie zurückverfolgt werden¹.

Wegweisend ragt dabei die dritte Antinomie von Freiheit und Naturnotwendigkeit, die Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* diskutiert, hervor, so dass in erster Linie der Zusammenhang von Kantischem Freiheitsverständnis und der Einstellung zur Glückseligkeit zu klären sein wird. In einem zweiten Schritt soll daraufhin geprüft werden, inwiefern es dennoch argumentativ gerechtfertigt sein kann, mit Aristoteles die Glückseligkeit als oberstes Handlungsziel zu verteidigen. Die Aristotelische Ethik, so lautet die These, erkennt die Erziehung

¹ Es reicht aus diesem Grunde nicht aus, Kants Freiheitsverständnis bloß aus einer Fortschrittsgeschichte der Vernunft heraus rekonstruieren zu wollen, wie es Himmelmann 2003, S. 39ff mit Bezug auf Kants kurze Schrift *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* vormacht.

als einen für die Ethik relevanten Aspekte des Menschseins an, der von der Moralphilosophie Kants auf Grund ihrer anders gelagerten Systematik ausgeklammert werden muss. Ausgangspunkt dieser Systematik ist die dritte Antinomie und mithin die Frage, wie die Möglichkeit von Freiheit gedacht werden kann. Kants Antwort und ihre Bedeutung für die Moralphilosophie wird im Folgenden erörtert.

Die Auflösung der dritten Antinomie

Die Antinomie von Freiheit und Naturnotwendigkeit besteht aus einer Theses und einer Antithesis, für deren jeweilige Annahme auf beiden Seiten gute Gründe angeführt werden können. Beide Thesen widersprechen sich darüber hinaus aber gegenseitig, so dass aus ihnen Beliebiges folgt. Die Theses behauptet, dass die Erscheinungen in der Welt nicht allein aus der Kausalität abgeleitet werden können, sondern dass sie nur unter der zusätzlichen Annahme von Freiheit erklärt werden können. Dem gegenüber behauptet die Antithesis, dass es keine Freiheit gibt und alle Erscheinungen den Gesetzen der Natur nach folgen.

Wie gesagt, lassen sich die beiden sich widersprechenden Thesen jeweils gut begründen. Für die Begründung der Theses und gegen die Antithesis wird angeführt, dass ein Geschehen rein nach den Gesetzen der Natur keinen ersten Anfang haben und damit keinen Anspruch auf Vollständigkeit besitzen könne, weil jedes Geschehen, das als Ursache benannt wird, wiederum eine Ursache voraussetzen würde, *ad infinitum*. Um diesem Problem zu entgehen, müsse eine Kausalität angenommen werden, die eine »absolute Spontaneität der Ursachen, eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, von selbst anzufangen«, also eine »transzendente Freiheit« zulasse (Kant 1983 [=KrV], B 474). Gegen diese Schlussfolgerung wendet der Verteidiger der Antithesis ein, dass die Annahme absoluter Spontaneität gegen die Gesetze der Kausalität spreche, denen gemäß jedes Geschehen eine Ursache hat, denn sie zeichne sich ja gerade dadurch aus, dass sie selbst eben keine Ursache habe. Absolute Spontaneität führe also gar nicht erst zu Kausalität, weil sie »zwar eine Befreiung vom Zwange, aber auch vom Leitfaden aller Regeln« ist (KrV, B 475).

Die schwierige Situation, in der man sich angesichts der aufgezeigten Antinomie befindet, ist Kant bemüht durch eine erkenntnistheoretische Voraussetzung aufzulösen, für die er in der ersten Kritik argumentiert: die Unterscheidung zwischen Dingen an sich (noumena) und ihren Erscheinungen (phaenomena). Kant schlägt vor, die Kausalität eines Subjekts auf eine doppelte Weise zu betrachten: Dem Subjekt als Ursache einer Handlung kann einerseits ein empiri-

scher Charakter, andererseits ein intelligibeler Charakter zugeschrieben werden. Betrachtet man den empirischen Charakter des Subjekts, dann betrachtet man das Subjekt als eine Erscheinung, die mit anderen Erscheinungen in gesetzmäßigen Zusammenhängen stehen und den Bedingungen sinnlicher Anschauung unterliegen, d. h. sich in einer zeitlichen Ordnung befinden. Seinem intelligibelen Charakter nach ist das Subjekt hingegen Ding an sich selbst, das als solches nicht unter den Bedingungen der Sinnlichkeit steht und daher auch nicht Teil empirischer Kausalität sein kann. Daraus folgt, dass in ihm keine zeitlich bestimmte Handlung entstehen kann, weil es keinen Gesetzen der Veränderung unterworfen ist und es deshalb unabhängig und frei ist. Mit dieser Schlussfolgerung ist die Annahme verbunden, dass es zwei verschiedene Arten von Kausalität gibt, denen jeweils unterschiedliche Wirkungsbereiche zuzuordnen sind. Im Bereich sinnlicher Anschauung herrscht die Kausalität der Natur, während der intelligibele Bereich von der Kausalität der Vernunft bestimmt wird. Weil Handlungen in empirischen Zusammenhängen stehen, können sie nicht als im Subjekt beginnend aufgefasst werden, da dieses gemäß seines intelligibelen Charakters nicht Teil einer empirischen Handlungsabfolge sein kann. Eine Verbindung der intelligibelen und der natürlichen Welt besteht in den Wirkungen, die der intelligibele Charakter in der Sinnenwelt hervorruft und auf diese Weise Bedingung einer empirischen Handlung sein kann, ohne selbst Erscheinung zu sein. Die Kausalität der Vernunft ist ein Vermögen, so Kant, »durch welches die Bedingung einer empirischen Reihe von Wirkungen zuerst anfängt« (KrV, B 580). Die Vernunft ist nicht als empirische Ursache anzusehen, wohl aber ist sie die sinnlich unbedingte Bedingung für empirische Kausalität, und ihr intelligibeler Charakter wirkt insofern kausal auf die Welt der Erscheinungen. Wie ist diese zweite Form der Kausalität näher zu verstehen?

Während der Verstand die kommenden, gegenwärtigen oder vergangenen Zusammenhänge in Form von Naturgesetzen erkennend beschreibt und sich dabei auf die Welt bezieht, wie sie ist, drückt sich die Kausalität der Vernunft durch Imperative aus, die präskriptive Regeln darüber aufstellen, wie die Welt sein soll. Das Gesollte wird von der Vernunft begrifflich gefordert und wirkt sich auf der Ebene der Erscheinungen insoweit aus, dass sie durch den Imperativ zur Ursache der geforderten Handlung wird. Entscheidend dabei ist, dass der Imperativ aufgrund seiner spezifischen Kausalität, im Unterschied zu den Erscheinungen, notwendig ist und einen unbedingten Einfluss auf die Handlung des Subjekts ausübt. Die sinnlichen Anreize, so Kant, können »nicht das Sollen hervorbringen, sondern nur ein noch lange nicht notwendiges, sondern jederzeit bedingtes Wollen, dem dagegen das Sollen, das die Vernunft ausspricht, Maß und Ziel, ja Verbot und Ansehen entgegen setzt« (KrV, B 576). Ist die Kausalität in der natürlichen Welt notwendig durch Naturgesetze bestimmt, so ist parallel dazu die Kau-

salität der Vernunft, und das damit verbundene Einwirken in die Welt der Erscheinungen, notwendig durch Vernunftgesetze bestimmt. Daraus folgt zum einen, dass die Freiheit des Subjekts notwendig die gesetzmäßige Bestimmung durch die Vernunft beinhaltet, zum anderen, dass moralische Handlungen kausal, d. h. in präskriptiver Form, durch Gesetze der Vernunft verursacht werden.

Im Anschluss an diese kurze Darstellung können folgende Leitideen zusammengefasst werden, die für die Kantische Ethik von grundlegender Bedeutung sind: (1) die Unterscheidung zwischen Gesetzen der Natur und Gesetzen der Vernunft; (2) der notwendige und allgemeingültige Charakter eines Gesetzes der reinen Vernunft; (3) das Bewirken von (moralischen) Handlungen durch Imperative; und (4) Freiheit ist nur als Kausalität der Vernunft denkbar. Nachdem die Frage, ob Freiheit überhaupt möglich sein kann, positiv beantwortet werden konnte, arbeitet Kant diese Leitideen in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* weiter aus. Es soll nun gezeigt werden, dass Freiheit nicht nur der Möglichkeit nach bestehen kann, sondern auch Wirklichkeit werden kann.

Die Bearbeitung einer reinen Moralphilosophie

Bekanntlich plädiert Kant zu Beginn der *Grundlegung* dafür, die traditionellen Zweige der Philosophie, Physik, Ethik und Logik, einer weiteren Teilung zu unterziehen. Stimmt man dem zu, so gewinnt man laut Kant neben einem empirischen Teil der Ethik, der praktischen Anthropologie, eine von der Sinnlichkeit unabhängige, d.h. *reine* Moralphilosophie. Dass es eine solche geben müsse, begründet Kant einigermaßen überraschend damit, dass das Vorhandensein einer allgemeinen »Idee der Pflicht« und der »sittlichen Gesetze« evident seien. »Jedermann muss eingestehen«, so formuliert Kant,

»dass ein Gesetz, wenn es moralisch, d. i. als Grund einer Verbindlichkeit, gelten soll, absolute Notwendigkeit bei sich führen müsse; [...] dass mithin der Grund der Verbindlichkeit hier nicht in der Natur des Menschen, oder den Umständen in der Welt, darin er gesetzt ist, gesucht werden müsse, sondern a priori lediglich in Begriffen der reinen Vernunft, und dass jede andere Vorschrift, die sich auf Prinzipien der bloßen Erfahrung gründet, und sogar eine in gewissem Betracht allgemeine Vorschrift, so fern sie sich dem mindesten Teile, vielleicht nur einem Bewegungsgrunde nach auf empirische Gründe stützt, zwar eine praktische Regel, niemals aber ein moralisches Gesetz heißen kann.« (AA IV, S. 389).

Überraschend erscheint die Formulierung Kants deshalb, weil die Behauptung eines moralischen Gesetzes in Abgrenzung zu einer bloß praktischen Regel, das a priori in den Begriffen

der reinen Vernunft aufzufinden sei, nicht ohne weiteres zwingend ist². Vor dem Hintergrund der Freiheitsantinomie und ihrer Auflösung in der ersten Kritik wird sie hingegen verständlich, da aus jener folgt, dass der Fokus der Moralphilosophie auf der präskriptiven Vernunftkausalität liegen muss. Ein Handeln aus Freiheit kann nur durch das Einwirken der Vernunftkausalität in den Bereich sinnlicher Anschauungen erfolgen. Eine umgekehrte Beeinflussung der Vernunft durch Ursachen in der Natur fordert dem Imperativ den Status der Notwendigkeit und die Möglichkeit der Sittlichkeit ab. Kant macht diesen Punkt deutlich, indem er nachdrücklich darauf hinweist, dass etwas im Dienste sinnlichen Neigungen niemals zum moralischen Imperativ taugen kann (vgl. AA IV, S. 400).

Das Untersuchungsareal ist demzufolge bereits durch konzeptionelle Festlegungen in der ersten Kritik abgesteckt. Innerhalb dieses Areals ist Kant nun in der *Grundlegung* auf der Suche nach dem »obersten Prinzip der Moralität« (AA IV, S. 392). Von der für Kant berechtigten Annahme her, dass es eine moralische Gesetzmäßigkeit gibt – denn wie sollte sonst Freiheit anders zu denken sein? – werden in den ersten beiden Abschnitten der *Grundlegung* in analytischer Vorgehensweise eine systematische Begrifflichkeit und mithin die Formen des kategorischen Imperatives entwickelt. Auf die Details kann an dieser Stelle nicht genauer eingegangen werden. Entscheidend aber ist, wie Kant selbst einräumt, dass die dort formulierten Einsichten lediglich hypothetischen Charakter haben, d. h. sie beschreiben, wie das Prinzip der Moral lauten müsste, wenn es Sittlichkeit (in Form eines Gesetzes) überhaupt geben sollte (vgl. auch Gunkel 1989, S. 176). Bis hierhin habe Kant »seine Wahrheit [sc. die eines synthetisch-praktischen Satzes a priori] hier nicht behauptet, viel weniger vorgegeben, einen Beweis derselben in unserer Gewalt zu haben« (AA IV, S. 444f).

Einer deduktiven Begründung des synthetisch-praktischen Satzes a priori geht Kant im dritten Abschnitt der *Grundlegung* nach. Der Schlüssel dazu, so ist der Überschrift zu entnehmen, ist der Begriff der Freiheit. Das sollte vor dem Hintergrund der Bemerkungen aus der ersten Kritik nicht überraschen. Tatsächlich knüpft Kant hier nahtlos an die früheren Überlegungen an, indem er auf die negative und die positive Gewinnung des Freiheitsbegriffs rekurriert (vgl. KrV, B 582; AA IV, S. 447) und den positiven Begriff der Freiheit als ein verknüpfendes »Drittes«, nämlich als die Eigenschaft selbst gesetzgebend zu sein, verstanden wissen möchte. Sie stellt eine Verbindung zwischen dem Willen und dem Sittengesetz her. Analog zu dem dualistischen Schema, in dem die theoretische Vernunft, Sinnlichkeit und Verstand miteinander vermittelt, stellt Kant den empirischen Charakter des handelnden Sub-

² Ein Alternativangebot liefert beispielsweise die Moral-sense-Theorie der Schottischen Moralphilosophen Hutcheson und Shaftsbury.

jekts dem intelligiblen Charakter gegenüber. Die Möglichkeit einer Synthese besteht dann darin, dass

»ich mich als Intelligenz, obgleich andererseits wie ein zur Sinnenwelt gehöriges Wesen, dennoch dem Gesetze der ersteren, d. i. der Vernunft, die in der Idee der Freiheit das Gesetz derselben enthält, und also der Autonomie des Willens unterworfen erkenne[n], folglich die Gesetze der Verstandeswelt für mich als Imperativen und die diesem Prinzip gemäßige Handlungen als Pflichten ansehen [muss]« (AA IV, S. 453f)

Der positive Freiheitsbegriff muss demzufolge als Kausalität der Vernunft verstanden werden, die sich in dem Willen des Subjekts ausdrückt, unter der Bedingung der Allgemeingültigkeit der eigenen Maxime gemäß zu handeln. Freiheit ist die kausale Bestimmung einer Handlung nach dem praktischen Gesetz der Vernunft, die sich nach dem Prinzip des kategorischen Imperativs, d. h. unter der Bedingung der Universalisierbarkeit vollzieht.

Soweit zunächst das Ergebnis der moralphilosophischen Überlegungen Kants³. An diese schließen sich für den kritischen Geist mindestens zwei Fragen an: (a) Sind die Argumente, die Kant für seine Konzeption der Moralität gibt unabhängig von ihrer systematischen Kohärenz auch in ihrer praktischen Anwendbarkeit überzeugend, und (b) können sie über ihre systematische Kohärenz und ihren Common-Sense-Charakter hinaus als notwendig bewiesen werden? Was die erste Frage anbetrifft, so ist festzustellen, dass das von Kant vorgeschlagene Moralprinzip eine erhebliche Schwäche im Hinblick auf moralischer Dilemmata zeigt. Diese können interessanter Weise in Strukturen auftreten, deren theoretisches Pendant die oben erwähnten Antinomien darstellen: Innerhalb des gleichen Kontextes stehen zwei Handlungen willentlich zur Disposition, von denen jede für sich genommen moralisch geboten ist. Entschieden man sich jedoch für die Ausführung einer der beiden Handlungen so widerspricht das in moralischer Hinsicht der Konsequenz, die mit der jeweils anderen Handlung abgewendet werden sollte⁴. Die Entstehung des Widerspruchs zeigt, dass die Universalisierbarkeit als das vorgeschlagene Prinzip der Moral nicht in notwendiger Weise Gültigkeit besitzt.

Hinter der zweiten Frage steht die Forderung im Hintergrund, verständlich zu machen, warum die Kantischen Überlegungen zu Freiheit, Kausalität, Sittengesetz und Moralprinzip Allgemeingültigkeit beanspruchen können und mithin notwendig gelten sollen. Diesem Anspruch müssen sie genügen, wenn sie jeden weiteren Erklärungsversuch über den Ursprung der Moralität überflüssig machen wollen. Es ist als gefordert nicht nur zu erläutern, wie Sittlichkeit in ihrem dass-Sein möglich ist, sondern auch, wie sie in ihrem so-Sein begründet

³ Zu den methodischen Einwänden vgl. Gunkel 1989, S. 179ff.

⁴ Ein solcher Fall läge etwa bei der Tötung eines Geiselnähmers bei gleichzeitiger Rettung des Lebens einer Geisel vor. Zur allgemeinen Einführung in die Problematik moralischer Konflikte vgl. Gowans 1987.

werden kann. Genau an dieser Stelle zeigen sich für Kant jedoch die logischen Grenzen der Untersuchung auf. Die Vernunft würde »ihre Grenze überschreiten, wenn sie zu erklären anfinge, wie [damit ist gemeint: warum] reine Vernunft praktisch sein könne«. Denn sie

»gilt nur als notwendige Voraussetzung der Vernunft in einem Wesen, dass sich eines Willens, d. i. eines vom bloßen Begehungsvermögen noch verschiedenen Vermögens (nämlich sich zum Handeln als Intelligenz, mithin nach Gesetzen der Vernunft, unabhängig von Naturinstinkten zu bestimmen), bewusst zu sein glaubt. Wo aber Bestimmung nach Naturgesetzen aufhört, da hört auch alle Erklärung auf, und es bleibt nichts übrig, als Verteidigung, d. i. Abtreibung der Einwürfe derer, die tiefer in das Wesen der Dinge geschaut zu haben vorgeben, und darum die Freiheit dreist vor unmöglich erklären« (AA IV, S. 459).

Kant räumt zum Ende der *Grundlegung* hin ein, dass seine Konzeption der Freiheit zwar als notwendige Voraussetzung der Möglichkeit eines moralischen Prinzips eingesehen werden kann, nicht aber die faktische Notwendigkeit *dieser* Konzeption der Freiheit. Es ist nicht ohne weitere begriffliche Annahmen einer Metaphysik der Sitten verständlich zu machen, warum man sich gerade dieses Freiheitsverständnis zu Eigen machen sollte. Auch wenn es Kant gelingt eine Begründung für die Einschränkung zu liefern, so ist dieser Ausgang doch aus zwei Gründen unbefriedigend. Erstens gerät Kants Argumentation in den Verdacht eines naturalistischen Fehlschlusses, indem sie zwei Arten der Kausalität als Tatsache behauptet und von dieser Ist-Behauptung auf ein moralisches Prinzip des Sollens schließt. Das sittliche Gesetz wird also mit einer Vernunftkausalität begründet, die ihrerseits behauptet werden muss und deren Notwendigkeit nicht zwingend einsehbar ist.

Zweitens widerspricht die Argumentation methodisch einer der Grundregeln in Hinblick auf transzendente Beweise der reinen Vernunft, die Kant selbst in der transzendentalen Methodenlehre der ersten Kritik vorgestellt hat (vgl. KrV, B 817f). Dort heißt es, dass solche Beweise »niemals apagogisch, sondern jederzeit ostensiv sein müssen«. Während der ostensive Beweis »mit der Überzeugung von der Wahrheit, zugleich Einsicht in die Quellen derselben verbindet«, kann demgegenüber der apagogische Beweis »zwar Gewissheit, aber nicht Begreiflichkeit der Wahrheit« hervorbringen und ist deshalb mehr »eine Nothülfe, als ein Verfahren, welches allen Absichten der Vernunft ein Genüge tut«. Mit anderen Worten: Es steht und fällt die Überzeugung darüber, dass der Ursprung der Moralität in der Kantischen Autonomiekonzeption begründet ist mit dem Gelingen der Abwehr von Gegenkonzeptionen.

Glückseligkeit und Glückswürdigkeit

Die Rekonstruktion der Kantischen Argumentation für ein moralisches Prinzip hat mit Deutlichkeit gezeigt, dass und warum Moralität das Streben nach Glückseligkeit geradezu ausklammern muss. Glückseligkeit wird von Kant als die vollständige Befriedigung der eigenen Bedürfnisse und Neigungen verstanden (vgl. KrV, B 834; AA IV, S. 393), die sich insgesamt in der Welt sinnlicher Anschauungen vollzieht. Bedürfnissen und Neigungen Folge zu leisten, kann daher immer nur als heteronomer Akt im kausalen Zusammenhang natürlicher Erscheinungen, d. h. als pathologisch, begriffen werden. Moralität hingegen ist, wie erörtert wurde, als Vernunftkausalität zu verstehen und damit im Bereich des Intelligibelen zu verorten. Während die Stoiker der Überzeugung waren, dass allein ein Leben gemäß der Vernunft zugleich zu einer Übereinstimmung mit der Natur und damit zu Glückseligkeit führe, weil der Mensch dann die größte Übereinstimmung mit der Natur als höchstes Gut erzielt, wenn er sich als Vernunftwesen seiner naturgemäßen Bestimmung entsprechend, d.h. nach den Geboten der Vernunft, verhält (vgl. Himmelmann 2003, S. 125ff), plädiert Kant aus den genannten Gründen wiederholt für eine strikte Trennung von Natur- und Vernunftzusammenhängen. Wenn vernünftiges Handeln allein dem Zweck der Glückseligkeit dienen sollte, so eines der Argumente Kants, dann hätte die Natur damit einen durchaus unzweckgemäßen Zug getan, denn für ein Leben in Glückseligkeit wäre ein Verhalten nach Vorgabe des Instinkts weitaus zuträglicher gewesen (vgl. AA IV, S. 395).

Darüber hinaus ist Kant im *Kanon der reinen Vernunft* davon überzeugt, dass der Vernunft eine Form der Belohnung zuteil wird, derer sie sich aber erst durch die Befolgung des Sittengesetzes als würdig erweisen muss. Die praktische Vernunft wirkt auf zwei verschiedenen Wegen: Ist der Beweggrund die Glückseligkeit, dann nennt Kant das Gesetz pragmatisch⁵, »dasjenige [Gesetz] aber, [...] das zum Beweggrunde nichts anderes hat als *die Würdigkeit, glücklich zu sein*, moralisch (Sittengesetz)« (KrV, B 835; meine Hervorhebung).

Ein Welt, in der das moralische Prinzip ausnahmslos Beachtung findet und demzufolge alle sittlichen Gesetze Anwendung finden, hat für Kant den Status einer moralischen Welt, die deshalb nur als intelligibele Welt gedacht werden kann, weil von ihr alle Zwecke und moralische Schwächen abgezogen worden sind. Dem christlich-religiösen Menschen begegnet hier

⁵ Vgl. die Unterscheidung zwischen den hypothetischen Imperativen und dem kategorischem Imperativ in der *Grundlegung* (AA IV, S. 414ff). Um die pragmatische Klugheitsregel vom moralischen Sittengesetz zu unterscheiden (denn beides sind laut Kant Gesetze der praktischen Vernunft), bedarf es eines zusätzlichen Kriteriums. Im *Kanon* scheint das die *Hoffnung* auf Glückseligkeit zu sein. Um die Wende zur Autonomie hin zu stärken, wird es in der *Grundlegung* jedoch durch ein »durch einen Vernunftbegriff selbstgewirktes Gefühl«, nämlich durch die *Achtung* vor dem Gesetz, ersetzt (vgl. AA IV, S. 400f).

ein eschatologischer Ort des Heils, auf das er hoffen darf, sofern er sich nicht ohne Gnade versündigt hat. Nicht zuletzt dadurch, dass er seine Ausführungen als der *Moraltheologie* zugehörig wissen möchte (vgl. KrV, B 842), erweckt Kant den Eindruck, als seien sie trotz ihres transzendentalphilosophischen Ursprungs in hohem Maße von der christlichen Tradition geprägt. Derjenige, der den Willen hat das Brot zu brechen und es mit anderen zu teilen, weil er durch das moralische Prinzip zu der Überzeugung gelangt, dass diese Handlung zum allgemeinen Gesetz erhoben werden könne, der erlangt zwar nicht seine Glückseligkeit dadurch, dass er sein Hungerbedürfnis unmittelbar durch das Verzehren des ganzen Brotes stillen kann, aber er kann darauf hoffen, dass ihm in einem künftigen Leben⁶ die Glückseligkeit in demselben Maße zukommt, »als er sich derselben in seinem Verhalten würdig gemacht hat« (KrV, B 838). Wahre Glückseligkeit wird demzufolge nicht durch die Befriedigung der Bedürfnisse und Neigungen erlangt, sondern ist Gegenstand der Hoffnung, die darin begründet ist, dass man sich sittlich, d. h. des Glückes würdig, verhält. Das Doppelgebot der Liebe, das an den christlichen Glauben gebunden ist, wird zu einem moralischen Gebot der Vernunft hin aufgelöst und damit von einem Glaubensartikel in Richtung einer allgemeinen Disposition der Vernunftwesen modifiziert (vgl. AA IV, S. 430, Fn). Die Hoffnung auf Glückseligkeit bleibt hingegen bestehen und fungiert für Kant zunächst als die primäre Triebfeder der Sittlichkeit.

Zwei Formen der Glückseligkeit in der Nikomachischen Ethik

Bis hierhin konnte gezeigt werden, dass Kant sein Verständnis von Glückseligkeit vor dem Hintergrund seiner Freiheitskonzeption als Vernunftkausalität entwickelt. Dabei hat sich herausgestellt, dass an einigen Stellen die Notwendigkeit dieser Konzeption in Frage gestellt werden kann. In einzelnen Punkten trifft die Kritik auf (i) die Notwendigkeit der Allgemeingültigkeit des moralischen Prinzips; (ii) die Notwendigkeit der Annahme von Vernunftkausalität; und (iii) die Notwendigkeit einer sich an christliche Vorstellung anlehrende Idee von Glückseligkeit in einem künftigen Leben. Im Folgenden soll mit einem vergleichenden Blick auf die Aristotelische Ethik die Frage erörtert werden, ob sich ein Begriff der Glückseligkeit gewinnen lässt, der von einem dualistischen Freiheitsbegriff⁷ und den mit ihm verbundenen Bedingungen befreit ist.

⁶ »Gott [...] und ein künftiges Leben sind zwei von der Verbindlichkeit, die uns reine Vernunft auferlegt, nach Prinzipien eben derselben Vernunft nicht zu trennende Voraussetzungen« (KrV, B 839).

⁷ Gemeint ist hier die oben erwähnte Zweiteilung in einen negativen und in einen positiven Begriff der Freiheit.

Dabei ist zunächst das Augenmerk auf die zentrale Rolle der Vernunft (beziehungsweise des Logos) zu richten, die beide Ethiken miteinander verbindet. Sowohl bei Kant als auch bei Aristoteles führt der vom Sinnlichen abstrahierte Gebrauch der Vernunft zu einer idealisierten Form der Glückseligkeit, die im Bereich des Göttlichen angesiedelt ist. Aristoteles versteht den idealen Gebrauch der Vernunft neben dem Genussleben und dem politischen Leben als eine von drei Lebensformen, die er bekanntlich als das »Leben der philosophischen Betrachtung« (bios theoretikos) bezeichnet (vgl. NE, 1095b19). Gleichwohl diese Lebensform mit dem Göttlichen in Verbindung gebracht wird, ist damit jedoch keinesfalls ein auf die Zukunft gerichtetes Leben im eschatologischen Sinne gemeint. Vielmehr geht es um die Identifizierung göttlicher Attribute in der menschlichen Lebenswelt. Um diesen Unterschied zu verdeutlichen, bedarf es einer kurzen Erläuterung des Zusammenhangs von Glückseligkeit, tugendhaftem Handeln und dem Göttlichen.

Aristoteles hat bereits im ersten Buch der *Nikomachischen Ethik* festgestellt, dass die Glückseligkeit eine der Tugend gemäße Tätigkeit ist. Unter diesen Tätigkeiten, so führt er nun im Hinblick auf das Göttliche aus, ist diejenige die vornehmste, die durch betrachtende Weise auf Vernunftkenntnis abzielt. So ist die der Weisheit gemäße Tätigkeit als am vornehmsten zu betrachten, weil (i) sie ihrer selbst wegen geliebt wird; (ii) sie die genussreichste und seligste ist; und (iii) aus ihr alle Eigenschaften des Glückseligen abgeleitet werden können. Allerdings ist der Mensch nur in dem begrenzten Rahmen seines Menschseins in der Lage, die der Weisheit gemäße betrachtende Tätigkeit zu vollziehen. Denn

»das Leben, in dem sich diese Bedingungen [sc. der vollendeten Glückseligkeit] erfüllen, ist höher, als es dem Menschen als Menschen zukommt. Denn so kann er nicht leben, insofern er Mensch ist, sondern nur insofern er etwas *Göttliches* in sich hat. So groß aber der Unterschied ist zwischen diesem Göttlichen selbst und dem aus Leib und Seele zusammengesetzten Menschenwesen, so groß ist aber auch der Unterschied zwischen der Tätigkeit, die von diesem Göttlichen ausgeht, und allem sonstigen tugendgemäßen Tun. Ist nun die Vernunft im Vergleich mit dem Menschen etwas Göttliches, so muss auch das Leben nach der Vernunft im Vergleich mit dem menschlichen Leben göttlich sein« (NE, 1177b29-33; Hervorhebung des Übersetzers).

Der Mensch besitzt Zugang zur Glückseligkeit, weil er in der Tätigkeit des Betrachtens Anteil an der göttlichen Tätigkeit nehmen kann. In Vollendung wird er aber die diesbezügliche Lebensform niemals ausfüllen können, weil er eben menschlich und nicht göttlich ist. Gegenüber der Konzeption der Glückswürdigkeit ist der Unterschied hier jedoch kein kategorialer (zwischen Immanenz und Transzendenz), sondern ein gradueller (rein immanenter). Obwohl der Mensch nicht in den Besitz vollendeter Glückseligkeit gelangt, die dem Göttlichen vorbehalten ist, so hat er doch die Möglichkeit, Kraft dem ihm zukommenden Anteil an

Weisheit glücklich zu werden. Wenn auch nicht im Angesicht vollendeter Glückseligkeit, so ist ein Leben gemäß der Vernunft für den Menschen nichtsdestoweniger das glücklichste (vgl. NE, 1178b25f).

Damit hat Aristoteles einer Erläuterung zur Möglichkeit von Glückseligkeit unter göttlichen Bedingungen gegeben. Weil aber der Mensch seine Glückseligkeit aus den angeführten Gründen nicht in der Vollendung der betrachtenden Lebensform findet, sondern Mensch unter Menschen ist, bedarf es zusätzlich der Klärung wie Glückseligkeit unter den Bedingungen des menschlichen Lebens (im geschäftlichen Verkehr, in Notlagen, in Hinblick auf Handlungen aller Art und auf die Lastenverteilung; vgl. NE, 1178a12f) möglich ist⁸. Um die Bedingungen zu erläutern, unterscheidet Aristoteles zwischen der göttlichen Tugend der Weisheit und der »sonstigen Tugend«, gemäß denen Tätigkeiten »menschlicher Art« vollzogen werden. Zu ihr gehört auch die Klugheit, von der Aristoteles bekanntlich im sechsten Buch sagt, dass sie einen klugen Mann darin auszeichnet, dass er, »in Bezug auf [...] das, was das menschliche Leben gut und glücklich macht«, »wohl zu überlegen weiß, was ihm gut und nützlich ist« (NE, 1140a25-28). Sie bildet als Ausdruck eines subjektiven Wissens gewissermaßen das Pendant zu einem objektiven und vollkommenen Wissen, zu dem hin die Weisheit strebt. Sie bezieht sich auf die konkrete Handlung und zeigt sich darin, dass eine Sache gut überlegt und beratschlagt wird. Ziel ihrer Überlegungen ist es, diejenige Handlung zu wählen, die Glückseligkeit als ein für den Menschen erreichbares Gut verspricht. In diesem Zusammenhang wird deutlich, dass die sittlich-kluge Entscheidung durch zwei Faktoren bedingt ist, nämlich erstens durch die einzelne Situation, in der sich der Handelnde befindet und zweitens durch dasjenige, was der Handelnde in dieser Situation für richtig, d. h. für ein der Tugend gemäßes Handeln hält. Beide Faktoren lassen sich nicht verallgemeinern und entziehen sich einer notwendigen Gesetzmäßigkeit.

Erziehung als Grundstein der Moralität

Es ist einer der großen Unterschiede zwischen den hier vorgestellten Ethiken, dass Aristoteles sich nicht auf eine Gesetzmäßigkeit des Sittlichen verpflichten muss, und zwar deshalb, weil er von dem Freiheitsbegriff, an den Kant die Gesetzmäßigkeit bindet, keine Kenntnis besitzt. Die Trennung von Naturzusammenhängen und Vernunftzusammenhängen in Hinsicht auf die Moral ist ihm dahingehend fremd. Stattdessen stellt er umgekehrt die Bedingtheit des

⁸ Ich lese den Einstieg »Δευτέρως« zu Beginn von X, 8 also nicht in einem hierarchischen, sondern in einem ergänzenden Sinn.

Menschen als notwendiges Kriterium für tugendhaftes Handeln in den Vordergrund. Aristoteles versteht, dass ein Prinzip sittlichen Handelns die Natur des Menschen einschließlich seiner Affekte einbeziehen muss: »Denn die sittliche Tugend hat es mit der Lust und der Unlust zu tun. Der Lust wegen tun wir ja das sittlich Schlechte, und der Unlust wegen unterlassen wir das Gute« (NE, 1104b8-11). Damit soll nicht gesagt sein, dass das sittliche Handeln unmittelbar aus Affekten resultiert. Mittelbar jedoch bestimmen Lust und Unlust das spätere Handlungsspektrum des Akteurs, indem sie die Bedingungen für das erzieherische Einüben von Tätigkeiten festlegen. »Darum muss man«, so gibt Aristoteles Platon wieder, »von der ersten Kindheit an einigermaßen dazu angeleitet worden sein, über dasjenige Lust und Unlust zu empfinden, worüber man soll. Denn das ist die rechte Erziehung« (NE, 1104b11ff).

Es ist insbesondere der Aspekt der Erziehung, der bei Aristoteles zur Bedingung sittlichen Handelns wird, und dem Kant nicht gerecht werden kann (vgl. dazu auch Gadamer 1987). Über die Erziehung wird gewissermaßen die lustvolle beziehungsweise unlustvolle Empfindung von Tätigkeiten eingeübt. Die auf diese Weise erworbene Zuordnung von Empfindungen zu Tätigkeiten führt in der weiteren Entwicklung gemäß der jeweiligen Empfindungen zu einer eigenständigen Wiederholung oder Ablehnung von Tätigkeiten. Nach diesem Muster bildet sich durch Gewohnheit ein Habitus heraus, dessen Ausdruck die eingeübte Praxis ist. Der Praxis von Anfang an »einen bestimmten Charakter zu verleihen« (NE, 1103b23f), ist deshalb für die Sittlichkeit entscheidend, weil die eingeübte habituelle Praxis das Handlungsspektrum des Akteurs darstellt, aus dem heraus er wohlüberlegt die tugendhafte Handlung wählt.

Vor diesem Hintergrund zeigt sich, dass der Habitus und damit dasjenige, was der einzelne Akteur als moralisch richtig bewertet, bedingt ist durch eine Erziehung, deren Inhalte wiederum bedingt sind durch dasjenige, was innerhalb der Gemeinschaft als sittlich gilt. Zwar trifft der Handelnde die Wahl mittels seiner Klugheit, die ihm als Individuum zukommt. Doch die Wahl ist von Beginn an immer schon eingegrenzt durch den nach dem Wertmaßstab der Gemeinschaft eingeübten Habitus: »Familie, Gesellschaft, Staat bestimmen die Wesensverfassung des Menschen, indem sich sein Ethos mit wechselnden Inhalten füllt« (Gadamer 1987, S. 188). Damit soll klarer Weise nicht behauptet werden, dass der Mensch in seinen Handlungsmotiven vollständig sozial determiniert ist. Seiner Freiheit wird der Handelnde durch den Spielraum innerhalb der durch Erziehung erworbenen Grenzen ansichtig, in dem er wohlüberlegt das für die jeweilige Situation Tugendhafte wählen kann und wählen muss. Seine Wahlfreiheit ist demzufolge zwar bedingt durch die Erziehung und die konkrete Situation, in der sich der Handelnde befindet. Andererseits entsteht durch das eingeübte Handlungsspekt-

rum im Angesicht einer konkreten Handlungssituation die notwendige Anforderung aus diesem Spektrum das für die Situation richtige zu wählen.

Damit deutet sich in der Aristotelischen Mesoteslehre eine alternative Lösung des antinomischen Problems an, die sich nicht auf gesetzmäßige Strukturen verpflichtet sieht, sondern nur in schematischer Weise Anwendung findet. Menschliches Handeln ist bedingt durch die gemeinschaftlichen Vorstellungen darüber, was als moralisch zu gelten habe. Diese Vorstellungen spielen eine gewichtige Rolle innerhalb der Erziehung und gehören insofern mit zu den Ursachen des möglichen Handlungsspektrums. Davon getrennt zu betrachten ist hingegen die konkrete Handlung, die die Wahl des Akteurs vorausgeht. Sie kommt durch die kluge und ebenso freie weil unbedingte Suche nach dem richtigen Handeln zustande. Für das Zustandekommen des richtigen Handelns gibt es keine allgemeinen Regeln. An ihm zeigt sich ein sittlicher Maßstab, der im Zuge der Handlung in die gemeinschaftliche Auffassung über dasjenige, was moralisch geboten ist eingeht. Damit ist das konkrete individuelle Handeln als Bestätigung dessen, was als allgemein sittlich gilt auf dem umgekehrten Weg wiederum maßgebend für die Inhalte sittlicher Erziehung durch die Gemeinschaft.

Literaturangaben

Aristoteles (1995): *Nikomachische Ethik*, herausgegeben von Günther Bien, Hamburg: Meiner.

Gadamer, Hans-Georg (1987): »Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik«, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 4, Tübingen: Mohr/Siebeck, S. 175-188.

Gowans, Christopher W. (Hg.) (1987): *Moral Dilemmas*, Oxford/New York: Oxford University Press.

Gunkel, Andreas (1989): *Spontaneität und moralische Autonomie. Kants Philosophie der Freiheit*, Bern/Stuttgart: Haupt.

Himmelfmann, Beatrix (2003): *Kants Begriff des Glücks*, Berlin/New York: De Gruyter.

Kant, Immanuel (1902ff): *Gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin (=AA).

Kant, Immanuel (1983): *Kritik der reinen Vernunft*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Tugendhat, Ernst (1984): »Antike und moderne Ethik«, in: Ders.: *Probleme der Ethik*, Stuttgart: Reclam, S. 33-56.