

## **Wichtig Information / Important Information!**

Wenn Sie diesen Aufsatz zitieren, dann nehmen Sie bitte auf die Druckfassung Bezug! When citing this article, please refer to the printed version:

Andreas Trampota: Autonome Vernunft mit moralischer Sehkraft. Die Komplementarität von Allgemeinem und Besonderem bei Immanuel Kant. In: Franz-Josef Bormann & Christian Schröer (Hg.), *Abwägende Vernunft. Praktische Rationalität in historischer, systematischer und religionsphilosophischer Perspektive*, Berlin/New York: Walter de Gruyter 2004, S. 203-219.

-----

### **Autonome Vernunft mit moralischer Sehkraft**

#### **Die Komplementarität von Allgemeinem und Besonderem bei Immanuel Kant**

Einer\* der wichtigsten moralphilosophischen Aufsätze von Iris Murdoch mit dem Titel *Vision and Choice in Morality* endet mit der Aussage:

“There is perhaps in the end no peace between those who think that morality is complex and various, and those who think it is simple and unitary, or between those who think that other people are usually hard to understand and those who think they are usually easy to understand. All one can do is try to lay one's cards on the table.”<sup>1</sup>

Murdoch selbst steht in dieser Gegenüberstellung feindlicher Lager auf der Seite derjenigen, die die Komplexität und Vielfalt des Phänomens der Moralität hervorheben. Und wenn sie von denen spricht, deren Moraltheorie nach Einfachheit und Einheitlichkeit strebt, hat sie in erster Linie eine Gruppe von analytischen Philosophen im Sinn, die häufig als Neokantianer bezeichnet werden und zu denen Richard M. Hare und Stuart Hampshire gehören.

Der Vergleich ihrer eigenen, von Platon inspirierten Moralkonzeption mit der der Neokantianer, den Murdoch in dieser Abhandlung vornimmt, mag diese pessimistischen Schlusssätze nahelegen, zumal das Menschenbild, von dem die beiden Konzeptionen sich leiten lassen, sehr verschieden ist. Während die Ethik der Neokantianer eine stark empiristische Prägung hat, betont Murdoch immer wieder, wie wichtig es gerade für den Moralphilosophen ist, bei seinen Reflexionen den Sinn für die geheimnisvolle

---

\* Für stilistische und philosophische Anmerkungen zu diesem Aufsatz und eine anregende Diskussion seiner Thesen danke ich Maria Schwartz und Oliver Sensen.

<sup>1</sup> Murdoch, 1998, S. 98.

Rätselhaftigkeit des menschlichen Lebens nicht zu verlieren. Und dennoch, meine ich, kann man diese Aussage nicht unwidersprochen stehen lassen! Denn in diesen Sätzen kommt eine *Spannung* zum Ausdruck, die ein wesentlicher Bestandteil jedes ernsthaften moralischen Lebens ist: die Spannung zwischen dem Streben nach einer gewissen Einfachheit und Einheitlichkeit, auf das - aus Gründen, die ich im Folgenden darlegen werde - m.E. keine Moralthorie verzichten kann, und der Komplexität und Vielfalt der ‚moralischen Landschaft‘, in der wir uns damit als moralisch Handelnde bewegen. Und deshalb darf - so mein Einwand gegen Murdoch - aus dieser Spannung keine *Dichotomie* werden, die uns mit einem Entweder-Oder konfrontiert. Beide Pole dieser Spannung gehören wesentlich zum sittlichen Leben.

Das Streben nach Einheitlichkeit und Einfachheit hinsichtlich unserer Moralthorien ist - innerhalb bestimmter Grenzen - nicht nur legitim, sondern sogar geboten. Schließlich soll die Vernunft im Praktischen zum Handeln führen. Und die ethische Reflexion darf deshalb nicht zu einer Angelegenheit von Connaisseuren werden, die - aus der Perspektive des Betrachters - feinsinnige moralpsychologische Spekulationen über die Tiefen der menschlichen Seele anstellen.<sup>2</sup> Unerlässlich ist dieses Streben außerdem auch deshalb, weil es intersubjektive Transparenz ermöglicht und damit Diskurs und Allgemeingültigkeit fördert. Hilary Putnam bringt die Bedeutung dieses Aspekts der moralphilosophischen Reflexion auf den Punkt, wenn er über die Regeln, die das wichtigste Instrument dabei sind, schreibt: “Rules [...] are important because they are the main mechanism we have for challenging (and, if we are successful, shaping) one another’s consciences.”<sup>3</sup> Ebenso legitim und notwendig ist andererseits aber auch der Sinn für die Komplexität des moralischen Lebens, jedenfalls in bestimmten Bereichen, etwa dort, wo das moralische Urteil ein tiefgreifendes Verständnis anderer Menschen voraussetzt. Die Spannung zwischen dem theoretischen Ideal der Einheitlichkeit und Einfachkeit und der mitunter schmerzlichen Komplexität moralischer Entscheidungen sollte man also nicht dadurch auflösen, dass man sie zu einer Frage des Bekenntnisses macht, die man damit beantwortet, dass man ‚seine Karten auf den Tisch legt‘.

---

<sup>2</sup> Vgl. O’Neill, 1996, S. 88.

<sup>3</sup> Putnam, 1990, S. 195.

Eben diese Tendenz zur Spaltung, die aus Spannungspolen des sittlichen Lebens scheinbar unversöhnliche Gegensätze macht, ist aber ein wesentliches Merkmal der jüngsten Geschichte der Moralphilosophie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Deutlich geworden ist sie vor allem in der Auseinandersetzung zwischen den sogenannten Universalisten und den Partikularisten.<sup>4</sup> Und das ist eine Debatte, die unter verschiedenen Namen auch in vielen anderen moralphilosophischen Kontroversen eine einflussreiche Rolle spielt. Ich nenne nur einige Schlagworte, die für sie bezeichnend sind: Gerechtigkeit vs. Tugend, Pflicht vs. Liebe, Ethik vs. Ästhetik, Freiheit (Liberalismus) vs. Gemeinschaft (Kommunitarismus), das Richtige vs. das Gute, Natur vs. Tradition. Onora O'Neill hat in ihrem Buch *Towards Justice and Virtue* angemerkt, dass auf diese Weise aus moralphilosophischen Theoriestücken, die ursprünglich (in der Antike) gewöhnlich als *komplementär* galten, *rivalisierende* Konzeptionen der Ethik wurden.<sup>5</sup> Man könnte also die anfangs zitierte Aussage Murdochs in dem besagten Aufsatz, der zum ersten Mal im Jahr 1956 in einem Band der *Proceedings of the Aristotelian Society* erschienen ist, auch als prophetische Aussage lesen, die diese Entwicklung der Moralphilosophie antizipiert hat.

Ich halte diese Entwicklung für außerordentlich bedauerlich und bin mit Onora O'Neill<sup>6</sup> und anderen<sup>7</sup> der Meinung, dass es an der Zeit dafür ist, dass man wieder zusammenfügt, was ursprünglich zusammengehörte, weil es sachlich eng miteinander verbunden ist. Im Folgenden möchte ich versuchen, einen Weg zu skizzieren, wie das am besten gelingen kann. Denn es ist natürlich nicht mit der Behauptung getan, dass das Partikuläre und das Universale in irgendeiner Weise komplementär sind. Vielmehr muss gezeigt werden, dass sich diese These im Blick auf unsere moralische Praxis als plausibel erweist. Und dabei ist die Aufmerksamkeit auf das zu richten, was Murdoch in dem erwähnten Aufsatz folgendermaßen beschreibt: "Ethics and epistemology are always closely connected, and if we want to understand our ethics we have to look at our epistemology."<sup>8</sup> Man würde diese Aussage allerdings missverstehen, wenn man sie so verstünde, als sei die philosophische Ethik einfach ein Zweig der allgemeinen Erkenntnistheorie. Auch wenn bei

---

<sup>4</sup> Ein guter Überblick findet sich in: O'Neill, 1996.

<sup>5</sup> Vgl. O'Neill, 1996, S. 2.

<sup>6</sup> Vgl. O'Neill, 1996.

<sup>7</sup> Vgl. z.B. Ricken, 1995.

<sup>8</sup> Murdoch, 1998, S. 68.

Murdoch die Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft in platonischer Manier weniger ausgeprägt ist als z.B. bei Aristoteles und Kant, hat sie dabei eine genuin praktische Epistemologie im Sinn. Demnach will sie also sagen: Wenn wir die Ethik verstehen wollen, müssen wir untersuchen, wie wir erkennen, was das sittlich Gute ist. Was lernen wir aus dieser Untersuchung über die in der zeitgenössischen Philosophie heftig debattierte Frage, wie universal oder partikulär die Vernunft im Praktischen sein soll bzw. darf? Was sagt sie uns darüber, wie sich das Besondere zum Allgemeinen (zu Regel, Prinzip, Gesetz und Idee) verhält?

Bei der Beantwortung dieser Frage lasse ich mich vor allem von Kant inspirieren, weil seine Philosophie m.E. gute Ansätze dafür bietet, die erwähnte Dichotomie zu vermeiden und beiden Spannungspolen des sittlichen Lebens gerecht zu werden. Mit meiner Kant-Interpretation ist aber auch eine kritische Absicht verbunden. Denn ich möchte zeigen, dass es Kant mit seiner moralphilosophischen Konzeption, die sich konsequent an der allen Menschen gemeinsamen Vernunftanlage orientiert, vor allem um intersubjektive Transparenz, Diskursivität und Allgemeingültigkeit geht. Dieses Anliegen ist zwar legitim, und in bestimmten Bereichen der Ethik sogar geboten, aber eine gute Moralkonzeption muss m.E. auch die Grenzen dieser Werte berücksichtigen und sollte deshalb auch andere Aspekte der ethischen Lebensform integrieren, die anderen Gesetzmäßigkeiten folgen. “[...] there are dangers in becoming wedded to just one picture of our moral life [...]”<sup>9</sup>, gibt Hilary Putnam zu bedenken. Und diese Warnung gilt auch für eine Ethik, die sich zu stark an den Werten der Transparenz und der Diskursfähigkeit orientiert. Deshalb plädiere ich ganz am Ende für eine Erweiterung von Kants Moralphilosophie, verlasse damit aber nicht den Rahmen des Kantischen Denkens, sondern schlage eine Brücke von seiner Ethik zu seiner Ästhetik. Seine Konzeption der Ethik, die sich an der Vorstellung der autonomen Vernunft orientiert, wird also nicht aufgegeben, sondern durch eine stärkere Gewichtung des individuellen phänomenalen Bewusstseins, in dessen Strom der menschliche Wille eingebettet ist, epistemologisch erweitert und vertieft.

---

<sup>9</sup> Putnam, 1990, S. 198.

Wie also erkennen wir, was sittlich gut ist, und welche Rolle spielt dabei das Allgemeine und das Besondere? Beginnen wir mit der Kritik der Partikularisten an den Universalisten. Sie richtet sich vor allem gegen den abstrakten Charakter der Handlungsbeschreibungen, den die Universalisten als angemessenen Gehalt universaler Prinzipien identifizieren. Sie meinen, dass durch solche Abstraktionsprozesse die Intelligibilität des Handelns gefährdet werde, und sind skeptisch gegenüber ethischen Reflexionen, die sich am Begriff der Gerechtigkeit und an universalen Menschenrechten orientieren und dadurch versuchen, gewachsene und gelebte Moralvorstellungen zu transzendieren. Deshalb schlagen sie vor, Handlungen mit Hilfe von sekundären („dicken“) Moralprädikaten<sup>10</sup> zu beschreiben, die sich in einer bestimmten (nationalen, kulturellen, religiösen ...) Gemeinschaft mit einer spezifischen Tradition und Kultur entwickelt haben und fest darin verwurzelt sind. Abstraktion - so die These der Partikularisten - gefährdet die Intelligibilität des Handelns.<sup>11</sup>

Im Unterschied dazu setzt die Moralphilosophie Kants epistemologisch ohne Umschweife auf der Ebene der mittleren Abstraktion bzw. Allgemeinheit an<sup>12</sup> und fragt nach dem Richtigen in Form von verallgemeinerbaren Maximen. Sie ist also zumindest in dem Sinne eine Prinzipienethik, dass es in ihr von Anfang an um ein Prinzipien-geleitetes Handeln geht<sup>13</sup>, um ein Handeln, das sich an Regeln der folgenden Art orientiert, die Kant ‚Maximen‘ nennt:

- „[...] ich mache es mir aus Selbstliebe zum Prinzip, wenn das Leben bei seiner längern Frist mehr Übel droht, als es Annehmlichkeit verspricht, es mir abzukürzen.“  
(GMS, AA Bd. IV, S. 422, Z. 4-6)

- „[...] [es vorziehen], lieber dem Vergnügen nachzuhängen, als sich mit Erweiterung und Verbesserung seiner glücklichen Naturanlagen zu bemühen [...] Maxime der Verwahrlosung seiner Naturgaben [...]“ (GMS, AA Bd. IV, S. 423, Z. 2-4, 5-6)

- „[...] wenn ich in Geldnot zu sein glaube, so will ich Geld borgen und versprechen es zu bezahlen, ob ich gleich weiß, es werde niemals geschehen.“ (GMS, AA Bd. IV, S.

<sup>10</sup> Das sind Moralbegriffe wie ‚vulgär‘, ‚taktlos‘, ‚grob‘, ‚grausam‘, ‚impertinent‘, ‚tapfer‘ ...

<sup>11</sup> Vgl. O'Neill, 1996, S. 67-68.

<sup>12</sup> Vgl. Höffe, 1979, S. 90.

<sup>13</sup> Der Titel eines Buches von O'Neill bringt die programmatische Leitidee der Ethik Kants zum Ausdruck: *Acting on principle* (O'Neill, 1975).

422, Z. 22-23)

- „Ich habe [...] es mir zur Maxime gemacht, mein Vermögen durch alle sichere Mittel zu vergrößern.“ (KpV, AA Bd. V, S. 27, Z. 22-24)

- „[...] es kann sich jemand zur Maxime machen, keine Beleidigung ungerächt zu erdulden [...]“ (KpV, AA Bd. V, S. 19, Z. 19-20)

Diese Form von Moralphilosophie, die von Maximen ausgeht, also von subjektiven Handlungsprinzipien mit (wie wir im Folgenden sehen werden) einem mittleren Grad an Allgemeinheit, hat allerdings mit dem viel beschworenen Schreckgespenst einer Prinzipienethik nichts gemein. Denn ihr Streben nach einer gewissen Einfachheit und Einheitlichkeit führt nicht zu einer schablonenhaften Uniformität des konkreten Handelns. Die Maximenethik Kants verfolgt nicht die Absicht, uns mit einem ‚ethischen Algorithmus‘<sup>14</sup> oder einem ‚sittlichen Autopiloten‘<sup>15</sup> auszustatten, der die abwägende Vernunft überflüssig macht. Ein deutliches Indiz dafür ist bereits die von Kant gebrauchte Formulierung, ‚dass man sich etwas zur Maxime macht‘.<sup>16</sup> Demnach sind Maximen Regeln, die wir uns aus der Erster-Person-Perspektive selbst zu eigen machen und die von uns gegebenenfalls auch modifiziert oder verworfen werden können. Es sind Prinzipien, die - ganz im Sinne der Kantischen Autonomie-Konzeption - nur dann einen autoritativen Einfluss auf unser Leben haben, wenn er ihnen von uns eingeräumt wird: „Rules and principles enter our lives not because they dominate us, but because we dominate them.“<sup>17</sup> Der unbedingte Anspruch, von dem die Ethik Kants ausgeht und mit dem die Maximen konfrontiert werden, fordert also keine Einheitlichkeit *auf der Ebene der konkreten Handlungen*, sondern eine Gleichförmigkeit des Handelns, die dadurch zustande kommt, dass der Handelnde die Bestimmungsgründe seines Wollens vereinheitlicht und damit in die Kontingenz des Ziele-Setzens *auf einer höheren Stufe* eine gewisse Ordnung und Kontinuität bringt.<sup>18</sup> Das ist eine Form von Gleichförmigkeit, die der moralisch Handelnde mittels seiner Maximen selbst schaffen muss, wobei die höchste Stufe im Umgang mit den Maximen, die ihnen moralischen Charakter verleiht, erst erreicht ist, wenn man nicht starrköpfig, sondern kritisch mit ihnen umgeht, und

---

<sup>14</sup> Vgl. Nussbaum, 1985, S. 178.

<sup>15</sup> Vgl. O’Neill, 1996, S. 78.

<sup>16</sup> Vgl. die Beispiele für Maximen oben.

<sup>17</sup> O’Neill, 1996, S. 84.

<sup>18</sup> Vgl. Höffe, 1979, S. 88.

im Interesse der eigenen Freiheit prüft, ob die festgesetzten Maximen dazu geeignet sind, allgemeine Gesetze zu werden.

Wenn man die charakteristische Eigenart der Ethik Kants verstehen will, genügt es also nicht, dass man sich mit dem Verallgemeinerungsverfahren befaßt, sondern man muss sich zunächst einmal um ein adäquates Verständnis der Maximen bemühen, die der von Kant vorgeschlagene Gegenstand der Verallgemeinerung sind.<sup>19</sup> Der erwähnte mittlere Allgemeinheits- bzw. Abstraktionsgrad dieser Prinzipien ist in dieser Hinsicht ganz entscheidend wichtig. Denn es handelt sich dabei um Regeln, für die ihre Stellung zwischen (noch) allgemeineren und konkreteren Regeln kennzeichnend ist. Kant ordnet die Maximen einerseits der Gattung der praktischen Grundsätze zu, „welche eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten, die mehrere Regeln unter sich hat“<sup>20</sup> und unterscheidet sie damit von jenen Regeln, die einen unmittelbaren Bezug zum konkreten Handeln unter besonderen Umständen haben. Diese Kategorisierung wird dadurch bestätigt, dass sie ihrer Wortbedeutung nach ‚*propositiones maximae*‘ sind: oberste und umfassende Sätze innerhalb einer Kette von praktischen Syllogismen, die zur Ableitung anderer Sätze dienen, ohne jedoch selbst - innerhalb dieser Schlusskette - abgeleitet zu sein.<sup>21</sup> Maximen abstrahieren also - so lehrt uns diese ‚Abgrenzung nach unten‘ - von dem unmittelbaren Bezug auf die konkreten Umstände, die eine bestimmte Handlungssituation charakterisieren. Der wird gegebenenfalls von spezifischeren Handlungsregeln hergestellt. Andererseits unterscheiden sich Kants Maximen aber auch von noch allgemeineren Sätzen. Dazu findet sich in seinen ohnehin spärlichen Bemerkungen zum Maximenbegriff<sup>22</sup> zwar keine Erläuterung. Aber das geht aus seiner Wahl von Beispielen deutlich hervor. Demnach widerspräche es offenbar dem Anliegen der Maximen, auf eine noch höhere Stufe der Allgemeinheit bzw. Abstraktheit emporzusteigen, so dass aus ihnen z.B. Regeln würden, die eine Grundentscheidung für eine bestimmte Lebensform (Genussleben, theoretisches Leben, politisches Leben etc.) zum Ausdruck bringen, weil sie zwar einerseits oberste Grundsätze, andererseits aber auch - so lehrt uns die Abgrenzung ‚nach oben‘ - inhaltlich bestimmende Lebensprinzipien sein

---

<sup>19</sup> Darauf hat z.B. Otfried Höffe hingewiesen: Vgl. Höffe, 1979, S. 86.

<sup>20</sup> KpV, AA Bd. V, § 1, S. 19, Z. 7-8.

<sup>21</sup> Vgl. dazu die begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Maximenbegriff: Bubner, 1976, S. 196ff.

<sup>22</sup> Außer den Beispielen oben siehe auch: GMS, AA Bd. IV, S. 420-421.

wollen.<sup>23</sup> In den Maximen dokumentieren sich also - so das Fazit - die grundlegendsten und allgemeinsten inhaltlichen Bestimmungen des Willens eines Menschen, die für alle spezifischeren Handlungsprinzipien und letztlich auch für das konkrete Handeln maßgeblich sind.

---

<sup>23</sup> Vgl. Höffe, 1979, S. 91.



Wenn Kant mit seiner ethischen Reflexion auf der Ebene der mittleren Abstraktion ansetzt, dann ist das nicht einfach ein Ausdruck seiner persönlichen Vorliebe für Maximen, sondern eine notwendige Folge seiner praktischen Epistemologie, die von der Vorstellung ausgeht, dass jedes ethische Urteil eine Synthesis ist: eine Synthesis aus den je neuen, wechselhaften Situationsbedingungen menschlichen Handelns und der relativ unveränderlichen allgemeinen Maxime, die das normative Muster, das für bestimmte Situationstypen bzw. Praxisformen gilt, in Form eines Leitprinzips expliziert, das trotz seiner Allgemeinheit material bestimmt ist. Und deshalb gilt, dass wir den normativen Bestimmungsgrund des Handelns als solchen erst zu fassen bekommen, wenn wir uns auf die mittlere Abstraktionsstufe begeben und uns über den Wandel der Situationsbedingungen erheben. Die normative Qualität einer bestimmten Situation wird erst im Licht von etwas Allgemeinem erkannt. Und dieses Allgemeine kommt bei Kant in Maximen zum Ausdruck. Sie repräsentieren das normativ-einheitsstiftende Moment, das verschiedene Situationen ziemlich konstant miteinander verbindet und die Ethik Kants damit sowohl vor dem Relativismus eines radikalen Partikularismus als auch vor dem Dogmatismus eines unflexiblen Universalismus bewahrt.<sup>24</sup> Kant meint also, dass es beim moralischen Handeln immer darum geht, allgemeine Maximen mit den Besonderheiten einer bestimmten Situation zu vermitteln. Allgemeines und Besonderes sind in seiner Moralphilosophie komplementär, weil wir den normativen Aspekt des Partikulären nur in den Blick bekommen, wenn wir es im Licht des Allgemeinen verstehen.

Weil Kant unmittelbar bei der Reflexion über subjektive Handlungsprinzipien ansetzt, ist es naheliegend, seine Moralphilosophie als Prinzipienethik zu klassifizieren; weil diese Maximen aber einen hohen Grad an Allgemeinheit haben und in ihnen eine unspezifische ‚Willenshaltung‘ zum Ausdruck kommt, gibt es eine interessante Analogie zur aristotelischen Tugendethik. So schreibt z.B. Höffe, nachdem er zuvor festgestellt hat, dass man die Maximen nicht mit den Lebensformen (*bioi*) des Aristoteles und den Existenzmodi Kierkegaards vergleichen kann, weil sie etwas spezifischer ausfallen:

„Maximen entsprechen eher dem, was die Tradition Tugend oder Laster nennt: letzte Grundausrichtungen eines Lebens, sofern sie noch auf gewisse Bereiche der Lebenswirklichkeit hin spezifiziert sind; oder sie beziehen sich sogar - inhaltlich noch

---

<sup>24</sup> Vgl. Höffe, 1979, S. 94.

spezifizierter - auf nähere Aspekte solcher Grundausrichtungen.“<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> Höffe, 1979, S. 91.

In den Maximen kommen also allgemeine Grundhaltungen des Willens zum Ausdruck, die aber - wie die aristotelischen Tugend- und Lasterbegriffe - bestimmter als die aristotelischen *bioi* und die Kierkegaardschen Existenzmodi sind, weil sie inhaltlich auf bestimmte Lebensbereiche und Situationstypen bezogen sind: auf den Umgang mit Beleidigungen, Hilfsbedürftigkeit, Vermögen, Unannehmlichkeiten, Naturanlagen, Geldnot, Versprechen etc. Deshalb kann man sagen, dass in ihnen - zugespitzt auf die obersten normativen Leitsätze verschiedener Domänen des menschlichen Lebens - zum Ausdruck kommt, wie jemand sein Leben führt bzw. führen will. Und wenn man die Maximen in ihrer Gesamtheit nimmt und ihre Ausprägung und gegebenenfalls auch Modifikation als einen kreativen Prozess versteht, dokumentiert sich in ihnen die ‚Lebensphilosophie‘<sup>26</sup> und der ‚eigentliche Grundcharakter‘<sup>27</sup> eines Menschen. Dieser normative Charakterkern kommt erst zum Vorschein, wenn man von den situativen Bestimmungen seines Handelns und auch von seinen physischen, geistigen und sonstigen Fähigkeiten *abstrahiert* und die letzten Beweggründe seines Handelns freilegt.

Deshalb dürfen die Maximen auch nicht irgendeine wahre Beschreibung eines Handlungssubjekts oder seines Handelns zum Ausdruck bringen. Und man sollte nicht - wie man das oft getan hat, um das Verallgemeinerungsverfahren *ad absurdum* zu führen - irgendeine nichtssagende oder vage Beschreibung wählen. Vielmehr muss die Maxime gerade diejenige Beschreibung eines Handlungssubjekts und seines Handelns herauszugreifen versuchen, die erklärt, warum der Handelnde so gehandelt hat, wie er es tat. Sie muss die Grundintention explizieren (z.B. ‚gastfreundlich sein‘), die seinen spezifischeren Intentionen (z.B. ‚Kaffee kochen‘) erklärend zugrunde liegt.<sup>28</sup> Allerdings ist in diesem Zusammenhang zu beachten, dass Kants Menschenbild im Unterschied z.B. zu dem der Neokantianer bemerkenswert ‚dunkel‘ ist, weil es davon ausgeht, dass es dem Menschen verwehrt ist, hinsichtlich der tiefsten Beweggründe seines Handelns Sicherheit zu erlangen:

„[...] es ist dem Menschen nicht möglich, so in die Tiefe seines eigenen Herzens einzuschauen, daß er jemals von der Reinigkeit seiner moralischen Absicht und der Lauterkeit seiner Gesinnung auch nur in einer Handlung völlig gewiß sein könnte; wenn er gleich über die Legalität derselben gar nicht zweifelhaft ist.“<sup>29</sup>

---

<sup>26</sup> Vgl. Williams, 1968, S. 113.

<sup>27</sup> Vgl. Höffe, 1979, S. 95.

<sup>28</sup> Vgl. O'Neill, 1989, S. 84-89.

<sup>29</sup> MdS, AA Bd. VI, S. 392, Z. 30-34; vgl. auch GMS, AA Bd. IV, S. 407.

Diese Tiefendimension seiner Ethik darf nicht vergessen werden, wenn Kant Maximen (vielleicht gerade deshalb) bewusst als potentielle Gegenstände des öffentlichen Diskurses konzipiert.<sup>30</sup> Wie andere Aspekte des intelligiblen Charakters sind auch die Maximen kein Gegenstand des Wissens. Was wir wissen können, das sind nur die Erscheinungen des menschlichen Willens. In praktischer Absicht wird die Intelligibilität der Handlungen aber durch die autonome Wahl von Maximen gesichert.<sup>31</sup>

Dass die ethische Reflexion bei Kant auf der Ebene der mittleren Abstraktion ansetzt, wird außerdem dadurch bestätigt, dass er in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* die Maximen - wie zuvor bereits angedeutet - auch als das bestimmt, was den eigentlichen Charakter eines Menschen konstituiert, und ihn dem entsprechend als die ‚Denkungsart‘ (im Unterschied zur ‚Sinnesart‘) des Menschen beschreibt, die sich ganz an Grundsätzen orientiert:

„Einen Charakter [...] schlechthin zu haben, bedeutet diejenige Eigenschaft des Willens, nach welcher das Subject sich selbst an bestimmte praktische Prinzipien bindet, die er sich durch seine eigene Vernunft unabänderlich vorgeschrieben hat.“<sup>32</sup>

Kant meint also, dass in Maximen nicht nur zum Ausdruck kommt, wer ein Mensch seinem innersten Wesen nach ist bzw. sein will, sondern dass sie auch das sind, was ihn dazu macht: „Die erste Bemühung bei der moralischen Erziehung ist, einen Charakter zu gründen. Der Charakter besteht in der Fertigkeit, nach Maximen zu handeln.“<sup>33</sup> Auch der personale Kern eines Menschen, sein eigentlicher Charakter, wird also ausgehend von der mittleren Abstraktionsebene konzipiert. ‚Einen Charakter zu haben‘ heißt: bestimmte Maximen zu haben und ihnen entschlossen zu folgen. Und man kann nur dann im eigentlichen Sinn vom Charakter eines Menschen sprechen, wenn der Betreffende Maximen hat, an denen er mit einer gewissen Beharrlichkeit festhält.<sup>34</sup>

---

<sup>30</sup> Vgl. Kuehn, 2001, S. 145.

<sup>31</sup> Vgl. O’Neill, 1989, S. 71.

<sup>32</sup> A, AA Bd. VII, S. 292, Z. 6-9.

<sup>33</sup> P, AA Bd. IX, S. 481, Z. 8-10.

<sup>34</sup> Vgl. Kuehn, 2001, S. 145.

Dass die Handlungstheorie Kants auf der Ebene der mittleren Abstraktion ansetzt, ist wohl in erster Linie eine Konsequenz dessen, dass der Autonomiegedanke im Zentrum seiner Ethik steht. Denn das Vermögen der Autonomie im Sinne des selbstbestimmten Handelns geht - worauf sein Name hinweist - mit dem Vermögen, nach Prinzipien zu handeln, Hand in Hand. Wer als Vernunftwesen sein Handeln in etwas begründen will, das nicht auf fremden Ursachen beruht, darf sich nicht an Kontingentem und Willkürlichem orientieren, sondern muss in einem erstem Schritt sein Handeln an Regeln ausrichten, die er sich selbst auferlegt, um sich von dem wechselhaften und unbeständigen Einfluss zu lösen, den die Objekte seiner Sinnlichkeit (im Praktischen: Leidenschaften, Triebstrukturen, Wünsche ...) und seiner Neigungen auf ihn haben, und damit in einem gewissen, freilich noch begrenzten Umfang Intelligibilität zu schaffen. Im zweiten Schritt muss er sich dann im Interesse seiner eigenen Freiheit für das Prinzip der Sittlichkeit und gegen das Prinzip der Selbstliebe entscheiden und prüfen, ob seine subjektiven Handlungsregeln dazu geeignet sind, allgemeine Gesetze zu werden. Diese Entscheidung fällt auf der mittleren Abstraktionsebene, weil sie die grundsätzlichere Option für ein Prinzipien-geleitetes Leben bereits voraussetzt. Und sie schafft unbegrenzte Intelligibilität, die Allgemeingültigkeit beanspruchen kann, weil ihre Autorität nicht mehr von Normen und Praxisformen abhängig ist, die an bestimmte Traditionen gebunden sind. Aus metaethischer Sicht bedeutet diese Verbindung zwischen Autonomie und Abstraktion, dass man erst auf der Ebene der mittleren Abstraktion von *moralischem Wert* sprechen kann, weil er nicht durch die bloße Pflichtgemäßheit des Handelns, sondern erst durch ‚das pflichtgemäße Handeln aus Pflicht‘ konstituiert wird, das eine Entscheidung für das Prinzip der Sittlichkeit einschließt.<sup>35</sup> Epistemologisch wirkt sich diese Relation so aus, dass erst auf der Abstraktionsebene der Maximen der normative Bestimmungsgrund der Handlungen *erkennbar* ist und sie damit hinreichend *intelligibel* sind, um zum Gegenstand einer moralischen Bewertung zu werden. Denn das Verallgemeinerungsverfahren, das die Maximen auf ihre Konsistenz prüfen soll, setzt eine bestimmte formale Struktur voraus: Nur Handlungen, durch die Prinzipien oder Beschreibungen zum Ausdruck kommen, die - wie die Maximen - syntaktisch hinreichend strukturiert sind, kommen als Kandidaten für einen solchen Test in Frage.<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> Vgl. GMS, AA Bd. IV, S. 399-400, Z. 35-03.

<sup>36</sup> Vgl. O'Neill, 1989, S. 83.

Unter dem Aspekt der Autonomie des Handelns ist der Ansatz auf der mittleren Abstraktionsebene folgerichtig. Wenn uns aber die Maximen - wie wir festgestellt haben - als allgemeine Willenshaltungen nur das normative Grundmuster des Handelns vorgeben und alles andere der durch die Erfahrung geschärften Urteilskraft überlassen bleibt, auf die Kant bereits in der *Grundlegung* hinweist<sup>37</sup>, wird der Urteilskraft als dem „Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken“<sup>38</sup> damit viel aufgebürdet. Schließlich ist die Situation von Handlungssubjekten - darauf weisen die Partikularisten zurecht hin - *primär* eine, die eine Form von Urteilskraft erfordert, die vom Besonderen (einem konkreten Fall, einer bestimmten Situation) ausgeht und dazu das Allgemeine finden soll.<sup>39</sup> Bevor irgendwelche Prinzipien angewandt werden können, muss zunächst einmal eine Beschreibung und Einschätzung des vorliegenden Falls erfolgen. Und das Problem dieser Form des Urteilens besteht häufig darin, dass eine bestimmte Situation, in der man sich vorfindet und von der man meint, dass sie zum Handeln herausfordert, unter zahlreiche Beschreibungen fällt und verschiedene Prinzipien bzw. Praxisformen exemplifiziert, von denen *prima vista* möglicherweise mehrere moralisch relevant sind. Am Anfang versteht ein potentieller Akteur vielleicht noch nicht einmal, dass die Situation, mit der er konfrontiert ist, überhaupt Handeln verlangt oder erlaubt.<sup>40</sup>

---

<sup>37</sup> Vgl. GMS, AA Bd. IV, S. 389, Z. 30.

<sup>38</sup> KU, AA Bd. V, S. 179, Z. 19-20.

<sup>39</sup> Vgl. KU, AA Bd. V, S. 179, Z. 24-26.

<sup>40</sup> Vgl. O'Neill, 1989, 181ff.

Kant hat sich zu dieser sittlich-hermeneutischen Aufgabe nur spärlich geäußert. Und das liegt vermutlich daran, dass es in seiner Moralphilosophie vorwiegend um den Nachweis des Pflichtcharakters des ethischen Handelns geht, und darum, dass Sittlichkeit kein empirisches, sondern ein rationales ‚Phänomen‘ ist. Aber er gibt dem für diese Form der ethischen Anstrengung relevanten Vermögen in der *Kritik der Urteilskraft* immerhin einen eigenen Namen und nennt es ‚reflexive Urteilskraft‘. Außerdem macht er dazu eine ganze Reihe von grundsätzlichen Bemerkungen.<sup>41</sup> Auch die reflexive Urteilskraft, sagt er z.B., „bedarf [...] eines Prinzips“<sup>42</sup>. Damit kann nicht gemeint sein, dass ein gegebener Fall unter eine festgesetzte Reihe von Regeln subsumiert wird. Denn das wäre ein Fall für die ‚bestimmende Urteilskraft‘<sup>43</sup>. Vielmehr will Kant damit offenbar sagen, dass auch ‚situative Einschätzungen‘, bei denen es um die Beschreibung und Bewertung einer gegebenen Situation mittels normativer Begriffe geht, keine Angelegenheit einer völlig Prinzipien-losen ‚Wahrnehmung‘ sind<sup>44</sup>, sondern bestimmten Reflexionsstrategien folgen müssen, die für jedes wissenschaftliche Unterfangen, einschließlich ethischer Überlegungen, relevant sind. Das Einzelne muss auch im Falle des reflexiven Urteilens im Licht von Allgemeinem verstanden werden. Und die dafür relevanten Regeln der Urteilskraft sollen in erster Linie dabei helfen, von fragmentarischen Wahrnehmungen der vorgegebenen Situationen und Probleme zu solchen fortzuschreiten, die vollständiger, kohärenter und adäquater sind, indem sie zur Überwindung der subjektiven Einschränkungen beitragen. Stellvertretend für sie sei die folgende Maxime der Urteilskraft aus der *Kritik der Urteilskraft* genannt, die dort unter dem Begriff eines *sensus communis* eingeführt wird und das Anliegen solcher Reflexionsstrategien auf den Punkt bringt:

„[...] in seiner Reflexion auf die Vorstellung jedes andern in Gedanken (a priori) Rücksicht [...] [nehmen], um gleichsam an die gesammte Menschenvernunft sein Urtheil zu halten und dadurch der Illusion zu entgehen, die aus subjectiven Privatbedingungen, welche leicht für objectiv gehalten werden könnten, auf das

---

<sup>41</sup> O'Neill hat wichtige Überlegungen zusammengetragen und systematisiert. Vgl. dazu O'Neill, 1989, 181ff.

<sup>42</sup> KU, AA Bd. V, S. 180, Z. 7.

<sup>43</sup> Vgl. KU, AA Bd. V, S. 179, Z. 20-24.

<sup>44</sup> Einige Partikularisten behaupten das, darunter einige, die sich auf Aristoteles berufen und NE 1142-43 zitieren, wo es heißt, dass das Urteil am Ende bei der Wahrnehmung liegt, und einige, die auf Wittgenstein verweisen und PU 241-242 als Beleg zitieren.

Urtheil nachtheiligen Einfluß haben würde.“<sup>45</sup>

---

<sup>45</sup> KU, AA Bd. V, S. 293, Z. 32-36.



Es ist ein ganz wesentliches Charakteristikum der Ethik Kants, dass sie die Theorie- bzw. Prinzipien-*Abhängigkeit* und die Theorie- bzw. Prinzipien-*Fähigkeit* des Partikulären betont.<sup>46</sup> Dieser Grundüberzeugung entsprechend folgt sie - innerhalb gewisser Grenzen - dem theoretischen Ideal der Einfachheit und Einheitlichkeit und strebt nach Transparenz, Diskursfähigkeit und Allgemeingültigkeit. Und ich halte diese Vorgehensweise für richtig und wichtig. Eine Gesamtkonzeption der Ethik muss aber m.E. auch - wie ich am Anfang bereits gesagt habe - die Grenzen dieser Werte kennen, die z.B. deutlich werden, wenn man sich die Probleme bewusst macht, die mit der Anwendung von Prinzipien verbunden sind. Und sie sollte deshalb anerkennen, was Hilary Putnam als Kritik an Kant formuliert hat: “[...] morality, good morality, cannot always be rigorous and transparent.”<sup>47</sup> Damit ist keine prinzipielle Zurückweisung des Kantischen Modells der Moralphilosophie verbunden. Denn das normative Konstrukt von Maximen, die den menschlichen Willen bestimmen, bleibt davon unberührt. Der weniger transparente und rigorose Bereich des moralischen Denkens betrifft nicht (jedenfalls nicht direkt) den Willen bzw. die Willensbestimmungen, sondern das individuelle phänomenale Bewusstsein, in dessen Strom er eingebettet ist. Und die Qualität dieses Bewusstseins, in dem sich unser sprachlich verfasstes Bild der ‚moralischen Landschaft‘ widerspiegelt, in der wir uns bewegen, hat einen großen Einfluss darauf, (1.) wie die Maximen beschaffen sind, mit denen wir unseren Willen bestimmen, und (2.) wie sich diese allgemeinen Willenshaltungen im konkreten Handeln auswirken. Denn Maximen können wir nur entwerfen, nachdem wir uns ein - zumindest vorläufiges - Bild von der ‚moralischen‘<sup>48</sup> Qualität der Phänomene in der Welt des Partikulären mit Hilfe eines weiten Spektrums an sekundären Moralbegriffen gemacht haben. Und ihre sinnvolle Anwendung setzt ebenfalls eine solche Beschreibung voraus. Es handelt sich dabei also um eine andere Form von ethischer Normativität, die keine Alternative, sondern eine wichtige Ergänzung zu der Willensbestimmung durch Maximen darstellt. Und diese Form von praktischer Vernunft ist weniger transparent und rigoros, weil sie stärker von der Individualität eines Menschen geprägt ist und - was eng damit zusammenhängt - seine passiv-rezeptive (im Unterschied zu seiner aktiv-reflexiven) Seite stärker in das moralische Handeln einbezieht. Es ist m.E.

---

<sup>46</sup> Vgl. O'Neill, 1989, S. 168-169.

<sup>47</sup> Putnam, 2004.

<sup>48</sup> Ich setze das Wort ‚moralisch‘ hier und im Folgenden in Anführungszeichen, wenn es nicht im strengen Kantischen Sinn zu verstehen ist.

wichtig, diese Dimension der praktischen Vernunft enger mit der allgemeinen Vernunftanlage des Menschen zu verknüpfen, weil durch sie die ‚moralische‘ Sehkraft gesteigert oder gemindert wird. Auch sie ist auf Allgemeinbegriffe angewiesen, findet diese aber nicht in Grundsätzen des Willens, sondern in Form von Ideen *im* konkreten Einzelnen.<sup>49</sup>

---

<sup>49</sup> Vgl. Trampota, 2003, S. 147ff.

Eine Form von Vernunft, die fest in der Welt des Partikulären verwurzelt ist und im sinnlichen Stoff der Phänomene nach Allgemeinem strebt, findet sich - wie bereits erwähnt - auch in der Philosophie Kants, allerdings nicht im Rahmen seiner Ethik. Kant meint, dass sie dem künstlerischen Genie mit seiner außergewöhnlichen geistigen Begabung vorbehalten ist und beschränkt sie damit auf einen kleinen Bereich der menschlichen Erfahrung.<sup>50</sup> Im Zuge seiner Überlegungen darüber, wie wir Werke der Kunst wahrnehmen, führt er in Verbindung mit den ästhetischen Ideen, die der Inhalt der Werke eines künstlerischen Genies sind, den Begriff eines ‚unbestimmten Begriffs‘ ein. Eine ästhetische Idee - so der Hauptgedanke dieser Reflexionen - gibt uns soviel zu denken, dass die Sprache sie nie ganz einholen und einsichtig machen kann:

„[...] unter einer ästhetischen Idee [...] verstehe ich diejenige Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch irgend ein bestimmter Gedanke, d.i. Begriff, adäquat sein kann, die folglich keine Sprache völlig erreicht und verständlich machen kann.“<sup>51</sup>

Ähnlich formuliert er noch einmal wenige Seiten weiter:

„[...] die ästhetische Idee ist eine einem gegebenen Begriffe beigesellte Vorstellung der Einbildungskraft, welche mit einer solchen Mannigfaltigkeit der Theilvorstellungen in dem freien Gebrauche derselben verbunden ist, daß für sie kein Ausdruck, der einen bestimmten Begriff bezeichnet, gefunden werden kann, die also zu einem Begriffe viel Unnennbares hinzudenken läßt, dessen Gefühl die Erkenntnisvermögen belebt und mit der Sprache, als bloßen Buchstaben, Geist verbindet.“<sup>52</sup>

Das Vermögen, das maßgeblich zur Entstehung einer solchen Idee beiträgt, ist die schöpferische Einbildungskraft. Durch sie wird die Vernunft als das Vermögen der Ideen in Bewegung gesetzt:

---

<sup>50</sup> Vgl. KU, AA Bd. V, § 46.

<sup>51</sup> KU, AA Bd. V, S. 314, Z. 1-5.

<sup>52</sup> KU, AA Bd. V, S. 316, Z. 19-25.

„Wenn [...] einem Begriffe eine Vorstellung der Einbildungskraft unterlegt wird, die zu seiner Darstellung gehört, aber für sich allein so viel zu denken veranlaßt, als sich niemals in einem bestimmten Begriff zusammenfassen lässt, mithin den Begriff selbst auf unbegrenzte Art ästhetisch erweitert: so ist die Einbildungskraft hiebei schöpferisch und bringt das Vermögen intellectueller Ideen (die Vernunft) in Bewegung, mehr nämlich bei Veranlassung einer Vorstellung zu denken (was zwar zu dem Begriffe des Gegenstandes gehört), als in ihr aufgefaßt und deutlich gemacht werden kann.“<sup>53</sup>

Die ästhetischen Ideen streben also nach etwas, was jenseits der Erfahrungsgrenzen liegt.<sup>54</sup> Sie erschöpfen sich nicht in dem, was der Verstand in klaren Begriffen denken kann, sondern haben einen Gegenstand, der nicht durch ‚bestimmte Begriffe‘ *gedacht*, aber durch ‚unbestimmte Begriffe‘ *evoziert* werden kann. Und diese unbestimmten Begriffe sind keine rein intellektuellen Begriffe, weil sie eines sinnlichen Stoffs bedürfen, der die Vorstellungskraft belebt, damit diese als produktives Erkenntnisvermögen daraus eine ‚andere (zweite) Natur‘ schaffen kann.<sup>55</sup> Sie sind auf den ‚freien Schwung der Gemütskräfte‘ angewiesen<sup>56</sup>, auf das freie Spiel von Einbildungskraft und Verstand<sup>57</sup>. Die *Kritik der reinen Vernunft* lehrt uns, dass Wahrnehmungen untrennbar mit einem begrifflichen Gehalt verwoben sind; die *Kritik der Urteilskraft* fügt dem ergänzend hinzu, dass bestimmte Formen der Wahrnehmung, die uns lieb und teuer sind, mit einem begrifflichen Gehalt verwoben sind, der unbestimmt und unbegrenzt ist.<sup>58</sup>

Zu dieser Kategorie von - im positiven Sinne - ‚unbestimmten Begriffen‘, die nicht dazu dienen, eine Diskussion abzuschließen oder eine bestimmte Frage zu beantworten, sondern weiteres Nachdenken bzw. einen weiteren Gebrauch der Vorstellungskraft anzustoßen und damit eine unbegrenzte Zahl an weiteren Fragen aufzuwerfen, gehören - so würde ich mit Iris Murdoch<sup>59</sup> und Hilary Putnam<sup>60</sup> behaupten - auch viele Moralbegriffe:

---

<sup>53</sup> KU, AA Bd. V, S. 314-315, Z. 37-38.

<sup>54</sup> Vgl. KU, AA Bd. V, S. 314, Z. 21-22.

<sup>55</sup> Vgl. KU, AA Bd. V, S. 314, Z. 10.

<sup>56</sup> Vgl. KU, AA Bd. V, S. 312, Z. 36.

<sup>57</sup> Vgl. KU, AA Bd. V, S. 316, Z. 27.

<sup>58</sup> Vgl. Putnam, 2004.

<sup>59</sup> Vgl. Murdoch, 1993, Kap. 11.

<sup>60</sup> Vgl. Putnam, 2004.

nämlich die sekundären Moralbegriffe, auf die es ankommt, wenn wir uns ein Bild von der ‚moralischen Landschaft‘ machen, in der wir uns bewegen. Murdoch schreibt über diese Begriffe, die in ihrer Funktion als unbestimmte Begriffe ein wichtiger Bestandteil der Sprache der Moral sind:

“Moral tasks are characteristically endless not only because ‘within’, as it were, a given concept our efforts are imperfect, but also because as we move and as we look our concepts themselves are changing. [...] We do not simply, through being rational and knowing ordinary language words, ‘know’ the meaning of all necessary moral words. We may have to learn the meaning; and since we are human historical individuals the movement of understanding is onward into increasing privacy, in the direction of the ideal limit, and not backwards towards a genesis in the ruling of an impersonal public language.”<sup>61</sup>

Kant hat dem faszinierenden Begriff eines unbestimmten Begriffs keinen Platz in seiner Moralphilosophie eingeräumt, und zwar vermutlich deshalb, weil er die ethische Reflexion von den mitunter verworrenen und undurchsichtigen Zuständen des individuellen phänomenalen Bewusstseins fern halten wollte. Er setzt die transzendente Schwelle für moralischen Wert höher an: auf der Ebene der mittleren Abstraktion bzw. Allgemeinheit, auf der sich die Maximen bewegen. Und dafür gibt es - wie wir gesehen haben - gute epistemologische Gründe. Weil die Maximen aber - sowohl was ihre Entstehung als auch was ihre Anwendung anbelang - von der Qualität des moralischen Vokabulars abhängen, dessen wir uns dabei bedienen, halte ich es für unverzichtbar, dass man die allgemeine Vernunftnatur des Menschen stärker an die produktive Einbildungskraft mit ihrer individuellen Prägung zurückbindet, mittels derer wir unsere Wahrnehmung der Wirklichkeit steigern und unsere Moralsprache erweitern und vertiefen können. Diese operiert zwar - gemessen am strengen kantischen Maßstab - im Bereich des Vormoralischen, weil die praktische Intelligibilität, die durch sie gewonnen wird, begrenzt ist: Sie ist abhängig von den begrifflichen Ressourcen einer bestimmten Tradition bzw. einer bestimmten Person, und die Ideen (das Allgemeine), nach denen sie strebt, könnte man - einen Vorschlag Murdochs aufgreifend - als ‚konkrete Universalien‘ bezeichnen.<sup>62</sup> Aber diese vormoralische Quelle der Sittlichkeit hat einen nicht

---

<sup>61</sup> Murdoch, 1998, S. 321-322.

<sup>62</sup> Vgl. Murdoch, 1998, S. 322.

zu unterschätzenden Einfluss auf die sittliche Reflexion im engeren, Kantischen Sinn.

„Je feiner und scharfsinniger unser moralisches Vokabular wird, umso besser sind wir in der Lage, überlegte Entscheidungen zu treffen“, hat Hilary Putnam in einem Interview gesagt.<sup>63</sup> Etwas modifiziert und auf Kants Maximenethik angewandt heißt das: Je feiner und scharfsinniger unser moralisches Vokabular wird, und je kreativer die Vorstellungskraft, die dazu erforderlich ist, umso hellichtiger werden wir im Umgang mit unseren Maximen. Und noch einmal anders ausgedrückt, diesmal anthropologisch-epistemologisch gewendet, heißt das: Durch die praktische Vernunft des Menschen, durch seine allgemeine Vernunftanlage, wird sein individuelles phänomenales Bewusstsein mit Forderungen konfrontiert; der Wille ist umgekehrt aber in den Strom eines von Anfang an ‚moralisch gefärbten‘ phänomenalen Bewusstseins eingebettet, von dessen Qualität er sowohl im Guten wie im Schlechten beeinflusst wird.

---

<sup>63</sup> Putnam, 2000.

### Zitierte Literatur

Bubner, R., 1976, *Handlung, Sprache und Vernunft. Grundbegriffe praktischer Philosophie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Höffe, O., 1979, *Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

- S. 84-119: *Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen*.

Kant, I., 1968, *Akademie-Textausgabe von Kants Werken (AA)*, Berlin/New York: De Gruyter.

- *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (A)*, in: AA Bd. VII, S. 117-333.

- *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (GMS)*, in: AA Bd. IV, S. 385-463.

- *Immanuel Kant über Pädagogik. Hrsg. von F. Th. Rink (P)*, in: AA Bd. IX, S. 437-499.

- *Kritik der praktischen Vernunft (KpV)*, in: AA Bd. V, S. 1-163.

- *Kritik der Urteilskraft (KU)*, in: AA Bd. V, S. 165-485.

- *Die Metaphysik der Sitten (MdS)*, in: AA Bd. VI, S. 203-493.

Kuehn, M., 2001, *Kant. A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press.

Murdoch, I., 1993, *Metaphysics as a Guide to Morals*, London: Penguin.

- 1998, *Existentialists and Mystics. Writings on Philosophy and Literature*, New York: Allen Lane, (Hrsg. von Peter J. Conradi).

- S. 59-75: *Metaphysics and Ethics*.

- S. 76-98: *Vision and Choice in Morality*.

- S. 297-298: *The Idea of Perfection*.

Nussbaum, M., 1985, *The Discernment of Perception. An Aristotelian Conception of Private and Public Rationality*, in: Cleary, J. (Hrsg.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy I*, S. 151-201.

O'Neill, O., 1975, *Acting on Principle. An Essay on Kantian Ethics*, New York: Columbia University Press.

- 1989, *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.

- 1996, *Towards Justice and Virtue*, Cambridge: Cambridge University Press.

Putnam, H., 1990, *Realism with a Human Face*, Cambridge MA: Harvard University Press.

- 2000, *Unsinn offenkundig machen*, Interview vom 26. August 2000 in der Zeitung *Die Welt*.

- 2004, *The Depths and Shallows of Experience*, in: James Proctor (Hrsg.), *Science, Religion and the Human Experience*, Oxford (im Erscheinen).

Ricken, F., 1995, *Tradition und Natur. Über Vorgaben und Grenzen praktischer Rationalität*, in: *Theologie und Philosophie*, Bd. 70, 1995, S. 62-77.

Trampota, A., 2003, *Autonome Vernunft oder moralische Sehkraft? Das epistemische Fundament der Ethik bei Immanuel Kant und Iris Murdoch*, Stuttgart: Kohlhammer.

Williams, T.C., 1968, *The Concept of the Categorical Imperative*, Oxford: Clarendon.