

SUSANNE WEIPER: *Triebfeder und höchstes Gut. Untersuchungen zum Problem der sittlichen Motivation bei Kant, Schopenhauer und Scheler* (Epistemata, Würzburger wissenschaftliche Schriften, Reihe Philosophie, Bd. 275), Königshausen & Neumann, Würzburg 2000, 361 S., ISBN 3-8260-1810-9

Thema der Untersuchung ist die „Dijudikation und Exekution“ der Moral bei Kant, Schopenhauer und Scheler, also die moralische Entscheidung und Motivation, wobei am Ende auch noch auf die Position Simmels sowie auf Nietzsche und einige zeitgenössische Autoren eingegangen wird. Zu Recht verweist Weiper (W.) darauf, daß das Motivationsproblem bei Kant bisher wenig Beachtung gefunden hat. Sie geht nicht näher auf den Inhalt der moralischen Entscheidung bei Kant ein, was gerechtfertigt ist, da in diesem Punkt Kants Position und die entsprechende Interpretation der Forschung eindeutig sind. Das interessante, weil schwierigere Problem ist die Frage nach der Triebfeder der Sittlichkeit bei Kant. Deshalb kann zunächst einmal die Dijudikation relativ kurz abgehandelt werden. In der Ethikvorlesung sieht Kant noch die Erwartung der jenseitigen Glückseligkeit als Triebfeder für die Sittlichkeit an. Aber schon hier soll der eigentliche Beweggrund die Tugend selbst sein.

W. erwähnt nicht, daß Kant innerhalb seiner Gottesbeweiskritik sagt, daß es „Verbindlichkeiten“ geben könne, die „ohne alle Realität der Anwendung auf uns selbst, d. h. ohne Triebfedern sein würden, wo nicht ein höchstes Wesen vorausgesetzt würde, das den praktischen Gesetzen Wirkung und Nachdruck geben könnte“. In diesem Fall hätten wir nach Kant „eine Verbindlichkeit, den Begriffen zu folgen, die, wenn sie gleich nicht objektiv zulänglich sein möchten, doch nach dem Maße unserer Vernunft überwiegend sind“. Dies wird dann noch verstärkt: „die Vernunft würde bei ihr selbst [...] keine Rechtfertigung finden, wenn sie unter dringenden Bewegursachen, obzwar nur mangelhafter Einsicht, diesen Gründen ihres Urteils, über die wir doch keine bessere kennen, nicht gefolgt wäre.“ (B 617) Dieser Gedanke findet sich dann in der „Kritik aller spekulativen Theologie“ wieder: „Da es praktische Gesetze gibt, die schlechthin notwendig sind (die moralischen), so muß, wenn diese irgend ein Dasein, als die Bedingung der Möglichkeit ihrer verbindenden Kraft, notwendig voraussetzen, dieses Dasein postuliert werden“ (B 661 f.). Wenn wir annehmen, daß Kant die These vertritt, die Erkenntnis der sittlichen Verpflichtung hänge nicht an der Erkenntnis Gottes, so kann an dieser Stelle nur gemeint sein, daß Gott als Triebfeder nötig ist. Allerdings bleibt Kant an dieser Stelle unklar, denn er spricht anschließend davon, daß die moralischen Gesetze „in anderweitiger Betrachtung schlechterdings notwendig sind“ und darum das Dasein Gottes „freilich nur praktisch, postulieren“ (B 662), womit die Argumente der „Kritik der praktischen Vernunft“ (KpV) gemeint sein können und nicht die Notwendigkeit Gottes als Triebfeder. Die von W. erörterten Aussagen in der Methodenlehre der „Kritik der reinen Vernunft“ (KrV) müßten also

in Zusammenhang gebracht werden mit den angeführten Aussagen in dem Kapitel über das Ideal der reinen Vernunft. Die Darlegungen in der Methodenlehre weisen in diesem Punkt eine gewisse Zweideutigkeit auf. Es zeigt sich in diesem, auch in die 2. Auflage übernommenen Text deutlicher als in der KpV, daß die dort dann als Postulate bezeichneten Überzeugungen nicht von der Frage nach der Triebfeder für die Sittlichkeit zu trennen sind. W. sieht hierin keinen Gegensatz zur KpV, da die gemeinsame Grundlage für beide Texte Kants Überzeugung von der intelligiblen Welt sei. Nun ist dies aber (ob dies W. wahrhaben will oder nicht) eine metaphysische Überzeugung, und darum ist es unverständlich, daß W. an späterer Stelle bei anderen Autoren kritisiert, daß ihre Ethik auf metaphysischen Überzeugungen basiert.

In der „Grundlegung“ hat der Begriff der Triebfeder teilweise die Bedeutung eines nur sinnlichen und deshalb für die Moral nicht in Frage kommenden Beweggrundes. – W. erörtert ausführlich den Begriff der Achtung, die als Triebfeder fungieren soll, indem sie motiviert, ohne der Sache nach aber etwas anderes zu sein als die praktische Vernunft selbst in ihrer Auswirkung in die Sinnlichkeit hinein. Dabei kommen gelegentlich auch die Autoren zur Sprache, die diese Konzeption wegen ihrer Paradoxie kritisieren. W. gibt zu, daß das Problem, ob Kants Dualismus zwischen Moralgesetz und Handlung wirklich überwunden ist, von ihr „hier nicht abschließend beantwortet werden kann“ (52). Ist W. dann aber bei der Behandlung anderer Autoren berechtigt, deren Kritik an der fehlenden sittlichen Motivation bei Kant einfach durch den Hinweis auf den Achtungsbegriff zurückzuweisen? Müßte nicht auch noch näher auf Kants differenzierte Beschreibung der Achtung eingegangen werden? Denn erst diese Ausdifferenzierung gibt eine Antwort auf die Frage, warum es nach Kants Meinung nicht ausreicht, einfach das moralische Gesetz als die Triebfeder für die Moral zu bezeichnen, was doch auf den ersten Blick als die einfachste und konsequenteste Lösung erscheint. Leider nimmt W. nicht eine differenzierte Analyse dieses in der Originalausgabe immerhin mehr als 30 Seiten langen Textes in der KpV vor, was die Voraussetzung dafür wäre, um die hier angesprochene Problematik einer Lösung näher zu bringen. Sie möchte das Problem, ob die Glückseligkeit, deren der sittlich Handelnde würdig ist, der von Kant sonst vorgelegten Definition der Glückseligkeit entspricht, an Hand von Kants Reflexionen entscheiden.

Bei den folgenden Überlegungen wird leider die Frage nach der genauen Charakterisierung der Glückseligkeit nicht zu Ende geführt: vor allem müßte dabei gefragt werden, was sich ergibt, wenn man allein Kants Aussagen aus der KpV heranzieht, denn die Bestimmung eines Begriffs muß zuerst aus der Schrift erhoben werden, in der er verwendet wird. Die Harmonisierung verschiedener Glückseligkeitskonzeptionen, die 56 f. propagiert wird, scheint keine hinreichende Textbasis zu haben. Das entscheidende Argument läuft darauf hinaus, daß es „schwer vorstellbar“ sei, daß die zu erreichende Glückseligkeit mit der als Ziel für die Sitt-

lichkeit abgelehnten Glückseligkeit identisch sei (55). Wenn das Sittengesetz ohne die Einheit von Glückswürdigkeit und Glückseligkeit keine Triebfeder hat, treffen dann nicht auch die Einwände von Schopenhauer u. a. zu, daß Kants Ethik letzten Endes doch eudämonistisch ist? Es fänden sich „schon im Triebfederkapitel Andeutungen auf die Denknwendigkeit der Idee des höchsten Gutes als moralischer Welt (vgl. KpV A 154 f.)“ (57). Dies ist problematisch, denn in dem genannten Kapitel ist an keiner Stelle vom höchsten Gut die Rede. Die weiteren Ausführungen über das höchste Gut im entsprechenden Kapitel der Dialektik der KpV erbringen keinen Beweis dafür, daß Kant das höchste Gut als die moralische Welt, als die sittliche Gemeinschaft versteht. Der „moralisch-praktisch umgedeutete Gottesbegriff [...] sei gleichzusetzen mit ‚Autonomie der reinen praktischen Vernunft für sich selbst‘“ (60). Wie soll aber ein solcher Gott aber seine Funktion der Verbindung von Sittlichkeit und Glückseligkeit noch leisten? Dazu ist er doch nur als Schöpfer der Welt in der Lage. Ein „umgedeuteter“ Gott hilft uns für das höchste Gut nicht weiter. Anschließend untersucht W. die Triebfederproblematik in der Religionsschrift. Bei der Einleitung dieser Thematik ist die Rede von der „Vorstellung des höchsten Gutes als sittlicher Gemeinschaft“ (61). Trifft es zu, daß Kant das höchste Gut mit dem Reich der Zwecke identifiziert, was W. bereits 53 andeutet? Zu 63 ist anzumerken, daß auch schon die „Grundlegung“ die Koexistenz von Pflicht und Neigung als möglich ansieht: Es geht bei der Entgegensetzung um den Fall, wo die Pflicht und nicht die Neigung den Ausschlag gibt. W. diskutiert die verschiedenen Lösungsvorschläge für das bekannte Problem, daß die Freiheit einerseits mit der Autonomie und somit mit der Entscheidung für das Gute zusammenzufallen scheint, während andererseits auch das Böse aus einer freien Entscheidung hervorgehen muß. Nach W. kann man dieses Problem nur lösen, wenn man die Freiheit in den „übergeordneten Kontext der Idee der intelligiblen moralischen Welt“ einordnet (75). Ist dies nicht eine metaphysische Konzeption, so daß W. bei anderen Autoren nicht gegen deren metaphysische Voraussetzungen polemisieren dürfte?

In der Religionsschrift werden von W. der Endzweck und das höchste Gut kurzerhand miteinander identifiziert. Kann man das so einfach? In der Methodenlehre der KrV gibt es ein Bedingungsverhältnis beider zueinander, aber keine einfache Identifikation. Und in der Religionsschrift unterscheidet Kant zwischen dem höchsten Gut als solchem und dem höchsten durch uns möglichen Gut. Beachtet W. diese Unterscheidung in ihren Ausführungen (77) genügend? Es geht auch aus den Ausführungen über die Religionsschrift nicht hervor, daß Kant die sittliche Gemeinschaft mit dem höchsten Gut identifiziert. Erst in der „Kritik der Urteilskraft“ wird nach Meinung des Rez. das höchste Gut mit der Gemeinschaft sittlicher Wesen gleichgesetzt, was bei W. nicht deutlich wird. Im Opus postumum wird dann das moralische Gesetz ohne das Exekutionsproblem als göttliches Gesetz gesehen, wobei dem Gottesbegriff aber „ausdrücklich jeder Einfluß auf die

Begründung des Sittengesetzes selbst abgesprochen wird“ (94). Im „Streit der Fakultäten“ findet sich der Enthusiasmus als Triebfeder. In der Zusammenfassung von Kant findet sich dann eine ausführliche Diskussion der Frage, inwieweit die Methodenlehre der KrV eine Übergangsposition zwischen der Menzer-Ethik und der späteren Position ist, die die Begründung der sittlichen Verpflichtung von aller Glückseligkeitserwartung entkoppelt.

Bei der Darstellung Schopenhauers werden die Probleme gut herausgearbeitet und an Hand der Literatur erörtert. Für Schopenhauer kommt alles auf die Motivation an. Allerdings ist seine Willensmetaphysik, bei der alles am intelligiblen Charakter hängt, ambivalent. Da Schopenhauers Philosophie letzten Endes eine ethische Soteriologie ist, konzentriert sich die Untersuchung auf die Motivation zum Guten und zum Bösen. Die Triebfeder für das Gute ist das auf intuitiver Erkenntnis beruhende Mitleid, das dazu führt, „die Grenzen zwischen den Individuen zu lockern“ (133). Dauerhafte Erlösung kann aber nur die Willensverneinung bringen, die allerdings auch aporetisch bleibt, da sie nicht „die ganze Erscheinungswelt ein für allemal aufzuheben“ vermag (137). Nach dieser Skizze von Schopenhauers Ethik und Erlösungslehre wendet sich W. seiner Kritik der Kantischen Ethik zu. Es stellt sich freilich die Frage, ob man Schopenhauer einfachhin eine „emotionale“ im Gegensatz zu einer „rationalen Ethikbegründung Kants“ zuschreiben kann (137), denn nach E II 208 entspringt das Mitleid der Identifikation mit dem anderen, und diese ist nur möglich „vermittelt der Erkenntniß, die ich von ihm habe“. In ihren weiteren Ausführungen zeigt W., daß Schopenhauer Kant in entscheidenden Punkten falsch oder kurzschlüssig interpretiert und vor allem die Konzeption von Autonomie und Würde übersieht. Bei Schopenhauers Kritik am Sollen hätte man von vornherein auf die Ungereimtheit hinweisen können, daß Schopenhauer selbst die Grundsätze der Moral imperativisch formuliert.

Bei Scheler wird die Erörterung nicht auf die Frage der Triebfeder zugespitzt, sondern es wird praktisch die gesamte ethische Konzeption Schelers diskutiert und mit Kant verglichen, wobei durchgängig Kant gegen Scheler verteidigt wird. Auf die vielfältigen Themen der Analyse kann nicht im einzelnen eingegangen werden. Es seien nur ein paar kritische Fragen aufgeworfen. Bei Schelers Kantkritik wird m. E. zu wenig herausgestellt, daß Scheler Kant eigentlich vorwirft, daß er nicht zwischen dem Wollen eines bestimmten Objekts als solchen und dem damit für mich zu erzielendem Zustand (also in der klassischen Formulierung zwischen dem Ziel als solchem und dem Ziel für mich) unterscheidet, sondern das Erstreben jedes Gutes als das Erstreben eines lustvollen bzw. glücklichen Zustandes für mich interpretiert. Diesen Kritikpunkt Schelers wird man als richtig bezeichnen müssen. Immer wieder weist W. Metaphysik a limine ab, obwohl sie doch selbst immer wieder Kant mit dem Hinweis auf sein Reich der Zwecke verteidigt, was doch auch eine metaphysische Theorie ist. Die gegen Scheler gerichtete Behauptung, daß „Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit für Kant nicht per se sittlich sind, son-

dern nur insofern sie im Zusammenhang mit der Gesetzgebung für ein Reich der Zwecke stehen“ (229), scheint dem Rez. nicht zutreffend zu sein, wenn man Kants Hinführung zum kategorischen Imperativ ansieht. Ist der Gottesbeweis Schelers tatsächlich „notwendig postulatorisch“, oder wird hier nicht eine spezifisch Kantische Auffassung vertreten, die durchaus umstritten ist? Geht bei Kant die allgemeine Gesetzgebung oder der sittliche Wert voraus (246)?

Als nächster Autor wird noch Georg Simmel dargestellt und mit Kant und Scheler verglichen. Das 5. Kapitel „Über die Möglichkeit sittlicher Motivation“ faßt dann das bisher Erarbeitete noch einmal zusammen, wobei das Triebfedergefühl, die Motivation zum Bösen, das höchste Gut und die sittliche Gemeinschaft eigens gewürdigt werden. Wieso die Ausrichtung auf an sich seiende Werte die Möglichkeit moralischer Freiheit und Verantwortlichkeit in Frage stellt (290), leuchtet dem Rez. nicht ein. W. greift dann noch weiter aus und erörtert nun auch noch die Moralkritik Nietzsches und die Diskursethik Apels. Auch die Positionen von Tugendhat, Wolf u. a. kommen zur Sprache. So sehr der sich hier zeigende Kenntnisreichtum der Autorin zu bewundern ist, so führt dies doch allzu sehr zu einer generellen Gegenüberstellung verschiedenster ethischer Konzeptionen, so daß die ursprüngliche interessante Konzentration auf die Motivationsfrage ein wenig verlorengeht.

Harald Schöndorf SJ, München