



universität
wien

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

„Die Vernünftigkeit des Strebens nach dem Unmöglichen.
Über den utopischen Gehalt der Moral“

Verfasser

Roman Strobl

Angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2011

Studienkennzahl lt. Studienblatt:
Studienrichtung lt. Studienblatt:
Betreuer / Betreuerin:

A 296
Philosophie
Ao. Univ.-Prof. Doz. Mag. Dr. Urs Richli

„Wisse, Sancho, kein Mensch ist mehr als ein anderer, wenn er nicht mehr vollbringt als ein anderer. All diese Ungewitter, die uns treffen, sind Anzeichen, daß der Himmel sich bald aufheitert und unsre Angelegenheiten wieder gut gehen werden; denn es ist nicht möglich, daß Glück oder Unglück von Dauer sind. Daraus folgt, daß, nachdem das Unglück lange gedauert hat, das Glück jetzt nahe ist; und so darfst du dich nicht ob des Mißgeschicks betrüben, das mir begegnet, der du keinen Teil daran hast.“

Don Quijote, Miguel de Cervantes

Inhaltsverzeichnis

Vorbemerkung	7
1. Kapitel: Worin die Einleitung enthalten ist	9
2. Kapitel: In welchem einige zentrale, in der Einleitung auftauchende Probleme einer gesonderten Erörterung unterzogen werden	15
3. Kapitel: Welches Begriff, Gegenstand und Geschichte der Moralphilosophie enthält, außerdem in groben Grundrissen den Weg in die gegenwärtigen Voraussetzungen dieser Disziplin nachzuzeichnen versucht	24
4. Kapitel: Handelt von der Rolle der Philosophie heute	37
5. Kapitel: In dem nun endlich Immanuel Kant in den Mittelpunkt dieser Arbeit tritt	42
6. Kapitel: Worin eine kurze Auswahl der gängigen Kritikpunkte an der Kantschen Moralphilosophie referiert wird	50
7. Kapitel: In welchem eine Auseinandersetzung mit dem Willensbegriff stattfindet und das Problem der Freiheit erörtert wird, nebst einigen anderen Denkwürdigkeiten	55
8. Kapitel: Wo die Bedeutung des Sittengesetzes erläutert wird, der Begriff der Würde zur Sprache kommt und noch einmal auf die Begründungsproblematik rekurriert wird	73
9. Kapitel: In dem nun zuletzt auf die der Arbeit ihren Titel gebenden Begriffe näher eingegangen wird	90
10. Kapitel: Darin das Resümee dieser Arbeit enthalten ist	100
Literaturverzeichnis	103
Abriss	107
Lebenslauf	108

Vorbemerkung

Die Darsteller der griechischen Tragödie verbargen ihr Antlitz bekanntlich hinter Masken. Zusätzlich auf hohen Kothurnen sich bewegend, gaben sie, obwohl selbst vielleicht von nur schwächtiger Statur, eine den verkörperten Figuren gemäße Erscheinung ab. Solcherart, und mit durch die Maske verstärkter Stimme, trugen sie ein Schauspiel vor, welches immerhin geeignet war, das Publikum in einen Zustand so erhabener Gefühle, wie es das Jammern und Schaudern sind, zu versetzen. Nach getaner Arbeit entledigten sie sich hinter der Kulisse ihrer Kostüme, gingen nach Hause und strichen sich fürs Abendessen möglicherweise ein Butterbrot; oder begaben sich, so sie eine Nachmittagsvorstellung zu Ende gebracht und bis Ladenschluss noch etwas Zeit übrig war, vielleicht zum Bürstenbinder um eine Bürste zu kaufen.

Die vorliegende Arbeit hat mich, ohne das dies vorderhand so intendiert gewesen wäre, zurück zu jenem Problem geführt, welches ursprünglich den Entschluss, Philosophie zu studieren, in mir reifen ließ. Mich damals noch als Gymnasiast an der Lektüre anarchistischer Literatur ergötzt habend, war ich in Diskussionen unweigerlich mit der Frage nach einer verbindlich argumentativen Basis für das, was ich da als gut und erstrebenswert für jedermann erkannt zu haben glaubte, konfrontiert. Ob hiermit nun eine akzeptable Antwort auf dieses Problem vorliegt, sei, zumal jeder philosophische Text ohnehin bloß die Auseinandersetzung des Autors mit seinen eigenen Vorurteilen beschreibt, dahingestellt, zumindest die Erdung idealisierter Gesellschaftsentwürfe im moralischen Bewusstsein überhaupt, sollte aber, so meine ich, nach Lektüre der Arbeit nicht völlig unplausibel scheinen. Vorwegnehmen darf ich, dass dieses Unterfangen sich an der praktischen Philosophie Kants orientiert und auch gleich den Hinweis nachschicken, dass es sich dabei natürlich um keine penible Kantexegese handelt. Es ließen sich bestimmt eine Reihe von Originalzitaten auftreiben, die mit meiner Lesart in Harmonie zu bringen, mir nicht ganz so leicht fallen dürfte. Gleichviel, ist hier ein Zug seiner Philosophie konturiert, der - auch wenn sich ob dieser Behauptung jetzt in einem Königsberger Grab vielleicht jemand umdreht - mir ein wesentlicher zu sein scheint und einmal gesehen, auch nicht mehr so einfach beiseite zu schieben ist.

Wenn es nun, wie der Biograph Arsenij Gulyga meint, „Ehre und Verantwortung“¹ ist, über Kant zu schreiben, dann sehe ich mich veranlasst, dieser Arbeit noch einige Worte in apologetischer Absicht vorzuschicken. Es verhält sich hier wie mit den meisten von mir angegangenen Dingen: den Anfang des Schreibens davon abhängig gemacht habend, dass mir die Gelegenheit dazu ihren Schopf in die Hand legt, diese aber nur in den seltensten Fällen von so aufdringlicher Natur ist, war ich zuletzt, den richtigen Moment wohl schon verpasst habend, unter Zeitdruck gestellt und ein solcher ist bekanntlich dem philosophischen Gedanken, als einem auf Muße beruhenden Unternehmen, wenig vorteilhaft. Damit sei natürlich weder unterstellt, ich würde die Arbeit für vollkommen missglückt halten, noch, dass ich unter anderen Umständen ein wesentlich besseres Resultat zu zeitigen imstande gewesen wäre. Die Ausführung hätte im Modus größerer Muße freilich durchdachter und vor allem in der Verfolgung und Darstellung zentraler Gedanken umfangreicher gelingen können. Die Wahrheit des in dieser Arbeit dargelegten bleibt von all dem ohnehin unbeeinträchtigt.

Meinem Sinn für Selbstdistanz nunmehr Genüge getan habend, ist nur noch der Vollständigkeit halber darauf hinzuweisen, dass die Rechtschreibung sämtlich zitierter Originalstellen nicht an die aktuellen Regeln angepasst sondern unverändert übernommen wurde und die Werke Kants nach ihren Originalausgaben, gemäß der in jener von Wilhelm Weischedel herausgegebenen Ausgabe von Kants Werken notierten Paginierung, zitiert sind.

Die obligatorischen Danksagungen ergehen an: in erster Linie natürlich meine Eltern für die keineswegs selbstverständliche Möglichkeit, einem brotlosen Studium wie dem der Philosophie auch noch die ein, zwei Semester über die Mindeststudiendauer hinaus nachgehen zu können; Herrn Professor Urs Richli, der immerhin volle drei Jahre auf die ersten Zeilen aus meiner Feder zu warten hatte und der darob weder ungeduldig wurde, noch, als der Knoten sich dann endlich doch löste, mir die Unterstützung versagte; und zu guter Letzt an den aus dem Diplomandenkreis von Herrn Professor Richli hervorgegangen Freundeskreis für eine Vielzahl an inspirierenden und erhellenden Gesprächen und die Bestätigung der Einsicht, dass wahrer Ernst nur vor der Folie tiefen Unsinn in Erscheinung zu treten vermag.

1 Gulyga, Arsenij: Immanuel Kant. Eine Biographie, Frankfurt/Main: Insel 1981, S. 8

1. Kapitel

Worin die Einleitung enthalten ist

Wollte jemand das Bild einer möglichen Welt, in der das Zusammenleben der Menschen nach den Prinzipien freier Moralität organisiert ist, zeichnen, so könnte er sich bei den Visionen bedienen, welche der politische Anarchismus von einer herrschaftslosen Gesellschaft entwirft. „Wir stellen uns eine Gesellschaft vor, in der die zwischenmenschlichen Beziehungen durch freiwillig eingegangene und jederzeit wieder auflösbare gegenseitige Verpflichtungen sowie durch freiwillig bejahte Gebräuche und Gewohnheiten geregelt werden - nicht mehr durch Gesetze, dem Erbe einer Vergangenheit in Unterdrückung und Barbarei, auch nicht durch irgendwelche Autoritäten, seien es gewählte oder ererbte.“² Die Intention eines solchen Entwurfes geht auf ein Gesellschaftssystem, welches das Individuum sowohl als letzten Zweck, als auch als selbsttätigen Gestalter radikal in den Mittelpunkt rückt. „Freiheit im Handeln für das Individuum, damit es alle seine natürlichen Fähigkeiten entfalten kann, seine Individualität, alles, was ihm eigen, was ihm persönlich ist. Anders ausgedrückt: Das Individuum soll nicht unter Androhung einer wie auch immer gearteten sozialen Sanktion oder einer irrationalen, mystischen Strafe zu Handlungen gezwungen werden. Die Gesellschaft verlangt vom Individuum nichts, dem es - auch im betreffenden Moment - nicht freiwillig zugestimmt hätte.“³ Die Durchsetzbarkeit dieser Vorstellung wähnt Kropotkin dabei durchaus als realistische Option politischen Handelns, denn es „stimmt, dass bis jetzt niemals eine Gesellschaft existiert hat, die diese Grundsätze praktiziert hätte. Aber zu allen Zeiten hat die Menschheit eine Tendenz zu ihrer Verwirklichung sichtbar werden lassen.“⁴

Sofern wir nun die seit der Niederschrift dieser Zeilen vergangenen annähernd einhundert Jahre für eine geschichtlich relevante Zweitspanne erachten - und wenn schon nicht die Dauer alleine so doch zumindest die Radikalität der Umwälzungen, denen das Dasein der Menschen auf diesem Planeten unterworfen war, legen nahe, das zu tun - dann können wir getrost attestieren, dass

2 Kropotkin, Peter: Der Anarchismus. Ursprung, Ideal und Philosophie, Wien/Grafenau-Döffingen: Monte-Verita 1993, S. 65

3 ebenda

4 ebenda, S. 66

Kropotkins Vertrauen in die Menschheit, wenngleich es ihm als Charakterzug zur Zierde gereichen mag, als konkrete Einschätzung der Tendenz in der Menschheitsgeschichte nur wenig gerechtfertigt war.

Dennoch wird man sich in seinem Urteil nicht zu weit aus dem Fenster lehnen, wenn man behauptet, dass die oben geschilderte Vorstellung eines derart harmonischen Zusammenlebens wohl geeignet ist, bei einer Mehrzahl der mit ihr konfrontierten Menschen ein gewisses Maß an Sympathie zu erwecken. Gerade darüber aber nimmt es wunder, dass sich im tatsächlichen Umgang der Menschen miteinander so wenig von diesem Idyll wiederfindet, wir vielmehr mit einer großen Zahl an konkurrierenden und teils einander widersprechen Vorstellungen von einer angemessenen Einrichtung des Gemeinwesens konfrontiert sind und, wo Kropotkin noch den Fortschritt hin zu einer sich über die freie Assoziation organisierenden Gesellschaft zu erkennen meinte, es uns bei dem Gedanken an eine Gesellschaft ohne staatlich sanktionierte Gesetze, die Schweißperlen auf die Stirn treibt. Zwar können wir uns auf einen Kern moralischer Normen, der nicht nur in unserer Kultur allgemein anerkannt scheint, berufen, jedoch sind die Gründe, welche zur Anerkennung dieser Normen führen, oft von so verschiedener Art, dass dem Konsens auf einem Gebiet, unüberbrückbare Differenzen an anderer Stelle folgen.

Stellen wir uns nun eine Person vor, die, selbst mit halbwegs klaren Vorstellungen von Gut und Böse ausgestattet, sich mit diesem Pluralismus an moralischen Meinungen und Prinzipien, viele davon den eigenen konträr entgegengesetzt, konfrontiert sieht; sollte diese Person mit nur ein wenig Begabung zur Selbstkritik versehen sein - und eine solcher Hang kann gerade in diesen Belangen niemals das Verkehrte sein - wird sie angesichts der Überzeugung, mit der diese anderen Positionen vertreten werden, vielleicht Zweifel an der Richtigkeit der eigenen bekommen. „Dass man faktisch nicht beliebig zwischen konkurrierenden moralischen Überzeugungen wählen kann und auch tatsächlich nicht wählt -, aus dieser faktischen Alternativlosigkeit und kontingenten Apriorität der eigenen Moral sowie ihrer egozentrischen Beurteilungsperspektive für alternative Überzeugungen folgt nicht, dass diese eigene Moral auch begrifflich identisch ist mit der objektiven und deshalb im

Kontextmodell einen Vorrang gegenüber anderen Moralien hätte.“⁵ Diese Person muss sich, auch und gerade in der Sorge um die Wahl des richtigen Lebensentwurfes, fragen, worauf im eigenen moralischen Urteil Verlass ist, die eigene Überzeugung die richtige darstellt und also sich der Frage aussetzen, was denn nun das in dieser Welt verbindlich gültige Gute ist; oder anders formuliert: insofern diese Person, als je schon tätiges Wesen, der Notwendigkeit zu handeln unterliegt, die selbe Frage, welche Kant als Grundfrage der Moralphilosophie herausstellt - „Was soll ich tun?“⁶

Hier bieten sich zunächst einmal eine Reihe an möglichen Antworten dar: wir alle befinden uns immer schon in den verschiedensten Handlungszusammenhängen; so haben wir beispielsweise gewisse Aufgaben in Bezug auf einen Beruf zu erfüllen, einen Haushalt zu führen, bestimmten Anforderungen im Rahmen eines Studiums oder einer Ausbildung zu genügen, und so weiter. All diese partikularen Bereiche und sozialen Rollen sind für sich genommen aber selbst wiederum der Frage nach dem ‚Warum‘ zu unterwerfen. Selbst so grundlegende Tätigkeiten wie die Nahrungsaufnahme oder der Broterwerb verlieren ihre Selbstverständlichkeit vor dem Hintergrund des Gesamtzusammenhanges eines Lebens - also im Rahmen dessen, was man gemeinhin die Sinnfrage nennt. Ein gerüttelt Maß an Konsequenz führt unabweislich zur Notwendigkeit eines letzten Horizontes, von dem selbst noch all die partikularen Lebensbereiche ihre Bedeutung erhalten.

Gemeinhin herrscht - sowohl was die landläufige Meinung, als auch was die diesbezügliche Einsicht von Seiten der Philosophie betrifft - ein Konsens darüber, dass die Glückseligkeit das „Verlangen jedes vernünftigen, aber endlichen Wesens und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens“⁷ ist. Die Glückseligkeit ist allerdings selbst keine Vorstellung und demnach auch kein Gegenstand einer realen Handlung, sondern ein, wie ich es vorderhand einmal bezeichnen möchte, formales Strukturmoment, welches die Vorstellung der Gesamtheit des eigenen Lebens leitet und begleitet. Ebenso ist die Glückseligkeit von allen sinnlichen und geistigen - den einzelnen Dingen

5 Lütterfelds, Wilhelm: „Sind Universalität und Kontingenz der Moral miteinander verträglich? - Ein begriffliches Modell“, in: Lütterfelds, Wilhelm/Mohrs, Thomas [Hrsg.], Eine Welt - Eine Moral?, Darmstadt: WBG 1997

6 Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft (KdrV), B833 / A805

7 Kant, Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft (KdpV), A 45

anhaltenden - Annehmlichkeiten, der Lust und der Unlust, zu unterscheiden; jene mögen dieser vorteilhaft sein, bilden aber bloße Bausteine einer Gesamtheit. Um glücklich zu werden, gilt es also, das eigene Leben entsprechend einzurichten. Die zuvor gestellte Frage nach dem richtigen Tun lässt sich demnach dahingehend modifizieren, dass wir nach den Handlungen bzw. dem Lebensentwurf fragen, welche uns der Glückseligkeit teilhaftig werden lassen.

Diese Frage, und dass sie überhaupt gestellt wird anstatt sich unmittelbar an das Beschaffen der zum Glück benötigten Güter zu machen, führt unmittelbar in denjenigen Spannungskreis, welchen wir als die Grundlage jeder moralischen Reflexion betrachten können. Die Schwierigkeit besteht darin, dass wir hier konkrete Entscheidungen treffen müssen, wir aus einer Mannigfaltigkeit an möglichen Angeboten das richtige Leben betreffend, zu wählen haben bzw. wählen dürfen. Die Richtlinien für diese Entscheidung sind, in Bezug auf die eigene Glückseligkeit, dabei keineswegs klar. Zum einen ist der Begriff der Glückseligkeit inhaltlich völlig unbestimmt, „denn jeder scheint sich sein Glück auf höchst individuelle Weise vorzustellen, so daß eine Übereinkunft über das, was Glückseligkeit allgemein bedeuten könnte, nicht zu erreichen ist. Ferner wandelt sich die Auffassung über den Inhalt des Glückes oftmals so rapide, daß, auch von dieser Seite aus betrachtet, eine Generalisierung einer weitergehenden Verständigung über das Wesen der Glückseligkeit eher hinderlich im Wege stünde.“⁸ Zum anderen ist es so, dass wenn wir einmal ungefähr wissen, was uns zum Glücklichsein fehlt, dieses bisweilen nicht verfügbar ist oder das Schicksal in Form der Natur oder anderer Menschen uns einen Strich durch die Rechnung macht und unserem Streben nach dem gelungenen Leben entweder jäh ein Ende bereitet, oder zumindest eine Gestalt aufzwingt, welche dieses Leben zum Gegenteil dessen macht, was wir darin intendiert haben. Nicht zuletzt bilden auch andere Menschen, das oben erwähnte Grundmaß an moralischem Sinn vorausgesetzt, die Grenze möglicher Verfügbarkeit über eine Welt, die zu gestalten ich zum Behufe meines Glückes aufgefordert bin.

Es stellt sich also heraus, dass die Frage nach dem richtigen Lebensentwurf, respektive dem richtigen Handeln in der konkreten Situation, keineswegs schon im Rahmen der geradlinigen Reflexion auf ein Ziel, dessen Elaboration und

⁸ Pleines, Jürgen-Eckardt: Eudaimonia zwischen Kant und Aristoteles: Glückseligkeit als höchstes Gut menschlichen Handelns, Würzburg: Königshaus + Neumann 1984, S. 144

schließlich der Wahl der für den festgesetzten Zweck angemessenen Mittel zu entscheiden ist. Wir finden uns vielmehr in eine Welt gesetzt, die uns als solche zwar zuallererst verschiedene Lebensentwürfe ermöglicht, andererseits unserem Streben aber auch Grenzen setzt, diesem oftmals widrig gegenübersteht; wir finden uns in dieser Welt nicht als das wieder, was wir zu sein hoffen müssen. Es klafft, angesichts der tatsächlich vollzogenen Schicksale, eine gar nicht so kleine Lücke zwischen dem Anspruch des Individuums und dem, worauf es realistischerweise hoffen darf. Einzuschränken ist hier, dass die Möglichkeit, in dieser Welt und unter gegebenen Umständen glücklich zu werden, natürlich durchaus vorhanden ist, sie bleibt dem Streben danach aber zufällig, ohne notwendigen Zusammenhang zu einer diesbezüglichen Disposition. Unser Stellenwert im Weltganzen, dem wir uns als Individuen ausgesetzt sehen, ist inakzeptabel. „Ich äße nur, und tränke, damit ich wiederum hungern, und dürsten, und essen und trinken könnte, so lange, bis das unter meinen Füßen eröffnete Grab mich verschlänge, und ich selbst als Speise dem Boden entkeimte? Ich zeugte Wesen meines Gleichen, damit auch sie essen und trinken, und sterben, und Wesen ihres Gleichen hinterlassen könnten, die dasselbe thun werden, was ich schon that? Wozu dieser unablässig in sich selbst zurückkehrende Zirkel, dieses immer von Neuem auf dieselbe Weise wieder angehende Spiel, in welchem alles wird, um zu vergehen, und vergeht, um nur wieder werden zu können, wie es schon war; dieses Ungeheuer, unaufhörlich sich selbst verschlingend, damit es sich wiederum gebären könne, sich gebärend, damit es sich wiederum verschlingen könne? Nimmermehr kann dies die Bestimmung sein meines Seins, und alles Seins.“⁹

Wir werden, wenn die Welt Sinn ergeben soll, die Glückseligkeit als unmittelbares Ziel unseres Handelns zurücknehmen und uns im Tun anderweitig orientieren müssen, denn „die extreme Position, daß menschliches Glück individuell und Sache des Individuums selbst sei und bleiben müsse, läßt sich nicht verteidigen, wenn wir sie auch nur einen Augenblick bedenken.“¹⁰

9 Fichte, Johann Gottlieb: Die Bestimmung des Menschen, Hamburg: Meiner 2000, Philosophische Bibliothek Band 521, S. 105

10 Marcuse, Herbert: „Ethik und Revolution“, in: Kultur und Gesellschaft II. , Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970, S. 131

Wir können in diesem Resultat auch den moralischen Impetus, den ich weiter oben als Ausgang für die Frage nach dem richtigen Leben genommen habe, bestätigt sehen. Wenn die Aussichten für mich als Einzelnen, auf direktem Wege glücklich zu werden, derart trist und unsicher sind, muss meine Bestimmung wohl anderorts liegen. Ich werde also mein eigenes Wohl hintanstellen und meine Anstrengung der bestmöglichen Einrichtung des Allgemeinen widmen. Im Gegensatz zu vorhin habe ich immerhin die Vorstellung der Glückseligkeit als verbindliches Kriterium meines Handelns und bin nicht vollkommen ohne Maß für das Gute. Die Schwierigkeiten sind aber auch auf diesem Weg keineswegs geringer; zum einem ist die schon erwähnte Uneinigkeit darüber, worin das Glück bestehen soll, der Gestaltung eines von allen zu bejahenden Gemeinwesens eher unvorteilhaft und folglich zur Orientierung meines konkreten Handelns untauglich, zum anderen werde ich mich in meinem Engagement angesichts des tatsächlichen Weltverlaufes und der Vergeblichkeit selbstlosen Handelns nur allzu oft enttäuscht finden. Nicht zuletzt besteht, vorsichtig ausgedrückt, die Möglichkeit, dass das, was man gemeinhin für moralisch richtiges Handeln nimmt und was ich an dieser Stelle vorderhand noch als Sorge um ein allgemeines Wohl verkürze, meinem eigenen unaufkündbaren Bedürfnis nach Glück weniger gut bekommt, ich mich vielmehr häufig vor die Wahl zwischen meinem eigenen Wohlbefinden und dem eines Anderen gestellt sehen werde. Klugerweise muss ich also die Suche nach einem unbedingten Kriterium und einem letzten Zweck meines Handelns, in Ansehung der erfahrenen Verhältnisse, aufgeben, mich in dieser Welt so einrichten, wie es mir am besten bekommt; von der unmittelbaren Befriedigung meiner Bedürfnisse absehen, wo ein mittelbarer Weg eine größeres Quantum an Glück verspricht, Kooperationen eingehen, einhalten und brechen, moralischen Konventionen genügen, wo es meinem Interesse vorteilhaft ist.

Die sich mir als Faktum präsentierende Welt lässt keine Anzeichen einer verbindlichen Moral erkennen. Wir könnten an dieser Stelle eigentlich abrechnen und uns wieder, jetzt vielleicht sogar mit größerer Aufmerksamkeit, den Detailproblemen des Alltags widmen, bliebe nicht der Verdacht, dass die Frage, die das Nachdenken ursprünglich auf den Weg gebracht hat, trotz ihrer scheinbaren Unbeantwortbarkeit, gültig im Raum stehen bleibt.

2. Kapitel

In welchem einige zentrale, in der Einleitung auftauchende Problemkreise einer gesonderten Erörterung unterzogen werden

Was ich bis hierher zu skizzieren versucht habe, ist eine mögliche, gleichwohl natürlich nicht die einzige Konstellation moralischer Problemstellung. Jedenfalls stellt es ob des weitestgehenden Verzichts auf traditionelle Weltdeutungs-/Beantwortungsmuster eine sehr spezifisch moderne Ausgangssituation dar. Die völlige Abwesenheit eines intakten Deutungshorizonts kann zwar nicht als allgemeine Befindlichkeit unserer Zeit unterstellt werden, mir scheint eine solche Radikalität der Ausgangssituation aber, möchte ein Moralvorstellung heute auch nur im Ansatz den Anspruch auf einigermaßen allgemeine Verbindlichkeit aufrechterhalten, die notwendige Voraussetzung eines etwaigen Verständigungsversuches. Wir können aus dem oben vollzogenen Fragegang einige Momente herausheben, die, gleichsam als Fixsterne diesbezüglicher Problemstellungen, ein Koordinatensystem aufziehen, innerhalb dessen jede moralische Überlegung sich zu orientieren hat.

Zum einen wäre da einmal die Glückseligkeit. Wenn ich diese weiter oben vorübergehend als bloß ‚formales Strukturmoment‘ bestimmt habe, dann verlangt dies jetzt eine nähere Erläuterung. Gemeinhin wird die Glückseligkeit - im Rahmen des Hedonismus als der diese Ansicht vertretenden philosophischen Richtung - für Sache und Aufgabe des Einzelnen erklärt. „Dem Hedonismus bleibt das Glück ein ausschließlich Subjektives; das besondere Interesse des einzelnen wird so, wies es ist, als das wahre Interesse behauptet und gegen jede Allgemeinheit gerechtfertigt.“¹¹ Diese Ansicht übersieht jedoch die soziale Verflochtenheit des Menschen, sowohl was die Möglichkeit der Befriedigung, als auch was den Ursprung der Bedürfnisse betrifft. Glückseligkeit ist wesentlich Sache eines vernünftigen, endlichen Wesens und findet deshalb immer schon im Wissen um sich selbst und eine Welt, in welcher sich der Einzelne befindet, statt. Kant, der die deshalb auch eine Idee nennt, greift deshalb zu kurz wenn er Glückseligkeit „die Befriedigung all unserer Neigungen (so wohl extensive, der Mannigfaltigkeit derselben, als intensive, dem Grade, und auch protensive, der

¹¹ Marcuse, Herbert: „Zur Kritik des Hedonismus“, in :Kultur und Gesellschaft I., Frankfurt am Main: Suhrkamp 1965, S. 136

Dauer nach)¹² nennt. Zwar gesteht er zu, dass „zur Idee der Glückseligkeit ein absolutes Ganze, ein Maximum des Wohlbefindens, in meinem gegenwärtigen und jedem zukünftigen Zustande erforderlich ist“¹³, d.h. es sich im Anspruch auf Glückseligkeit nicht bloß um ein partikuläres Bedürfnis sondern ein die Gesamtheit des Lebensentwurfes leitendes und vereinendes Interesse handelt, dennoch bleibt der Zusammenhang zur Vernunft unterbetont. Auch das von Aristoteles vertretene andere Extrem, demnach Glückseligkeit „eine der Tugend gemäße Tätigkeit“¹⁴ darstellt, und also durch ein „Leben nach der Vernunft“¹⁵ zu erlangen ist, weiß nicht zu befriedigen.

Faktum ist, dass wir als endliche Wesen mannigfaltigen Widrigkeiten ausgesetzt und mit Bedürfnissen ausgestattet sind. Wir wissen um die Beschränktheit unserer Lebensspanne und sind aufgefordert, dieses Leben entsprechend zu gestalten; jede einzelne Handlung bildet dazu einen Bestandteil und findet vor diesem Horizont statt. „Wirkliches Glück setzt die Erkenntnis der Wahrheit voraus: daß die Menschen wissen, was für sie als die höchste Möglichkeit ihres Daseins erreichbar, was ihr wahres Interesse ist.“¹⁶ Auf den Augenblick beschränkte Glücksmomente, die ihre Legitimation nicht von diesem Horizont beziehen, dürfen deshalb auch nicht mit Glückseligkeit im emphatischen Sinne verwechselt werden. Bei dem Versuch, darüber hinaus mehr zu diesem Begriff zu sagen, müssen wir innehalten. Denn obwohl Glückseligkeit das natürliche Ziel eines vernunftbegabten Lebens bildet, scheint das ursprüngliche Moment, jenes, welches überhaupt erst die Spanne auf tut, darin Glück und Leid erscheinen können, keineswegs dem Vernunftvermögen selbst zu entspringen; noch weniger liegt ihr Ursprung in einem bloßen Empfinden. Wie schon oben erwähnt, ist die Glückseligkeit weder Gegenstand noch Vorstellung sondern die - sagen wir es unvorsichtig und ohne unnötige Assoziationen wecken zu wollen - Gestimmtheit, mit der sich das Individuum bei der Gewährwerdung seines Lebens als so und so gestalteter Gesamtheit befindet. Das Urteil darüber, ob jemand nun glücklich und die Einrichtung der Lebensumstände dementsprechend ist, liegt deshalb in letzter Instanz auch ausschließlich beim Indivi-

12 Kant, I.: KdrV, B 834 / A 806

13 Kant, I.: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (GzMdS), BA 46

14 Aristoteles: Nikomachische Ethik, 1177a 12

15 ebenda, 1178a 3

16 Marcuse, H.: „Zur Kritik des Hedonismus“, s.o., S. 150

duum selbst; die Glückseligkeit ist niemandem unter Berufung auf etwaige Regeln, Gemeinplätze oder sonstige Weisheiten, andemonstrierbar. „Niemand kann mich zwingen, auf seine Art (wie er sich das Wohlsein anderer Menschen denkt) glücklich zu sein, sondern jeder darf seine Glückseligkeit auf dem Wege suchen, welcher ihm selbst gut dünkt [...]“¹⁷. Sehr wohl lassen sich allerdings die Vorstellungen, welche wir von den Dingen haben, revidieren, Vorurteile korrigieren und Sichtweisen ändern, so vielleicht neues Licht auf zuvor für hoffnungslos genommene Situationen werfen. Die Weise des individuellen Befindens gegenüber bestimmten Vorstellungen scheint mir allerdings invariant und der Einzelne hier mit voller Wahrheitsfähigkeit versehen. Daraus ergeben sich zwei Momente: erstens, kann dem Bedürfnis des Einzelnen nach Glückseligkeit nicht mit Verweis auf ein vermeintlich gut eingerichtetes Allgemeines genüge getan werden, „das allgemeine Glück getrennt von dem Glück der Individuen ist eine sinnlose Phrase.“¹⁸ Zweitens besteht der Anspruch des Individuums in gewisser Hinsicht absolut; soweit zumindest, als das Glück, bzw. eben auch ein etwaiges Leiden, als objektives Faktum in der Welt steht, nicht hinweg interpretiert werden kann und es die Welt ist, die sich zu ändern hat, soll sich Leiden darin in Glück verkehren.

Im Übrigen sei abschließend noch, ohne schon irgendwelche Schlüsse zu ziehen, der Hinweis erlaubt, dass der Begriff der Glückseligkeit auffallende Strukturähnlichkeiten zu Kants Erörterung des Wahrheitsbegriffes in der Kritik der reinen Vernunft aufweist. Von beiden Begriffen existieren weithin zugestandene Nominaldefinitionen (für die Wahrheit diejenige der „Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstand“¹⁹, für die Glückseligkeit etliche mehr, alle aber im Konsens darüber, dass es sich bei ihr um das letzte Ziel allen menschlichen Strebens handelt), was fehlt aber ist ein allgemeines Kriterium für den einzelnen Fall. „Nun würde ein allgemeines Kriterium der Wahrheit aber dasjenige sein, welches von allen Erkenntnissen, ohne Unterschied ihrer Gegenstände, gültig wäre. Es ist aber klar, daß, da man bei demselben von allem Inhalt der Erkenntnis (Beziehung auf ihr Objekt) abstrahiert, und Wahrheit

17 Kant, I.: Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, A 235

18 Marcuse, H.: „Zur Kritik des Hedonismus“, s.o., S. 135

19 Kant, I.: KdrV, A 58 / B 82

gerade diesen Inhalt angeht, es ganz unmöglich und ungereimt sei, nach einem Merkmale der Wahrheit dieses Inhaltes der Erkenntnisse zu fragen. [...] Von der Wahrheit der Erkenntnis der Materie nach, läßt sich kein allgemeines Kennzeichen verlangen, weil es in sich selbst widersprechend ist.“²⁰ Ähnlich verhält es sich nun mit der Verfasstheit zum Glück, deren Kriterium bzw. Wahrheit bei dem und im Individuum liegt, von allgemeinen Bestimmungen nicht einzuholen ist. Es wäre immerhin ein interessanter Gedanke - und Kant selbst scheint solches anzudeuten -, dass das Glück, die Wahrheit der praktischen Vernunft darstellt und während wir uns im Streben nach Erkenntnis der Wahrheit immer weiter annähern, im Praktischen die Forderung besteht, die Welt fortgesetzt so zu gestalten, dass die Glücksforderungen jedes Einzelnen ihre Verwirklichung erfahren; oder anders formuliert, Glückseligkeit erst wirklich/wahr ist, wenn die reale Gestalt der Welt mit den Dispositionen der Individuen harmoniert. „Denn alles Hoffen geht auf Glückseligkeit, und ist in Absicht auf das Praktische und das Sittengesetz eben dasselbe, was das Wissen und das Naturgesetz in Ansehung der theoretischen Erkenntnis der Dinge ist.“²¹

„Bei einem Fußballspiel kompliziert sich allerdings alles durch die Anwesenheit der gegnerischen Mannschaft.“²² Diese ballestrische Weisheit Jean-Paul Sartres kann durchaus als Metapher für das individuelle Streben im Kontext des Zusammenlebens mit anderen Menschen verstanden werden. Wenn ich vorhin, dem Anspruch des Einzelnen auf Glückseligkeit absolute Geltung zusprach, so müssen wir uns ebenfalls vor Augen halten, dass der Individuen viele sind und jeder von ihnen mit dem selben Recht auf ein erfülltes Leben auftritt, meinem Anspruch also auch, soweit unsere Interessen kollidieren, ein absoluter Einspruch entgegentritt. Dass darin eine notwendiger Widerstreit liegen muss, versteht sich keineswegs von selbst; immerhin ist es erst das Aufwachsen unter, sowie der Umgang mit, anderen Menschen, der unser Vernunftvermögen zur Wirklichkeit heranreifen lässt. Zudem ist die völlige Autarkie eine recht seltene Lebensform, viel öfter sind wir in der Befriedigung unserer Bedürfnisse, der

20 Kant, I.: KdrV, A 59 / B 83

21 Kant, I.: KdrV, A 805 / B 833

22 Sartre, Jean-Paul: Kritik der Dialektischen Vernunft, Reinbek bei Hamburg: Rohwolt 1967, S. 503

natürlichen wie der geistig-kulturellen gleichermaßen, auf die Gemeinschaft Anderer angewiesen. Aristoteles meinte etwa, „daß der Mensch ein von Natur auf die staatliche Gemeinschaft angelegtes Wesens ist, und deshalb verlangen die Menschen, auch wenn sie durchaus keiner gegenseitigen Hilfe bedürfen, nichtsdestoweniger nach dem Zusammenleben; indessen führt auch der gemeinsame Nutzen sie zusammen, insofern die Gemeinschaft für jeden zur Vollkommenheit des Lebens beiträgt.“²³ Da die griechische Polis, und auch Aristoteles in seinen politischen Schriften, einen Großteil der Bevölkerung von der Teilnahme an dieser staatlichen Gemeinschaft ausschlossen, war das dem Zusammenleben latente Konfliktpotential von vornherein um einiges geringer und deshalb weniger thematisch als es das vor dem Hintergrund behauptet egalitärer Massengesellschaften sein muss.

Bis heute paradigmatisch für das intuitive Verständnis von Gesellschaft ist zu Beginn der Neuzeit Hobbes Charakterisierung des Menschen geworden: „Ein Wolf ist der Mensch dem Menschen“²⁴. Im Naturzustande d.h. „ohne eine einschränkende Macht“, so Hobbes, wäre „der Zustand der Menschen ein solcher [...], wie er zuvor beschrieben wurde, nämlich ein Krieg aller gegen alle.“²⁵ Den Ausgang aus diesem Getümmel nimmt der Mensch ausschließlich aus pragmatischen Gründen. „Die Leidenschaften, die die Menschen zum Frieden unter sich geneigt machen können, sind die Furcht überhaupt und insbesondere die Furcht vor dem gewaltsamen Tod; ferner das Verlangen nach den zu einem glücklichen Leben erforderlichen Dingen und endlich der Hoffnung, sich diese durch Anstrengung wirklich zu verschaffen. Die Vernunft aber liefert uns aber einige zum Frieden führende Grundsätze und das sind die natürlichen Gesetze.“²⁶

Nun muss man diese negative Sichtweise auf den Menschen keineswegs teilen, zumal es sich beim Naturzustand ohnehin eher um ein Konstrukt zur Deduktion staatlicher Verhältnisse, weniger um tiefgründige anthropologische Einsichten handelt, dennoch kommt auch heute eine Moralphilosophie noch nicht darum herum, sich mit der Möglichkeit grundlegender Antipathien zwischen Menschen auseinanderzusetzen. Die erwünschte gute Gesinnung gegen jedermann und das

23 Aristoteles: Politik, 1278b, 18

24 Hobbes, Thomas: Vom Menschen, Vom Bürger, Hamburg: Meiner 1994, Philosophische Bibliothek Band 158, S. 69

25 Hobbes, T.: Leviathan, Stuttgart: Reclam. Universal-Bibliothek Nr. 8348, 1970, S. 115

26 ebenda, S. 118

grundsätzliche Interesse an harmonischen Beziehungen zu Anderen kann keine verbindliche Voraussetzung einer moralphilosophischen Argumentation mehr bilden. Es ist ganz im Gegenteil so, dass wir allerorts Spuren dieser - nun ja, nicht unbedingt Bestie, wie Hobbes sie im Menschen angelegt sah; euphemistischer ausgedrückt: primären und ausschließlichen Orientierung an den eigenen Interesse, sonder Rücksicht auf andere Menschen - finden. Die Weise des vorherrschenden Umganges miteinander bestimmt aber nicht nur die zwischenmenschlichen Beziehungen, sondern auch die Gestalt der staatlichen Regulierung dieser Beziehungen und dadurch mittelbar auch meine eigenen Möglichkeiten der Lebensgestaltung.

Zuletzt, um endlich ein Gränchen Selbstreflexion in diesen Text zu bringen, bedingt der Andere die Notwendigkeit, meine Ziele und mein Handeln einem Begründungsprozess zu unterziehen. Wir begegnen einander nicht wie (zumindest nicht nur) physikalische Körper, die sich abstoßen und bisweilen auch anziehen, sondern wir - der Pessimist würde behaupten, versehen unser Handeln mit Gründen, der Optimist würde sagen, wir handeln aus Gründen - gleichermaßen aber ist die Artikulation, bzw. Reflexion unserer Ziele und ihrer Motivation essentielles Gestaltungsprinzip unseres Zusammenlebens, das Moment am Handeln, über das wir uns selbst verstehen und über das wir auch unser Verhältnis zu Anderen definieren. Dies bedingt, dass wir eines Sets an im wahrsten Sinne des Wortes verbindlichen und von allen als legitim anerkannten Gründen bedürftig sind, soll der Verkehr miteinander einigermaßen friktionsfrei ablaufen. Tugendhat hat zumindest für die Neuzeit nicht ganz Unrecht, wenn er meint, „daß die Frage, was Begründetsein im Moralischen besagen kann, nie grundsätzlich gestellt, sondern immer auf die eine oder andere Weise beantwortet oder auch für unbeantwortbar gehalten wurde.“²⁷ Es bleibt aber der Vorbehalt zu erwidern, dass die Notwendigkeit, eine elaborierte moralische Theorie (was immer wir uns darunter jetzt auch vorstellen mögen) einer Begründung unterziehen zu müssen, möglicherweise nicht wirklich das entscheidende Problem im Sittlich-Praktischen darstellt, das Begründungsproblem selbst vielleicht immer schon die Ausformung einer moralischen Anlage und also auch ein genuin moralisches Problem darstellt, diesem nicht vorzuordnen ist.

27 Tugendhat, Ernst: Vorlesungen über Ethik, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993, S. 69

Wenn wir vorhin das Individuum in Bezug auf sein eigenes Wohl als unbedingt wahrheitsfähig gekennzeichnet haben, dann lässt sich hier als grundlegende Anforderung an einen artikulierten und dem Gespräch darüber anheimgestellten Moralentwurf immerhin die mögliche Zustimmung durch den Einzelnen angeben und um diese zu erfüllen, muss dieser Entwurf Antwort auf einige Fragen - unter anderem auf diejenigen Konstanten, welche ich hier in diesem Abschnitt herauszuarbeiten versuche - geben können. Das lässt immerhin noch offen, ob eine solche Antwort dann schon vom Katheder aus für zureichend befunden werden kann - was unglücklicherweise viel zu oft der Fall war, eine Moraltheorie ihre Wahrheit letztlich im Lauf der Geschichte findet - was angesichts des tatsächlichen Weltgeschehens wenig wünschenswert scheint, oder ob es mit dem Wahrheitsanspruch des Moralischen nicht überhaupt gänzlich anders bestellt ist. Vollkommen unbefangen lassen sich moralische Weisheiten jedenfalls nicht mehr über die Köpfe der Anderen hin entscheiden.

Zwei Punkte seien noch kurz erwähnt: Im Rahmen moderner Moraltheorien ein wenig in Vergessenheit geraten, ist die Thematisierung der Natur als das dem Menschen im weitesten Sinne Unverfügbare. Dabei denke ich nicht, wie es heute naheliegender wäre, an die Natur als das vor dem Menschen zu schützende, sondern an die Natur als das Moment der Unberechenbarkeit, des Zufalls im Schicksal der Menschen. Während das Erdbeben von Lissabon 1755 neben materiellen Bauten noch ganze Weltanschauungen ins Wanken zu bringen vermochte, lassen uns vergleichbare Naturkatastrophen heute eher ratlos zurück; natürlich sind wir entsetzt und alles was dazugehört, aber eine grundlegende Reflexion auf das Menschsein (auf diesem Planeten) vermögen die Naturgewalten kaum mehr zu initiieren; wenn solches noch vorkommt, dann höchstens im Moment privater Ergriffenheit; aus der Moraltheorie ist dieser Topos weitgehend verschwunden. Zu Unrecht, wie ich meine. Die Aussicht, dass mein Dasein mit einem Male ein jähes Ende erfahren könnte oder die Einsicht, dass mich die Natur nicht mit denjenigen Begabungen und Voraussetzungen versehen hat, die dem von mir angestrebten Leben nötige Voraussetzung wären, finden selbstverständlich ihren Niederschlag in der Weise, wie ich mich als Mensch im Angesicht des Cosmos verstehen muss und damit dann auch in den Erwägungen

bezüglich meines Handelns. Die Möglichkeit, dass mir morgen ein Stein auf den Kopf fallen und meine Pläne für den übermorgigen Tag zunichte machen könnte, ist ein erhebliches Argument dagegen, heute meinen Vorteil eventuell zu Gunsten des moralisch Geforderten zurückzusetzen. Die Natur sieht uns nicht als das, was wir aufgrund unseres Selbstverständnisses beanspruchen dürfen zu sein. Ich weiß nicht, ob wir auf dieses Problem, außerhalb einer dogmatischen Setzung, heute noch befriedigende Antworten finden können, suspendiert ist es durch unsere diesbezügliche Ohnmacht jedenfalls nicht.

Zuletzt, als Abschluss dieser Einleitung und Überleitung zum Hauptteil, sei darauf aufmerksam gemacht, dass, vielleicht als Korrelat zum Streben nach Glückseligkeit, trotz aller Ratlosigkeit und Unsicherheit in moralischen Fragen - möglicherweise aber auch gerade aus diesen Situationen heraus - stets ein Moment der Unruhe angesichts herrschender Zustände im Menschen möglich ist. Bakunin hat in seiner, nennen wir es freundlicherweise Exegese, des Sündenfalles im Alten Testament, das ‚Denken‘ und die ‚Empörung‘ als wesentliche Triebfedern menschlicher Entwicklung herausgestrichen.²⁸ Spuren dieser Merkmale finden sich aber auch bei intellektuell bedeutenderen Persönlichkeiten, etwa bei Fichte: „Auch schon in der bloßen Betrachtung der Welt, wie sie ist, abgesehen vom Gebote, äußert sich in meinem Innern der Wunsch, das Sehnen, – nein, kein bloßes Sehnen, – die absolute Forderung einer bessern Welt. Ich werfe einen Blick auf das gegenwärtige Verhältnis der Menschen gegen einander selbst, und gegen die Natur; auf die Schwäche ihrer Kraft, auf die Stärke ihrer Begierden und Leidenschaften. Es ertönt unwiderstehlich in meinem Innern: So kann es unmöglich bleiben sollen; es muß, o, es muß alles anders, und besser werden. Ich kann mir die gegenwärtige Lage der Menschheit schlechthin nicht denken, als diejenige, bei der es nun bleiben könne; schlechthin nicht denken, als ihre ganze, und letzte Bestimmung. Dann wäre alles Traum und Täuschung; und es wäre nicht der Mühe werth, gelebt, und dieses stets wiederkehrende, auf nichts ausgehende, und nichts bedeutende

28 „Der Mensch hat sich befreit, er hat sich von der tierischen Natur getrennt und sich als Mensch gebildet; er begann seine Geschichte und seine eigentlich menschliche Entwicklung mit einem Akt des Ungehorsams und der Erkenntnis, das heißt mit der Empörung und dem Denken.“

Bakunin, Michail: Gott und der Staat, Grafenau/Württemberg: Trotzdem Verlag 1995, S. 48

Spiel mit getrieben zu haben.“²⁹

Oder Adorno: „[...] diese Hölle, als die wir das irdische Leben erkennen müssen, die kann nicht alles sein; es liegt irgendwie in der Natur des Menschen selber so etwas wie ein Versprechen, daß das nicht alles sei und daß es etwas anderes geben müsse.“³⁰ Selbst ein so nüchternen Denker wie Kant leistet sich den Luxus einer diesbezüglichen Voreingenommenheit: „Ich finde nicht, daß irgend eine Anhänglichkeit, oder sonst eine vor der Prüfung eingeschlichene Neigung meinem Gemüte die Lenksamkeit nach allerlei Gründen vor oder dawider benehme, eine einzige ausgenommen. Die Verstandeswaage ist doch nicht ganz unparteiisch, und eine Arm derselben, der die Aufschrift führet: *Hoffnung der Zukunft*, hat einen mechanischen Vorteil, welcher macht, daß auch leichte Gründe, welche in die ihm angehörige Schale fallen, die Spekulationen von an sich größeren Gewichte auf der andern Seite in die Höhe ziehen. Dieses ist die einzige Unrichtigkeit, die ich nicht wohl heben kann, und die ich in der Tat auch niemals heben will.“³¹

Wir könnten diese Zitatesammlung als bloßen Ausdruck persönlicher Befindlichkeiten marginalisieren und derart von unserer Untersuchung ausschließen, möglicherweise ist aber jede moralische Regung, zumal ich das Streben nach einem besseren Zustand in Glückseligkeit und seine Verortung im Individuum zuvor schon betont habe, Ausdruck einer solchen Unzufriedenheit. Diese individuelle Regung ist damit nicht zugleich auch schon in bestimmte Kanäle gelenkt und wir können immer noch die Weise, wie sie sich jeweils ihre Realität im Handeln, in elaborierten Theorien, etc. verschafft, ablehnen, jedenfalls einer Reflexion - zumal einer moralischen - unterziehen. Ernst Bloch kennzeichnet Denken als Überschreiten. „So jedoch, daß Vorhandenes nicht unterschlagen wird. Weder in seiner Not, noch gar in der Bewegung aus ihr heraus. Weder in den Ursachen der Not, noch gar im Ansatz der Wende, der darin heranreift.“³² Daraus resultieren zwei unserer wesentlichsten Momente, „nämlich Unzufriedenheit und Hoffnung.“³³ Solches Überschreiten muss auch jeweils

29 Fichte, J. G.: Die Bestimmung des Menschen, s.o., S. 105

30 Adorno, Theodor W.: Probleme der Moralphilosophie, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997, S. 224

31 Kant, I.: Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik, A 75

32 Bloch, Ernst: Das Prinzip Hoffnung, Erster Band, Berlin: Aufbau-Verlag, 1954, S. 14

33 Bloch, E.: Abschied von der Utopie?, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1980, S. 104

vollzogen werden, ist keines, das sich aus präziser theoretischer Kalkulation schon notwendig ergibt. Das zu überwindende Übel dieser Welt ist, gleich seinem positiven Spiegel, dem Glück, dem Individuum auferlegt und findet daher auch in diesem seinen Ausdruck; als teilhabend an der Vernunft gewinnt dieser Einzelne aber Relevanz für die Moraltheorie als Versuch, dem Unbehagen eine übergreifend verständliche Stimme im Allgemeinen zu geben. Als Impetus bleiben die Empörung, die Unzufriedenheit und die Voreingenommenheit zugunsten der Vorstellung einer besseren Welt, darin stets aufgehoben und fortwährender Widerstand gegen eine künstliche Verkürzung der Problemstellung.

3. Kapitel

Welches Begriff, Gegenstand und Geschichte der Moralphilosophie enthält, außerdem in groben Grundrissen den Weg in die gegenwärtigen Voraussetzungen dieser Disziplin nachzuzeichnen versucht

Ich habe mich bis hierher recht unbefangen auf Begriffe wie den der Moral und der Moralphilosophie bezogen, dabei ein zumindest dunkles Verständnis dessen, wovon ich da sprach, vorausgesetzt, darüber hinaus beides nicht scharf getrennt. Es scheint jetzt an der Zeit, sich, so weit das überhaupt möglich ist, dem Phänomen selbst, vorerst bar jeder konkreten Problemstellung, zu widmen.

Das Wort *Moral* leitet sich vom lateinischen *moralis* her und bedeutet so viel wie „die Sitte betreffend,“ (*mos, moris* = Sitte, Brauch, Gewohnheit, Brauch). Dieses wiederum übernimmt in etwa den Bedeutungsgehalt des griechischen Wortes ἦθος, das Martin Heidegger mit „Aufenthalt, Ort des Wohnens“³⁴ übersetzt. „Das Wort nennt den offenen Bezirk, worin der Mensch wohnt. Das offene seines Aufenthaltes läßt das erscheinen, was auf das Wesen des Menschen zurückkommt und also ankommend in seiner Nähe sich aufenthält und bewahrt die Ankunft dessen, dem der Mensch in seinem Wessen gehört.“³⁵ Adorno übersetzt den Begriff mit „Wesensart“ und rückt ihn damit näher an „den Begriff der sogenannten Persönlichkeit [...] - also: wie einer ist, wie einer beschaffen ist.

34 Heidegger, Martin: Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus, Bern: Francke Verlag, 1975, S. 106

35 ebenda

Der neuere Begriff des Charakters kommt dem Begriff des ἦθος recht nahe [...]“³⁶. Ursprünglich enthalten diese beiden Begriffe als noch nicht das streng gebietende, das wir heute mit ihnen assoziieren. Wo die Gründe für diese Bedeutungsverschiebung liegen und worin eine eventuelle Kontinuität besteht, wird noch zu klären sein.

Im weiteren Verlauf meiner Arbeit werde ich mich jedenfalls an den Begriff der Moral halten, Adorno - weniger in der Etymologie als in der Sache - folgend, der meint, „daß der Begriff der Ethik eigentlich das schlecht Gewissen der Moral sei oder daß die Ethik eine Art Moral sei, die sich des eigenen Moralismus schämt und infolgedessen so gebärdet, als ob sie zwar eine Moral, aber gleichzeitig doch nicht eine moralistische Moral sei. Und wenn ich ehrlich sein darf, dann scheint mir die Unaufrichtigkeit, die darin liegt, schlimmer und bedenklicher zu sein als die schroffe Unvereinbarkeit unserer Erfahrung mit dem Wort Moral, die es wenigstens noch gestattet - dadurch, daß man den Inhalt dessen, was bei Kant etwa oder Fichte der Begriff des Moralischen meint, weitertreibt und weiterdenkt -, daß man zu verbindlicheren und härteren Einsichten kommt, während der Begriff der Ethik in sehr vielfacher Hinsicht zu verfließen droht - vor allem dadurch, daß er sich seinem Wesen nach bezieht auf den Begriff der sogenannten Persönlichkeit.“³⁷ Und weiter: „Mit anderen Worten, durch die Nivellierung der Moral auf Ethik wird von vornherein das entscheidende Problem der Moralphilosophie, nämlich das Verhältnis des einzelnen Individuums zu dem Allgemeinen, eskamotiert, es wird weggeschafft. Es steckt darin schon das: daß, wenn man nur seinem eigenen Ethos, seiner eigenen Beschaffenheit nach lebe - wenn man, wie man so schön sagt: sich selbst verwirkliche oder wie diese Phrasen alle lauten mögen -, dabei schon das richtige Leben herauskomme; was eine pure Illusion und eine pure Ideologie ist.“³⁸

Wenn wir heute von Moralphilosophie oder Ethik, sowie dem dazugehörigen Gegenstand sprechen, dann greifen wir in der Regel auf eine disziplinäre Tradition zurück, die ihren Ursprung in der klassischen Philosophie der Griechen hat. „Die ‚Ethik‘ kommt mit der ‚Logik‘ und der ‚Physik‘ zum ersten Mal in der Schule

36 Adorno, T. W.: Probleme der Moralphilosophie, s.o., S. 22

37 ebenda

38 ebenda, S. 23

Platons auf. Diese Disziplinen entstehen zu der Zeit, die das Denken zur ‚Philosophie‘, die Philosophie aber zur ἐπιστήμη (Wissenschaft) und die Wissenschaft selbst zu einer Sache der Schule und des Schulbetriebes werden lässt. [...] Die Denker vor dieser Zeit kennen weder eine ‚Logik‘, noch eine ‚Ethik‘, noch eine ‚Physik‘.³⁹ Ohne hier jetzt aber auf die Details der einzelnen Lehrmeinungen eingehen zu wollen, lässt sich im Allgemeinen für die Weise, wie die Aufgabenstellung begriffen wird, eine Zäsur für Beginn der Neuzeit ansetzen. So argumentiert zum Beispiel John Rawls, der (unter Auslassung des Mittelalters) zwischen klassischer und neuzeitlicher Moralphilosophie unterscheidet⁴⁰. Kennzeichnend für erstere ist die Anwesenheit eines verbindlichen, sinnstiftenden Horizontes, der dem innerweltlich Seienden jeweils seinen wesensmäßigen Platz im All zuzuweisen vermag. „Der Mensch übernimmt seine Stelle im Kosmos und verwirklicht aus Einsicht und Willen seine wesensmäßige kosmische Gestalt, wie andere Wesen dies ‚von selbst‘, nämlich kraft ihrer Natur tun. Er tut dies in vielfältiger Weise: als Erkenntnis, als Gestaltung der Polis und ihrer Rechtsordnung, als künstlerische Nachbildung der Schönheit der Naturordnung und als Form des Handelns im ethischen Sinn. Derselbe Logos, der das gestaltende Prinzip des Kosmos ist, wird so zum Organ der Einordnung des Menschen in den Kosmos durch Erkennen und Handeln.“⁴¹ Im Gegensatz dazu zeichnet sich die Ausgangssituation in der Neuzeit dadurch aus, dass „weder die Welt, als kosmische Ordnung noch Gott als seinen Willen Offen-barender [...] einen verpflichtenden Bezug darbieten.“⁴² Das Vertrauen darein, dass ein vernünftiges Handeln zum einen ohnehin von jedem intendiert ist und dieses zum anderen sich in seiner Vielheit zu einem Ganzen harmonischen Zusammenlebens fügen muss, ist unwiederbringlich verloren gegangen. Der Optimismus der Aufklärung in einen natürlichen Lernprozess der Menschheit hat sich, mindestens im Moralischen, nicht bewahrheitet. Das bedeutet keineswegs, dass nicht auch fürderhin, bis in die heutige Zeit hinein, sich Residuen religiöser Welterfahrung erhalten haben und diese bisweilen nach wie vor äußerst

39 Heidegger, M.: s.o. S. 105

40 Rawls, John: Geschichte der Moralphilosophie. Hume-Leibniz-Kant-Hegel, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002

41 Blumenberg, Hans: „Ist eine philosophische Ethik gegenwärtig möglich?“, in: Studium Generale, Jahrgang 6, Heft 3, März 1953, S. 174-184

42 ebenda

wirkungsmächtig sind, an argumentativer Plausibilität haben sie jedoch eingebüßt.

Der angesprochene Prozess ging außerdem keineswegs handstreichartig vor sich. Der Glaube, ein verbindliches Gutes auf einem festen Fundament gründen zu können, bleibt bis ins 19. Jahrhundert bestimmend. Noch Kant währte sich im Versuch erfolgreich, das Wesen des Moralischen aus der Form der Vernünftigkeit selbst dargelegt und in allgemeingültige Form gebracht zu haben und Hegel wagte noch einmal das umfassende Vorhaben, die Sittlichkeit im konkreten Allgemeinen eines vernünftigen Staates und somit in der Welt zu verorten. Kants Moralphilosophie laboriert am Problem der fehlenden Motivation zum guten Handeln, welches im Rekurs auf das transzendente Prinzip einer ausgleichenden Instanz letztlich nur notdürftig geflickt bleibt; Hegels Entwurf, der seinen Anspruch nicht unwesentlich aus dem Verweis auf reale geschichtliche Prozesse bezieht, ist durch eben diese Geschichte in seiner Glaubwürdigkeit in Frage gestellt.

Die Gründe für diese Entwicklung können hier nicht im Detail nachgezeichnet werden. Rawls erkennt jedenfalls „drei hervorstechende historische Entwicklungen, die zur Erklärung des Wesens der neuzeitlichen Moralphilosophie beitragen. Erstens ist die im sechzehnten Jahrhundert stattfindende Reformation zu nennen, die bei der Gestaltung der neuzeitlichen Welt eine fundamentale Rolle spielte. Sie sprengte die religiöse Einheit des Mittelalters und führte zum religiösen Pluralismus mit all seinen Konsequenzen für spätere Jahrhunderte. [...] Die zweite Entwicklung war die Herausbildung des neuzeitlichen Staatswesens mit seiner zentralen Verwaltung. [...] Die dritte Entwicklung ist die im siebzehnten Jahrhundert beginnende Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft.“⁴³ Am augenfälligsten wird die Dezentralisierung des Welt- und also auch Selbstverständnisses am *Ich* als neugewonnenem Fundament der Philosophie. Ursprünglich von Descartes noch als Krücke im Strudel des methodischen Zweifels ins Spiel gebracht, wird das *Ich* spätestens in der kopernikanischen Wende Kants zum Archimedischen Punkt der Erkenntnis und damit auch des Selbstbezugs der Erkenntnissubjekte. Das *Ich* ist aber bloße Position, bestimmungslos, allen realen Wesensmerkmalen, die das Individuum in

43 Rawls, John: s.o., S. 30

die von ihm konstituierte Welt setzen, noch vorgeordnet und doch ist es das Vermögen *Ich denke* sagen zu können, welches das Individuum von allem sondert. „In der Identität des Ich drückt sich das paradoxe Verhältnis aus, daß das Ich als Person überhaupt mit allen anderen Personen gleich, aber als Individuum von allen anderen Individuen schlechthin verschieden ist; in der Sprache Hegels: das Ich ist absolut Allgemeines und ebenso unmittelbar absolute Vereinzelung.“⁴⁴ Zur Verortung des Menschen in der Welt taugt das natürlich weniger. Die Bestimmungen, über die sich der Einzelne in der Welt wiederfindet, sinken zu bloßen Erscheinung ohne substantiellen Gehalt herab. Natürlich bilden die Menschen auch weiterhin Identitäten aus, verstehen sich über Gemeinsamkeiten, orientieren sich in ihrer Lebensgestaltung an Rollenbildern. Der transzendente Apparat der Weltkonstituierung ist nach wie vor in Funktion, aber die Totalität, in der ein gemeinsames Wesen der Individuen und damit eine verbindliche Weltordnung festgeschrieben wäre, fehlt. Ich bin beispielsweise, der Versuchung, hier ein Mira Lobe-Zitat anzubringen nicht nachgebend, Mensch, Angehöriger eines Staates und einer sozialen Schicht, eventuell von religiöser Konfession, etc. aber welche dieser Identitäten die wesentliche für mich, die mein Handeln angesichts widerstreitender Anforderungen maßgeblich bestimmen sollende ist, kann nicht mehr zwingend gesagt werden. Auch wenn wir uns auf eine gemeinsame Gattung einigen können, die, dass wir alle Menschen sind womöglich, dann ist die Frage nach dem, was der Mensch ist oder sein soll, vor einer Vielzahl an konträrer Deutungen unbeantwortet. Der Mensch ist für die unbeirrten Gläubigen noch immer Ebenbild Gottes, für Nietzsche dagegen bloß ein das Erkennen erfunden habendes, kluges Tier⁴⁵ und wie auch immer die Naturwissenschaft den Menschen bestimmt, als einzig verbliebener und global wirkungsmächtiger Bezugsrahmen hat sie sich aller normativer Aussagen entschlagen, gibt sie vor, eine Wahrheit jenseits etwaiger Interessen zu vertreten und fällt somit als Orientierungshilfe in moralischen Fragen aus.

44 Habermas, Jürgen. „Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?“, in: Zwei Reden, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974, S. 31

45 Nietzsche, Friedrich: Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn, Kritische Studienausgabe (KSA), Bd. 1, München: dtv 1999 S. 875

In seiner Schrift *Der Einzige und sein Eigentum* hat Max Stirner zum ersten Mal die Konsequenz aus dieser Situation des Individuums gezogen. „Der ‚Einzige und sein Eigentum‘ lebt von der Meinung, der Anfang einer neuen Epoche zu sein, in der das je einzige Ich zum Eigner seiner je eigenen Welt wird.“⁴⁶ Dieser Einzige ist vor allem ein von allen allgemeinen Bestimmungen entkleidetes ‚Nichts‘ der Welt. „Ich bin [nicht] Nichts im Sinne der Leerheit, sondern das schöpferische Nichts, das Nichts, aus welchem Ich selbst als Schöpfer alles schaffe. [...] Das Göttliche ist Gottes Sache, das Menschliche Sache ‚des Menschen‘. Meine Sache ist weder das Göttliche noch das Menschliche, ist nicht das Wahre, Gute, Rechte, Freie usw., sondern allein das *Meinige*, und die ist keine allgemeine, sondern ist - *einzig*, wie Ich einzig bin.“⁴⁷ Es gelte, sich zunächst einmal von all den durch Erziehung und Kultur eingepprägten Moralvorstellungen, Allgemeinbegriffen und Werten, die den Einzelnen letztlich immer unter Fremdinteressen, seien es jene des Staates, der Religion oder einer religiös verbrämten Vorstellung der Menschheit, verzwecken, zu befreien. Der sich solcherart radikal von allem losgesagt habende, kann dann daran gehen, sich die Welt und auch die Wahrheit, die nicht mehr als „ein Buchstabe, ein Wort, ein Material“⁴⁸ ist, anzueignen. „Wie die Welt als Eigentum zu einem *Material* geworden ist, mit welchem Ich anfangen, was Ich will, so muss auch der Geist als Eigentum zu einem *Material* herabsinken, vor dem Ich keine heilige Scheu mehr trage.“⁴⁹ Ein Kriterium, nach der die Aneignung der Welt zu geschehen hat oder welche Ziele diesem Einzelnen entsprechen, gibt Stirner konsequenterweise nicht; solche erlangen ihre Gültigkeit erst in der faktischen Einnahme durch das Ich des Einzelnen. Das schließt altruistische Motive nicht aus, entkleidet sie jedoch des Anspruches vermeintlicher Selbstlosigkeit darin. „Ich liebe die Menschen auch, nicht bloß einzelne, sondern jeden. Aber Ich liebe sie mit dem Bewußtsein des Egoismus; Ich liebe sie, weil die Liebe *Mich* glücklich macht, Ich liebe, weil Mir das Lieben natürlich ist, weil Mir's gefällt.“⁵⁰

46 Löwith, Karl: Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts. Frankfurt am Main: Meiner 1995, Philosophische Bibliothek Band 480, S. 118

47 Stirner, Max: *Der Einzige und sein Eigentum*, Stuttgart: Reclam 1981, S. 5

48 ebenda, S. 398

49 ebenda, S. 402

50 ebenda, S. 324

Nun beruht Stirners Position des von allgemeinen Bindungen losgelösten Einzelnen sicherlich auf einer fälschlichen Substantialisierung des formalen, transzendentalen Ichs zur wirklichen, sich real erfahrenden Person; zudem ist Stirner in der Philosophiegeschichte von eher untergeordneter Bedeutung, ohne unmittelbaren Einfluss geblieben. Was ihn aber interessant macht ist der Umstand, dass sich weithin Spuren der von ihm angedachten Topoi finden lassen, er viele der modernen Positionen antizipiert zu haben scheint. So gemahnt noch der Vorrang der Existenz vor der Essenz, der von der Ichheit genommene Ausgang bei Sartre, an den seine Sache auf Nichts gestellt habenden Einzigen.⁵¹ Während Stirner die Loslösung des Einzelnen von den sein Dasein in der Welt definierenden und unter heteronome Ansprüche subsumierenden Allgemeinheiten aber noch als Befreiung empfinden konnte, ist bei Sartre der Mensch schon dazu „verurteilt, frei zu sein.“⁵² Zwischen diesen beiden Denkern steht Friedrich Nietzsche, der zwar Stirner an keiner Stelle erwähnt, ihm aber durchaus bekannt gewesen sein muss; Karl Löwith mutmaßt sogar, dass die unterlassene Erwähnung einer allzugroßen gedanklichen Nähe geschuldet war⁵³.

In Nietzsches Philosophie kulminiert die Tendenz zunehmender Dezentralisierung der Weltdeutungsmuster und findet ihren Ausdruck in dem, was er, keineswegs Schöpfer dieses Begriffes, ‚Nihilismus‘ nennt. „Was bedeutet Nihilismus? – *Daß die obersten Werte sich entwerten.* Es fehlt das Ziel. Es fehlt die Antwort auf das ‚Wozu?‘.“⁵⁴ Die Rede vom Nihilismus, als Banner mit dem Schlagwort vom ‚Tod Gottes‘ über das 20. Jahrhundert gehängt, findet ihren verdichteten Ausdruck in der Parabel vom „tollen Menschen“⁵⁵. Wenn man vom Paradoxon eines von Menschenhand getöteten Gottes einmal absieht, bleiben einige Momente, die wir vielleicht als Kennzeichnung dessen, was der Nihilismus, abseits seiner vorzüglichen Tauglichkeit zur bloßen Phrase, realiter bedeuten könnte. Der Nihilismus stellt ein „geschichtliche Bewegung, nicht irgendeine von irgendwem vertretene Ansicht oder Lehre“⁵⁶ dar, d.h. dass das damit verbundene

51 Sartre, J.-P.: Ist der Existentialismus ein Humanismus? Drei Essays, Frankfurt: Ullstein 1960

52 ebenda, S. 16

53 Löwith, Karl: s.o., S. 204

54 Nietzsche, F.: Nachlaß 1885 - 1887, KSA, Bd. 12, S. 350

55 Nietzsche, F.: Die fröhliche Wissenschaft, KSA, Bd. 3, S. 480

56 Heidegger, M.: Holzwege, Gesamtausgabe Band 5, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1977, S. 218

Geschick eine - so will es zumindest Heidegger verstanden wissen - notwendige Folge, wenn nicht gar das eigentliche Wesen der seit der klassischen Philosophie bei Platon und Aristoteles vorherrschenden Metaphysik bildet. Dies birgt in sich, „daß die Namen Gott und christlicher Gott im Denken Nietzsches zur Bezeichnung der übersinnlichen Welt überhaupt gebraucht werden. Gott ist der Name für den Bereich der Ideen und Ideale.“⁵⁷ Nun sollte der Bereich des Übersinnlichen gerade durch seine dem diesseitigen Geschehen enthobene Unvergänglichkeit ausgezeichnet sein, doch selbst dieser Bereich der Ideen und Ideale erhält Bedeutung und Gehalt erst in seinem Bezug auf eine reale Welt; Nietzsche spricht aus einer und für eine Epoche, welche die traditionell für die Deutung des Alls konstitutiven Ideen ihrer Wirkmächtigkeit endgültig beraubt sieht. Wenn ‚wir‘ es sind, die Gott getötet haben, dann dadurch, dass aus der Weise, wie wir uns auf die Welt beziehen, in welcher wir in unserem Wissen der Ordnung dieser Welt gewahr werden, die traditionellen Ideen und Ideale der Metaphysik verschwunden sind. Soweit sie mancherorts noch hochgehalten werden, sei es als aktiver Bezugspunkt oder auch nur mehr als unbesetzte Stelle, vermögen diese Ideen nicht mehr das zu sein, was sie ehemals wohl sein mussten; die Welt wird nicht mehr im Lichte der Idee erfahren. Ein wesentliches Moment der Parabel vom „tollen Menschen“ bildet konsequenterweise das fehlende Wissen um das Ereignis des ‚getöteten Gottes‘. Das wirft natürlich, nur am Rande erwähnt, die Frage nach dem Wahrheitsstatus des Nihilismus selber auf; die Konstatierung, es handle sich beim Nihilismus um einen ‚Zug unserer Zeit‘ oder ähnliche Feststellungen eines objektiven Sachverhaltes, zehren noch immer von dem Potential, welches darin gerade verneint sein soll; es wäre zu überlegen, ob ein konsequenter Nihilismus nicht gerade in der aporetischen Einsicht bestünde, die Abwesenheit einer verbindlichen Wahrheit zwar behaupten, diese Behauptung aber vor dem eigenen Hintergrund zugleich wieder negieren zu müssen. „Die Leugnung Gottes enthält in sich den unaufhebbaren Widerspruch, sie negiert das Wissen selbst.“⁵⁸ Damit ließe sich gegebenenfalls noch immer der geschichtliche Weg in die Stellung des Nihilismus nachzeichnen, die Möglichkeit einer Beruhigung aber, darin noch immer in etwas ‚Höherem‘

57 ebenda, S. 216

58 Adorno, Theodor W./Horkheimer, Max: Dialektik der Aufklärung, Gesammelte Schriften, Band 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997, S. 136

oder einem gemeinsamen Geschick aufgehoben zu sein, wäre eliminiert. Nietzsche ist insofern konsequent, als er den Willen zur Wahrhaftigkeit als letztes verbliebenes Refugium des von der Metaphysik anerzogenen Glaubens an die Wahrheit begreift. Die ehemals letztgültigen Bezugspunkte des Wissens sind als Fabeln enttarnt, das Leiden am Fehlen aller Verbindlichkeiten ein zu überwindendes Krankheitssymptom.

Nietzsches Absage an das Potential metaphysischer Gehalte zieht unweigerlich die Frage nach der Bedeutung ihrer weiterhin manifesten Residuen nach sich; wenn Metaphysik, wie Kant meint, dem Menschen als Naturanlage innewohnt, der Gegenstand jeder Metaphysik aber als Trug entlarvt ist, bedarf es einer Erklärung für ihre geschichtlich sich herausgebildet habenden Ausdrucksformen - der Religion oder, um bei unserem Thema zu bleiben, Moral beispielsweise. „Das moralische Urteil hat das mit dem religiösen gemein, daß es an Realitäten glaubt, die keine sind. Moral ist nur eine Ausdeutung gewisser Phänomene, bestimmter geredet, eine *Mißdeutung*. Das moralische Urteil gehört, wie das religiöse, einer Stufe der Unwissenheit zu, auf der selbst der Begriff des Realen, die Unterscheidung des Realen und Imaginären noch fehlt: so daß ‚Wahrheit‘ auf solcher Stufe lauter Dinge bezeichnet, die wir heute ‚Einbildungen‘ nennen. Das moralische Urteil ist insofern nie wörtlich zu nehmen: als solches enthält es immer nur Widersinn. Aber es bleibt als *Semiotik* unschätzbar: es offenbart, für den Wissenden wenigstens, die wertvollsten Realitäten von Kulturen und Innerlichkeiten, die nicht genug *wußten*, um sich selbst zu ‚verstehn‘. Moral ist bloß Zeichenrede, bloß Symptomatologie: man muß bereits wissen, *worum* es sich handelt, um von ihr Nutzen zu ziehn.“⁵⁹

Der Tod Gottes bzw. die Unfähigkeit rationaler Weltdeutungsmuster, sich ihr eigenes Fundament zu ebnet, führt zu einer Umkehrung der die zweieinhalbtausendjährige Geistesgeschichte prägenden Stoßrichtung. War es seit Platon der Geist, dem das weltgestaltende Moment zugeschrieben wurde, möchte Nietzsche dagegen auch die geistigen Äußerungen noch als Epiphänomene letztlich sich selbst verborgen bleibender Interessen verstanden wissen. „Es giebt keine geistigen Ursachen! Die ganze angebliche Empirie dafür gieng zum Teufel!“⁶⁰ Er übernimmt von Schopenhauer den Gedanken einer alle Lebensäußerungen

59 Nietzsche, F.: Götzen-Dämmerung, KSA, Bd. 5, S. 98

60 ebenda, S. 91

durchwaltenden Natur und setzt sie zum neuen Wertmaßstab einer von ihm durchgeführten evolutionär-historisch Deutung moralischer Phänomene. „Ich bringe ein Prinzip in Formel. Jeder Naturalismus in der Moral, das heißt jede *gesunde* Moral, ist von einem Instinkte des Lebens beherrscht – irgendein Gebot des Lebens wird mit einem bestimmten Kanon von ‚Soll‘ und ‚Soll nicht‘ erfüllt, irgendeine Hemmung und Feindseligkeit auf dem Wege des Lebens wird damit beiseite geschafft. Die *widernatürliche* Moral, das heißt fast jede Moral, die bisher gelehrt, verehrt und gepredigt worden ist, wendet sich umgekehrt gerade *gegen* die Instinkte des Lebens – sie ist eine bald heimliche, bald laute und freche *Verurteilung* dieser Instinkte.“⁶¹

Unter Moral, wie wir sie durch die diesbezügliche philosophische Disziplin geprägt kennen, versteht Nietzsche im Wesentlichen die christliche, als ‚Sklavenmoral‘ gebrandmarkte, welcher er unterstellt, dem Schwachen, Natur- und Instinktwidrigen das Wort geredet zu haben. Sein Konzept des Übermensch, als positiver Gegenentwurf zum ‚alten‘, des der Krücke tradierter Werte bedürftigen Menschen, besteht in einer bewussten Absage und Überwindung des metaphysischen Gepräges; der Übermensch schafft Werte und eignet sich die Welt aus einem Überfluss gestaltend an. Worin Stirner jedoch noch eine Emanzipation des Einzelnen von allgemeinen Prinzipien erkennen wollte, ist bei Nietzsche die Einzelheit in den Hintergrund gerückt. „Der Einzelne ist ein Stück *fatum*, von Vorne und von Hinten, ein Gesetz mehr, eine Notwendigkeit mehr für Alles, was kommt und sein wird“⁶². Der Übermensch verhilft dem blinden Willen zu Macht als universalistischem Naturprinzip zum Durchbruch.

Nietzsches kulturphilosophisch-intuitiv inspiriertes Gedankengebäude erfährt bei Sigmund Freud eine Verortung im Klinischen. Seine Analyse gilt jedoch vorwiegend den innerpsychischen Vorgängen, die Freud, anders als Nietzsche, für historisch invariant und der Natur des Menschen eigen, nimmt. Zur zentralen Instanz des Individuums wird ein blinder, triebhaft-naturwüchsiger Wille, dessen unumschränktes Interesse der Befriedigung des Lustprinzips gilt. Die Reflexion auf sich selbst kommt erst in Form des Ichs hinzu, welches die vermittelnde Instanz zwischen Lustprinzip und dem beschränkenden, die Befriedigung opponierenden Realitätsprinzip einnimmt. Das Ich bleibt dem Es dabei

61 ebenda, S. 85

62 ebenda, S. 87

aufgesetzt. „Wie dem Reiter, will er sich nicht vom Pferd trennen, oft nichts anderes übrigbleibt, als es dahin zu führen, wohin es gehen will, so pflegt auch das Ich den Willen des Es in Handlungen umzusetzen, als ob es der eigene wäre.“⁶³ Federführend die Interessen bestimmend bleibt weiterhin das blinde Es. „Wenn das Ich zum Es hinzutritt, tritt demnach kein *zweiter* Wille hinzu, sondern der Wille bleibt auch dann recht eigentlich eine Sache des Es. Der Wille ist also es-artig, während ich-artiges Mentales hinzukommen oder wegbleiben mag, diesem Willen oberflächlich aufsitzt. Die psychische Tätigkeit ist demnach ein Wollen, der Kern des Subjekts somit ein unbewusstes Wollen.“⁶⁴ Als moralische Instanz tritt dem Es - als Bestandteil des Ich - im Laufe der Entwicklung des Kindes, das Über-Ich entgegen. „Die Grundlage dieses Vorganges ist eine sogenannte Identifizierung, d.h. eine Angleichung eines Ichs an ein fremdes, in deren Folge dies erste Ich sich in bestimmten Hinsichten so benimmt wie das andere, es nachahmt, gewissermaßen in sich aufnimmt.“⁶⁵ Die Aneignung bzw. die Heteronomie der durch das Über-Ich internalisierten Verbote, Normen und Ideale, bleibt dem Ich grundsätzlich unbewusst, entspringt dem Gefühl der Ohnmacht gegenüber dem in Form der Eltern dominierenden und die eigene Libido unterdrückenden Realitätsprinzips. Die äußere Opposition wird, um dem Konflikt zu entgehen, internalisiert. „Die Forderungen des Über-Ichs sind keine solchen, die ein Subjekt autonom aus sich heraus an sich stellt, sondern treten dem Ich von außen entgegen.“⁶⁶ Einer rationalen Aneignung ist auch fürderhin nicht möglich, denn „schon die gemeine, normale Moral hat den Charakter des hart Einschränkenden, grausam Verbietenden“⁶⁷, welchen sie auch nicht abzulegen imstande ist. Der Konflikt zwischen dem Individuum und der Gesellschaft, den Freud als wesentlich voraussetzt, bleibt unauflösbar und liegt jeder Form von Kultur zugrunde. „Der Konflikt hat seine Wurzeln nicht nur in der privaten Krankengeschichte des Patienten, sondern auch (und in erster Linie) im allgemeinen, umfassenden Schicksal des Individuums unter dem etablierten

63 Freud, Sigmund: Das Ich und das Es, Studienausgabe, Bd. III, Frankfurt am Main: Fischer 1969ff. S. 294

64 Friebe, Cord: „Der Kategorische Imperativ bei Kant und Freud“, in: Baumgarten, Hans-Ulrich /Held, Carsten [Hrsg.]: Systematische Ethik mit Kant, Freiburg/München: Alber 2001, S. 193

65 Freud, S.: Studienausgabe, Bd. I, s.o., S. 501

66 Friebe, C.: s.o. S. 192

67 Freud, S.: Das Ich und das Es, s.o., S. 321

Realitätsprinzip: die ontogenetische Geschichte des Krankheitsfalles wiederholt, in besonderen Formen, die phylogenetische Geschichte der Menschheit.“⁶⁸

Die innerpsychische Struktur des Individuums ist dabei dem Bild, das Kant vom Subjekt zeichnet, vorderhand gar nicht so unähnlich. Auch Kant setzt eine dem Individuum natürlich Eigenliebe voraus, deren Befriedigung den Geboten der Moral und damit der Stimme eines Allgemeinen, zuwider läuft. Diese Stimme ist aber dem Subjekt nichts Heteronomes, das Sittengesetz entspringt der Struktur des rationalen Selbstbewusstseins. „Der Streitpunkt zwischen Kant und Freud so präzisiert darin, ob das Subjekt Selbstreflexion auch soweit treiben kann, daß es die moralische Forderung als eine Forderung erkennt und anerkennt, die ein Resultat des reflektierten Wollens ist, oder aber, ob es die moralische Forderung als ein fremdes Gesetz erkennt, das fremd ist und vernünftigerweise auch bleiben soll, spricht: abgelehnt werden muß.“⁶⁹

Dieses zugegebenermaßen dürftige und willkürliche Potpourri philosophischer Lehrmeinungen soll lediglich einige, für den gegenwärtigen Stand des Ringens um praktische Wahrheiten relevante Voraussetzungen abdecken. Hegel hat in seiner Vorrede zur Phänomenologie des Geistes den Anspruch der klassisch metaphysischen Philosophie in einer ihrer schönsten Stellen auf den Punkt gebracht:

„So jetzt ein natürliches Philosophieren, das sich zu gut für den Begriff und durch dessen Mangel für ein anschauendes und poetisches Denken hält, bringt willkürliche Kombinationen einer durch den Gedanken nur desorganisierten Einbildungskraft zu Markte – Gebilde, die weder Fisch noch Fleisch, weder Poesie noch Philosophie sind. [...] Indem jener sich auf das Gefühl, sein inwendiges Orakel, beruft, ist er gegen den, der nicht übereinstimmt, fertig; er muß erklären, daß er dem weiter nichts zu sagen habe, der nicht dasselbe in sich finde und fühle; – mit anderen Worten, er tritt die Wurzel der Humanität mit Füßen. Denn die Natur dieser ist, auf die Übereinkunft mit anderen zu dringen, und ihre Existenz nur in der zustande gebrachten Gemeinsamkeit der Bewußtsein. Das Widermenschliche, das Tierische besteht darin, im Gefühle stehenzubleiben und nur durch dieses sich mitteilen zu können. Wahre Gedanken und wissen-

68 Marcuse, H.: „Über das Veralten der Psychoanalyse“, in: Kultur und Gesellschaft II., s.o., S. 87

69 Friebe, C.: s.o., S. 208

schaftliche Einsicht ist nur in der Arbeit des Begriffs zu gewinnen. Er allein kann die Allgemeinheit des Wissens hervorbringen, welche weder die gemeine Unbestimmtheit und Dürftigkeit des gemeinen Menschenverstandes, sondern gebildete und vollständige Erkenntnis, noch die ungemene Allgemeinheit der durch Trägheit und Eigendünkel von Genie sich verderbenden Anlage der Vernunft, sondern die zu ihrer einheimischen Form gediehene Wahrheit, – welche fähig ist, das Eigentum aller selbstbewußten Vernunft zu sein.“⁷⁰

Das Vertrauen in die Fähigkeit der Vernunft, eine solche Verständigung herbeiführen und gewährleisten zu können, ist uns, wie es scheint, heute abhanden gekommen. Der nicht zuletzt durch den Erfolg der neuzeitlichen Naturwissenschaften und dem damit einhergehenden technischen Fortschritt bedingte Optimismus, die Menschheit befände sich auf dem Weg zu größerer Freiheit, Wohlstand und Harmonie, ist, auch im Lichte der Katastrophen des zwanzigsten Jahrhunderts und der zunehmenden Einsicht in die destruktiven Kehrseiten der Technik, einem Defätismus mit Hang zu Lethargie gewichen. Die oben kurz referierten Positionen dürfen dabei als paradigmatisch für die Tendenz, die Möglichkeit einer rationalen Durchdringung der Phänomene zugunsten einem sich Anheimstellen an die irrationalen Kräfte eines Universalwillens, einer naturwüchsigen Seele und was sonst da noch so alles im Dunklen wabern mag, gelten. In Opposition dazu sich auf eine schlichte Fortifizierung des Rationalen zu beschränken, griffe, eingedenk der Tatsache, dass das gegenwärtige Misstrauen in die Vernunft nicht zuletzt einer ihr selbst innewohnenden Dynamik geschuldet ist, zu kurz. „Man könnte sagen, daß die Geschichte der Vernunft seit ihren Anfängen in Griechenland bis zur Gegenwart zu einem Zustand geführt hat, in dem selbst das Wort Vernunft beargwöhnt wird, zugleich irgendeine mythologische Wesenheit zu beargwöhnen. Vernunft hat sich selbst als ein Medium ethischer, moralischer und religiöser Einsicht liquidiert.“⁷¹

70 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes, Hauptwerke Band 2, Lizenzausgabe der WBG, Hamburg: Meiner 1999, S. 47f.

71 Horkheimer, Max: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt am Main: Fiacher 2007, S. 31

4. Kapitel

Handelt von der Rolle der Philosophie heute

Die Situation stellt sich heute für eine, wie von mir hier intendierte, altmodische Moralphilosophie, die in ihrer Argumentation und Problemstellung auf geschichtlich vorangegangene Figuren zurückgreifen möchte - und als diskursives Unternehmen kommt Philosophie, so sie nicht völlig blauäugig sein soll, niemals ohne Reflexion auf in die Sprache eingelassenen Spuren, vorangegangener Denkbemühungen aus - also keineswegs rosig dar. Ein Schicksal, das sie vielleicht mit allen Formen dessen, was heute so unter dem Titel ‚Philosophie‘ auftritt und sich dadurch in die abendländische Tradition des Nachdenkens über Wesen und Wahrheit der Dinge stellt, teilt. Dabei ist die an die Philosophie von außen herangetragene Rolle noch keineswegs ein entscheidendes Kriterium ihrer Relevanz; gerade die Distanz zu den tatsächlichen Geschehnissen ermöglicht erst die Freiheit, Phänomene in ihrer Klarheit zu erkennen. Diese Distanz war aber immer schon einer normativen Diskrepanz zwischen dem Vorhandenen und einer idealen Wahrheit geschuldet und damit letztlich auf die Wirklichkeit rückbezogen. Eine Philosophie aber, die aus ihrer Praxisferne und Nutzlosigkeit eine Tugend machen zu können glaubt, lügt sich die eigene Bedeutungslosigkeit schön. Alles, was unter dem Titel Philosophie je an wesentlichem Denken aufgetreten ist, sah im Selbstverständnis das eigene Tun stets von Aktualität für die Geschehnisse der Menschen. Platon, der im Bild des vor lauter Unbekümmertheit um die konkrete Umgebung in den Brunnen gefallenen Thales das archetypische Bild des weltfremden Philosophen zeichnete, nahm im Höhlengleichnis die Philosophie wiederum in die Pflicht: dem Aufstieg ins helle Reich der Ideen, hat durch den Abstieg zurück in die Höhle dann eben doch auch die Verortung der Philosophie im konkret-gesellschaftlichen der Gemeinschaft zu folgen. Ob das Tun und Publizieren der Philosophen je von allzu großer Relevanz für den Lauf der Dinge war oder auch nur ansatzweise in die Bewusstseinsbildung größerer Gesellschaftsschichten einzugreifen vermochte - darüber lässt sich streiten. Immerhin aber sahen sich, und es stellt dies ganz bestimmt nicht den geringsten Adelstitel der Wirkmächtigkeit philosophischer Rede dar, einst die herrschenden Institutionen genötigt, die Äußerungen der Philosophen ob der darin enthaltenen

Kritik an der Widrigkeit der faktischen Zustände, einer Zensur zu unterwerfen; zu welcher Belanglosigkeit die Philosophie herabgesunken ist lässt sich daran bemessen, dass ihre Protagonisten heute mit Staatspreisen bedacht werden. Dabei stellt sich gegenwärtig die Situation weiter Teile der Menschheit, auch in unseren Breiten, keineswegs so rosig dar, dass die Kritik der Verhältnisse zugunsten einer Versöhnung mit ihnen aufzugeben angebracht wäre.

Solche Überlegungen würden im Grunde müßig und für das Thema belanglos sein, wenn nicht der Ort, den die Philosophie als Tätigkeit im gesamtgesellschaftlichen Zusammenhang einnimmt, in die Reflexion über das eigene Tun aufgenommen, für das Selbstverständnis der eigenen Wahrheit und damit den Gegenstand des Nachdenkens von entscheidender Bedeutung wäre. „Wenn das Interesse an Philosophie nicht nur archivarisch bleiben soll, muß Philosophie sagen können, was sie überhaupt noch zu sagen hat und wem sie es sagen kann.“⁷² Die Kategorien, welche heute maßgeblich die Formen des Zusammenlebens gestalten, haben ihren Ursprung wohl schon lange nicht mehr einer normativen Wesensschau zu verdanken. Dem wäre noch immer die Unzeitlichkeit des vernünftig erkannten entgegenzuhalten; der bloße Verweis auf Begriff, die im Rahmen einer zweieinhalbtausend Jahre währenden Tradition weitergereicht wurden, greift aber zu kurz, wenn ausschließlich diese Tradition selbst die Relevanz dieser Begriffe verbürgen soll, ohne dass deren Zusammenhang mit den konkreten Lebensumständen noch einer Darstellung fähig wäre. Die Möglichkeit einer solchen ist aber ausdrückliche Voraussetzung jedes Gedankens, der sich der Wahrheit fähig zu sein brüsten darf. Der Titel der ‚Philosophie‘ ist von solch einer Kritik nicht ausgenommen, wenn das, was unter seinem Deckmantel auftritt, von einer einstmals aufgeladenen Bedeutung zehrt, der es in seinem faktischen Tun vielleicht gar nicht mehr zu entsprechen vermag. Diese Entwicklung ist für sich genommen gar nicht so bedauerlich; längst haben es spezifischere Wissenschaften übernommen, den Wissensdurst, der sich einst an der Philosophie laben konnte und musste, zu stillen. Wenn darob dennoch ein Unbehagen jenseits unmittelbarer persönlicher Interessen zurückbleibt, die Belanglosigkeit der Philosophie heute noch - oder wieder - als Verlust empfunden

⁷² Zudeick, Peter: Die Welt als Wirklichkeit und Möglichkeit. Die Rechtfertigungsproblematik der Utopie in der Philosophie Ernst Blochs, Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik, Band 148, Bonn: Bouvier, 1980, S. 7

den wird, dann hat sie die Artikulation dieses Unbehagens als Ausgangspunkt zu nehmen, darauf einen Standpunkt zu formulieren, von dem aus die Unersetzlichkeit, welche der Arbeit am Begriff noch eigen ein soll, einsichtig wird. Philosophie würde sich - diesem Impetus folgend - auf ihr Kerngeschäft besinnen: die Praxis. Zumal in einer Zeit, in welcher Begriff und Möglichkeit der Wahrheit - jenseits der exakten Wissenschaften - derart fragwürdig geworden sind wie in der heutigen, gälte es, nicht bloß etwaige Nischenplätze zu besetzen, sich als Ornament des Feuilletons einzurichten oder auf einer kargen Metaebene die Brosamen einer allfälligen Begriffsschlichtung anderer Bereiche zu übernehmen, sondern sich des Uneingelösten zu besinnen, das mit dem Ende der Metaphysik als verbindlichem Diskurs liegen geblieben ist. Das Erkenntnisstreben der Philosophie war niemals bloß einem vermeintlich interesselosen Wohlgefallen an der Wahrheit geschuldet. „Das logische Interesse der Vernunft (ihre Einsichten zu befördern) ist niemals unmittelbar, sondern setzt Absichten ihres Gebrauches voraus.“⁷³ Die Frage nach diesen Absichten ist die Erbschuld, welche die Naturwissenschaften nicht zu übernehmen in der Lage sind. Man muss Metaphysik nicht unbedingt als Naturanlage voraussetzen, wie Kant dies tat, er lag aber nicht völlig falsch wenn er die Philosophie - in ihrem Weltbegriff - mit Problemen betraut sah, die jeden Menschen, so er nur einen Begriff von sich selbst und der Welt, in der zu leben ihm aufgegeben ist, gewonnen hat, notwendig angehen; diese Fragen bleiben unabgegolten. „Die metaphysischen Kategorien leben, säkularisiert, fort in dem, was dem vulgären höheren Drang die Frage nach dem Sinn des Lebens heißt.“⁷⁴ Den spärlichen Rest an offenen Problemen, welche die Naturwissenschaft nicht abzudecken vermag, hat ein Markt beliebiger Weltdeutungsentwürfe aufzugreifen begonnen; was sich aber als neugewonnene individuelle Freiheit des modernen Menschen geriert, ist demjenigen kontraproduktiv, dessen Erbe es übernimmt: der Moralphilosophie als Versuch, im denkerischen Ringen um eine verbindliche Wahrheit, die elaborierte Voraussetzung für ein harmonisches Gemeinwesen zu schaffen. Stattdessen rüstet die Politik einen an Umfang zunehmend größer werdenden Sanktionsrahmen, um das durchzusetzen, was die Menschen aus freien Stücken zu wahren, zunehmend zu verlernen scheinen oder keinen Grund mehr wissen: die

73 Kant, I.: GzMdS, Fußnote BA 122

74 Adorno, T. W.: Negative Dialektik, Gesammelte Schriften, s.o., S. 369

Respektierung der Ansprüche des Anderen als Voraussetzung auch noch der eigenen freien Lebensentfaltung. Das bringt durchaus auch Vorteile mit sich.

„Während uns die Moral Pflichten auferlegt, die alle Handlungsräume lückenlos durchdringen. schafft das moderne Recht Freiräume für private Willkür und individuelle Lebensgestaltung. Unter der revolutionären Prämisse, dass rechtlich alles erlaubt ist, was nicht explizit verboten wird, bilden nicht Pflichten, sondern subjektive Rechte den Anfang der Konstruktion von Rechtssystemen. [...] In einer *moralischen Beziehung* fragt sich die eine Person, was sie einer anderen Person schuldet, ganz unabhängig davon, in welcher sozialen Beziehung sie zu ihr steht - wie fremd ihr die andere Person ist, wie sie sich verhält und was von ihr zu erwarten ist. Personen, die in einer *Rechtsbeziehung* zueinander stehen, reagieren hingegen auf *Ansprüche*, die der jeweils andere ihnen gegenüber *erhebt*. In einer Rechtsgemeinschaft entstehen für die erste Person Verpflichtungen erst infolge von Ansprüchen, die eine zweite Person an sie richten kann.“⁷⁵

Die Entwicklung in Richtung einer expandierenden Staatlichkeit ist also noch nicht gänzlich negativ zu bewerten; die Möglichkeiten zur freien Gestaltung des eigenen Lebens sind heute, zumindest quantitativ, so groß wie noch nie und das auch für Angehörige sozialer Schichten, die traditionell von einer Freiheit in der Wahl ihres Lebensentwurfes ausgeschlossen blieben. Die Kehrseite dieser Medaille zeigt eine zunehmende Reglementierung immer weiterer Bereiche des Alltags unter - man darf wohl so vermessen sein dies zu behaupten - dem Individuum heteronomen Zielsetzungen. Einhergehend damit scheinen die Menschen die Fähigkeit horizontaler Lösungen zwischenmenschlicher Konflikte immer weiter zu verlieren, sich in der Durchsetzung ihrer Ansprüche auf den staatlichen Sanktionsapparat zu verlassen und damit die Kompetenz des schlichtenden und versöhnenden Gespräches zu verlieren. Welche dieser sich gegenseitig in einen totalitären werdenden Staat hochschaukelnden Entwicklungen zuerst da war, sei dahingestellt. Besorgniserregend bleibt daran aber der Umstand, dass wir uns, wie es scheint, vom einmal formulierten Ideal des mündigen und freien, seine Lebensgestaltung einem autonomen Entwurf verdankenden Individuums, unwiderruflich entfernt haben. Dem entgegenzu-

⁷⁵ Habermas, Jürgen: „Das utopische Gefälle. Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte“, in: Blätter für deutsche und internationale Politik 8/2010

wirken, so dies noch als erstrebenswertes Ziel gesehen wird - und das Interesse an (Moral-)Philosophie dürfte zureichende Bedingung hierfür sein -, benötigte es einer erneuten Besinnung auf diejenigen Gründe, welche diesen Entwurf einstmals an die Spitze denkerischer und politischer Bestrebungen wandern ließen. Dies setzt natürlich eine sich eingestandene und in den Bemühungen evidente Parteinahme für das - nun ja - Gute voraus, ein Schritt, der gerade in Zeiten, die unter dem Banner vermeintlich irreduzibler Pluralismen stehen, leicht den Vorwurf der Einseitigkeit nach sich zieht. Dies aber wäre ein Missverständnis genuin moralphilosophischer Absichten: zum einen führt echte Moralphilosophie - ohne jetzt die Trennung von theoretischer und praktischer Vernunft bemühen zu wollen - im eigenen Tun und Denken unaufkündbar denjenigen moralischen Impetus weiter, dem sie in ihrer Rede zur Darstellung verhelfen möchte „und so ist es im Grunde immer geblieben, daß die Philosophie der Moral den Anspruch, selber von moralischer Relevanz zu sein, nie ganz verleugnen konnte. Wenn Max Scheler, der Begründer der materialen Wertethik, eines Tages von einem seiner Schüler deswegen zur Rede gestellt, weil er zwar die Ordnung der Werte und ihre normative Kraft so einleuchtend schildere, ihr aber selber in seiner Lebensführung so wenig entspreche, zur Antwort gab: ‚Geht denn der Wegweiser in die Richtung, die er zeigt?‘, so ist das offenkundig unbefriedigend.“⁷⁶ Einer vermeintlichen Metaethik oder referierenden Moralthistorie, die sich wertender Aussagen enthalten zu können glaubt, happert es entweder an der Reflexion auf den Kontext des eigenen Tuns, oder sie entstellt und verfehlt ihren Gegenstand, „denn wir betrachten die Tugend nicht, um zu wissen, was sie ist, sondern um tugendhaft zu werden; sonst wäre unsere Arbeit zu nichts nütze.“⁷⁷ So unmittelbar wie Aristoteles werden wir uns heute zwar nicht mehr ans Gutsein machen können; „Wir besitzen“, meint Alasdair MacIntyre, „in Wahrheit nur Scheinbilder der Moral, und wir gebrauchen weiterhin viele ihrer Schlüsselbegriffe. Aber wir haben zu einem großen Teil, wenn nicht sogar völlig, unser Verständnis, theoretisch wie praktisch, oder unsere Moral verloren.“⁷⁸ Wenn dies zutrifft, und vieles spricht dafür, dann trägt aber selbst das Streben

76 Gadamer, Hans-Georg: „Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik (1963)“, in: Gesammelte Werke Band 4, Tübingen: J.C.B. Mohr 1987, S. 176

77 Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1103b, 28

78 MacIntyre, Alasdair: Der Verlust der Tugend - Zur moralischen Krise der Gegenwart, Frankfurt/New York: Suhrkamp 1995, S. 15

nach einer verbindlichen Sprache, nach einer Bewusstmachung dessen, was Rahmen, Umfang und Problemstellung richtigen Handelns ausmacht, moralische Züge im emphatischen Sinne. „Moralphilosophie in diesem Sinne heißt, daß man sich die Probleme der moralischen Kategorien, daß man sich die Fragen, die sich auf das Leben beziehen - und zwar unerschrocken und ungehemmt -, wirklich einmal bewußt macht, anstatt daß man glaubt, diese Zone wäre eben als praktische dem theoretischen Denken enthoben.“⁷⁹

Zum anderen sind die eigenen Zweifel und die Ohnmacht im Angesichte übermächtiger Tendenzen wider das für gut erkannte, kein Ersatz für das Beziehen klarer Stellungen. „Wir mögen nicht wissen, was das absolut Gute, was die absolute Norm, ja auch nur, was der Mensch oder Menschliche und die Humanität sei, aber was das Unmenschliche ist, das wissen wir sehr genau.“⁸⁰ Moralphilosophie reicht alleine vielleicht nicht mehr zu; ein Verständnis der Situation, in welcher sich die Menschen heute befinden, und das Wissen darum, was im Sinne eines Fortschritts zu menschenwürdigeren Lebensbedingungen für jedermann erforderlich ist, kommt nicht ohne sozio-ökonomische Analysen aus. Aber auch wenn moralische Überlegungen in weiterer Folge den institutionalisierten Rahmen, in welchem konkrete zwischenmenschliche Beziehungen heute nicht zuletzt ihre Prägung erfahren - die Politik - mitzubedenken haben, bleibt als Ausgangspunkt und konzentrierter Endpunkt doch die Frage nach meinem richtigen Tun im konkreten Hier und Jetzt, als Kern bestehen.

5. Kapitel

In dem nun endlich Immanuel Kant in den Mittelpunkt dieser Arbeit tritt

Jener Frage soll nun im weiteren Verlauf der Arbeit, und vor dem explizierten Problemkreis, mittels einer Revision der praktischen Philosophie Kants nachgegangen werden. Dies mag angesichts des formulierten Anspruches zunächst ein wenig befremdlich vorkommen; die Sekundärliteratur zu diesem Thema füllt meterweise Bibliotheksregale und jenseits des kategorischen Imperfekts zunehmend sublimerer philosophiehistorischer Gelehrtheit, scheint uns ein Blick

79 Adorno, T. W.: Probleme der Moralphilosophie, s.o., S. 15

80 ebenda, S. 261

auf das heute verstaubt auftretende Gebäude dieses Moralentwurfes wenig Neues bieten zu können. Zumal der unterstellte Formalismus und der dem Thema so unangemessene „Packpapierstil“ Kants, wie Heinrich Heine ihn bezeichnete, scheinen wenig tauglich, dem Individuum einen Anknüpfungspunkt an, bzw. eine Orientierung in, denjenigen Fragen zu bieten, über welche es mit den Problemen der Moralphilosophie im Alltag ganz handfesten Kontakt hat. Wenn ich nun dennoch Kant hier als relevante Stimme ins Spiel bringe, dann deshalb, weil ich meine, dass seine Moralphilosophie Aspekte - und das sogar an zentraler Stelle - beinhaltet, die zu berücksichtigen mir in der einschlägigen Rezeptionsgeschichte weitestgehend unterblieben zu sein scheinen bzw. die - vielleicht auch bedingt durch den die Kantische Sprache prägenden strengen Duktus, der mehr an das mittelalterliche Flagellantentum als an ein, die Autonomie des Individuums ins Zentrum rückendes Gedankengebäude gemahnt - größtenteils übersehen wurden. Eine Revision dieser Aspekte sollte sich aus mehreren Gründen eignen, neues Licht auf das Phänomen der Moralität per se zu werfen.

Kant ging es in seinen Ausführungen natürlich nicht darum, ein System von Pflichten, in seiner Tauglichkeit zur Organisation eines harmonischen Gemeinwesens von mehr oder weniger großer Plausibilität, zu entwerfen. „Sein kategorischer Imperativ will als Prinzip jeder Moral verstanden werden, gerade weil er nichts anderes tut, als die Form der Verbindlichkeit des Sollens, das heißt die Unbedingtheit des Sittengesetzes, darzustellen. Wenn es einen sittlich guten Willen gibt, dann muß er dieser Form genügen.“⁸¹ Kant legt ein Primat der praktischen Vernunft zugrunde; jedem vernünftigen, d.h. der Wahrheit fähigen und Sprache zugänglichen Lebewesen, darf daher eine - vorsichtig ausgedrückt - moralische Veranlagung zugesprochen werden. Form und Impetus dieser Anlage sind einer verbindlichen Explikation fähig und als Konstanten jedem Vernunftwesen invariant. „Die Deduktion der Form möglicher moralischer Verpflichtungen überhaupt, wie Kant sie vornimmt, gilt also für jederlei moralisches System, wie auch immer es historisch, regional oder individuell sich gestaltet, sofern es eben den Charakter des Moralischen, nämlich unbedingt verpflichtend zu sein beansprucht.“⁸² Dies bedeutet nicht nur die prinzipielle Unterstellung der Möglichkeit eines Dialoges über historisch-regionale und kulturelle Grenzen

81 Gadamer, H.-G.: s.o., S. 176

82 Blumenberg, H.: s.o.

hinweg, sondern auch eine zur Voraussetzung genommene, voll entwickelte Moralität des gemeinen, von moralphilosophischen Reflexionen unberührten Alltagsbewusstseins. Die Einleitung in die zweite Auflage der Kritik der reinen Vernunft beginnt bekanntlich mit den Worten: „Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel“⁸³. Damit ist nicht nur eine Spange um das weitere Bemühen der spekulativen Vernunft gezogen, dieser Satz würde sich ebenso gut zum Geleitwort vor das ganze System, so man denn von einem solchen bei Kant sprechen möchte, eignen; auch die praktische Vernunft hält sich in den Grenzen dessen, was im Rahmen des sittlichen Alltagsbewusstseins oder - vielleicht besser ausgedrückt - der Erfahrung der Welt im Lichte moralischer Ansprüche, auszudrücken möglich sein muss. Selbst wenn eine solche Übersetzung nach wie vor der Ausführung harret und das fehlende Vorhandensein des kategorischen Imperatives im Bewusstsein ansonsten recht braver Leute, sowie seine Untauglichkeit zur Handlungsanleitung in konkreten Situationen, oft zum Anlass genommen wurden, die Praxisferne der Kantischen Moralphilosophie als evident hinzustellen. „Es wäre hier leicht zu zeigen, wie sie [die gemeine Menschenvernunft], mit diesem Kompass in der Hand, in allen vorkommenden Fällen sehr gut Bescheid wisse, zu unterscheiden, was gut, was böse, pflichtmäßig, oder pflichtwidrig sei, wenn man, ohne sie im mindesten etwas Neues zu lehren, sie nur, [...] auf ihr eigenes Prinzip aufmerksam macht, und daß es also keiner Wissenschaft und Philosophie bedürfe, um zu wissen, was man zu tun habe, um ehrlich und gut, ja sogar, um weise und tugendhaft zu sein.“⁸⁴ Der Philosophie kommt in praktischer Absicht die Rolle einer vernunftimmanenten Selbstaufklärung zu; die Gründe unseres Handelns sind im Verkehr miteinander einer Darlegung bedürftig und die Verständigung über die Absichten des eigenen, so wie das Wissen über die objektiv von allen für gut anzuerkennenden und anerkannten Maximen, bilden die Voraussetzung eines gelungenen und friedlichen Zusammenlebens.

Mit der spekulativen Philosophie Kants teil sich die praktische weiters den metaphysikkritischen Impetus. „Für die Kantische Moralphilosophie ist es fundamental, und es steht im Zentrum seiner Kritik an den griechischen Moraltheorien, die sein gesamtes Werk durchzieht, daß praktische Begründungen

83 Kant, I.: KdrV, B 1

84 Kant, I.: GzMdS, BA 20

sich nicht aus einem metaphysischen Bild der Natur herleiten lassen. Sie können daher a fortiori nicht angesehen werden als ein Bild von der Natur, das teleologisch von einer wohlwollenden und weisen Gottheit, mit der Absicht des universellen Wohls ersonnen wurde.“⁸⁵ Moralität hat ihren Ursprung im Vernunftvermögen selbst und diese Genese müsste sich prinzipiell nachzeichnen lassen. „Nach Kant konstruiert die praktische Vernunft aus sich selbst heraus das eigene Objekt des Willens, ohne sich dabei auf eine frühere und vorgängige Wertordnung zu stützen.“⁸⁶ Der progressive Zug dieser rationalen Deutung von Moralität, welcher Raum für die Entwicklung in Richtung eines zunehmend harmonisch-vernünftigeren Gemeinwesens lässt und der Moralphilosophie darin sogar eine konstitutive Aufgabe zugestehen kann, hat aber den Nachteil, das *Interesse*, welches das vernünftige Individuum an moralischen Handlungen nehmen sollte, darstellen zu müssen. Die Frage ‚Warum soll ich moralisch handeln?‘ steht unverrückbar im Raum und der Zweifel an der Möglichkeit einer Antwort auf diese Frage, die als relevante selbstverständlich nur für ein Individuum Sinn macht, ist zugleich ein Zweifel an der Richtigkeit des zugrundegelegten Moralentwurfes. Wir können diese Frage auch weniger verbrämt als die nach dem Zusammenhang von Moral und Glückseligkeit stellen. Kant unterscheidet drei Arten von Imperativen: den hypothetischen, der das Mittel zu einem beliebigen Zweck gebietet, den Imperativ der Klugheit, der auf einen faktisch vorhanden und unaufkündbaren Zweck - die Glückseligkeit - geht, und den kategorischen Imperativ als Anspruch eines unbedingten Sollens, derjenige also, der in den eigentlich moralischen Geboten seinen Niederschlag findet und selbst noch dem Streben nach dem eigenen Glück gegebenenfalls Einhalt gebietet. Die Ausgangslage ist klar: „Dass beides: moralisches Verhalten und Glückseligkeit, in der Welt unserer Erfahrung nicht notwendig Hand in Hand geht oder gar in einem Verhältnis steht, das nach Maßgabe der praktischen Vernunft als angemessen gelten könnte, dies hat Kant deutlich genug gezeigt.“⁸⁷ Die ausschließliche Entscheidung für ein Primat eines dieser Güter stellt aber keine

85 Nussbaum, Martha C.: „Kant und stoisches Weltbürgertum“, in: Matthias Lutz-Bachmann/ James Bohman [Hrsg.]: Frieden durch Recht. Kants Friedensidee und das Problem einer neuen Weltordnung, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996, S. 45-75

86 Rawls, J.: s.o., S. 305

87 Himmelmann, Beatrix: „Brauchen wir Kants Idee vom höchsten Gut?“, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 53, Berlin 2005, S. 541-550

befriedigende Option dar. Glückseligkeit als (vorrangiges) Ziel des Handelns ist zwar ein Faktum, bleibt verbindlichen Regeln jedoch unzugänglich. „Wenn ein Philosoph das Streben nach Glückseligkeit zum bestimmenden Grund macht, so kann er daraus keine allgemeine Vorschriften ableiten. Denn jeder Mensch hat seine eigene allgemeine Vorstellung von seiner Glückseligkeit, und die Vorstellung eines jeden Menschen von ihr wechselt von Zeit zu Zeit, je nach Lage seines besonderen Begehrens. Keine Regel, die von dem Verlangen nach Glückseligkeit abgeleitet ist, ist mehr als ein hypothetischer Imperativ; ihr fehlt daher jene Notwendigkeit, die für ein Gesetz a priori charakteristisch ist.“⁸⁸ Andererseits muss das Individuum Gebote, die dem eigenen Interesse an der Glückseligkeit vollkommen indifferent gegenüberstehen, als heteronom und letztlich nicht bindend betrachten. Genau diesen Verzicht auf das unmittelbare eigene Wohl fordert aber moralisches Handeln in vielen Entscheidungen und die vernünftige Verfasstheit moralischen Denkens erkennt diese Notwendigkeit auch an.

Man lehnt sich sicher nicht zu weit aus dem Fenster, wenn man behauptet, die Geschichte der Moralphilosophie sei eine Aneinanderreihung von Versuchen, ein moralisch gefordertes Sollen und den Anspruch des Einzelnen auf Glückseligkeit unter einen Hut zu bekommen. Die Größe oder, je nach Präferenz der Raummetapher, Tiefe der einzelnen Entwürfe, bemisst sich dabei am Ausmaß, in welchem sie diesem Spannungsfeld ohne Flucht sich zu stellen bereit sind; ihr Charakteristikum erhalten sie nicht selten durch den Schwerpunkt, dem sie in ihrer Entscheidung für eines der beiden Güter den Vorzug geben. Dieses Dilemma und der Versuch seiner Auflösung bilden auch, so behaupte ich, das eigentliche Zentrum der praktischen Philosophie Kants. Dabei trennt er sehr wohl zwischen dem Gesollten, als Gegenstand der praktischen Vernunft, und dem zu Erhoffenden, als Gegenstand der Theologie. Diese Trennung wird von ihm zwar nur sehr inkonsequent durchgehalten, wenn er die Plausibilität der Moralgebote am Ende dann doch wieder von der realen Möglichkeit des höchsten Gutes, d.h. der vollkommenen Entsprechung von Moralität und Glückseligkeit, abhängig macht, zu diesem Behuf sowohl Schiedsrichtergott als auch Unsterblichkeit der Seele postuliert und damit letztlich selbst einen ernsthaften Einspruch gegen die Autonomie der Vernunft und ihre Wahrheit in Bezug auf eine gemeinsam

⁸⁸ Beck, Lewis White: Kants „Kritik der praktischen Vernunft“. Ein Kommentar, München: Wilhelm Fink 1995, UTB für Wissenschaft: 1833, S. 76

erfahrbare Welt ins Feld führt. (Vergleiche etwa: „Die moralische Gesetze sind gründe des Gottlichen Willens. Dieser ist ein Grund des Unsrigen vermittelt seiner Gütigkeit und gerechtigkeit, darnach er die [...] Glückseligkeit mit dem Wohlverhalten verbindet. Wäre kein Gott, so würden alle unsere Pflichten schwinden, weil eine Ungereimtheit im Ganzen wäre, nach welcher das Wohlbefinden nicht mit dem Wohlverhalten stimmte, und diese Ungereimtheit würde die andere entschuldigen. Ich soll gerecht gegen andere seyn; aber wer sichert mir mein Recht?“⁸⁹) Es spricht aber auch für die Konsequenz und Kompromisslosigkeit, mit der Kant sich dem Problem zu stellen bereit ist, ohne vor der Aporie zurückzuschrecken und die seinen Versuch letztlich einzigartig in der Geschichte der Philosophie dastehen lassen. „Wieviel tiefer die Kantische Begierde des Rettens gründet denn einzig im frommen Wunsch, etwas von den traditionellen Ideen inmitten des Nominalismus und wider ihn in Händen zu halten, bezeugt die Konstruktion der Unsterblichkeit als eines Postulats der praktischen Vernunft. Es verurteilt die Unerträglichkeit des Bestehenden und bekräftigt den Geist, der sie erkennt. Daß keine innerweltliche Besserung ausreichte, den toten Gerechtigkeit widerfahren zu lassen; daß keine ans Unrecht des Todes rührte, bewegt die Kantische Vernunft dazu, gegen Vernunft zu hoffen. Das Geheimnis seiner Philosophie ist die Unausdenkbarkeit der Verzweiflung.“⁹⁰ Der Anspruch, Moral aus dem intrinsischen Potential der Vernunft zu begründen, bleibt aber aufrecht und lässt den Kantischen Versuch, trotz seines letzthinlichen ‚Sündenfalles‘, gerade für ein säkulares Zeitalter wie das unsere interessant bleiben.

Kant hat also, wie wir gesehen haben, Glückseligkeit, als ein natürliches Ziel des Strebens jedes vernünftigen Menschen, ausdrücklich für ein konstitutives Moment jeder Moral anerkannt. „Die immer wieder vorgebrachten Einschätzungen, Kant müsse als ‚Verächter des Glückes‘ betrachtet und seiner Ethik müsse aus diesem Grund entschieden entgegengetreten werden, sind in der Sache, haltlos.“⁹¹ Moralisches Handeln und Glückseligkeit sind in der Idee des höchsten Guts aneinander gekoppelt. Unterblieben ist allerdings eine Darstellung der Weise, in welcher diese beiden Pole verbunden sind. „Kant versucht nicht

89 Kant, I.: Gesammelte Schriften, Band 19 : Abt. 3, Handschriftlicher Nachlaß, Bd. 6, Nachdr. d. Ausg. Berlin: Reimer, 1911, Reflexion 6674

90 Adorno, T. W.: Negative Dialektik, Gesammelte Schriften, s.o., S. 378

91 Himmelfmann, B.: s.o.

einmal zu zeigen, wie diese Vorstellungen vom höchsten Gut aus dem moralischen Gesetz hervorgehen, und somit zu zeigen, wie die eine oder die andere das a priori gegebene Objekt eines reinen Willens sein kann. Diese Unterlassung ist vor allem im Fall des höchsten Guts einer speziellen Welt auffällig, den hier ähnelt das Prinzip der Proportionalität offenbar der Idee des göttlichen Belohnungen und Bestrafungen, so daß man in den Bereich von Kants pietistischer Theologie gerät.⁹² Die Vagheit dieses Zusammenhanges, den ich für eines der größeren Probleme in der Auseinandersetzung mit diesem Moralentwurf halte, bedingt dessen relative Sterilität; das Sollen, das Weshalb, des von der Vernunft Gebotenen bleibt solcherart letztlich leer im Raum stehen. Der in der Rezeptionsgeschichte vorherrschende Vorwurf, Kant habe die Form des kategorischen Imperatives keiner gültigen Deduktion unterzogen, scheint mir dagegen nebensächlich. „Das Moralgesetz, das er ‚Kategorischer Imperativ‘ nannte, konnte Kant am Ende als ‚Faktum a priori‘ nur noch hinnehmen, obwohl doch alles, was ‚a priori‘ gültig sein soll, sich hätte deduzieren lassen müssen. Dadurch ist die Kantische Moralphilosophie nicht weniger metaphysisch-dogmatisch als die von ihm kritisierten Lehren von den ‚Zehn Gebote‘ oder dem ‚Wertehimmel‘. Dieses Scheitern Kants am Moralgesetz wirkt noch bis heute, denn noch immer ist es nicht gelungen, die moralische Verpflichtung des Menschen argumentativ-überzeugend zu begründen.“⁹³ Es ist nicht zu sehen, welcherart eine Deduktion, die diesen Ansprüchen zu genügen in der Lage wäre, hätte ausfallen müssen. Natürlich wird - wie eben auch das Faktum gemachter Erfahrung für die Relevanz transzendentaler Reflexion - ein Bewusstsein moralischen Sollens als erfahrungsevident vorausgesetzt und nicht andemonstriert. Die Frage nach der Verbindlichkeit der manifesten Formulierung des kategorischen Imperatives selbst, findet schon vor dem Hintergrund eines moralisch implizierten Bemühens um Verständigung statt und kann sich zu ihrem Behufe jener im Rahmen der Kritik der reinen Vernunft exponierten Verstandes-/Vernunftstrukturen bedienen. Entscheidender sind Überlegungen bezüglich des Ursprungs von so etwas wie *Sollen* überhaupt. Im Kern der Moralphilosophie steht ein Bewusstsein von der Unzulänglichkeit des Bestehenden, die Vorstellung einer besseren Welt, welche erst das Sittengesetz und die dem Individuum durch es auferlegt Pflicht bedingt.

92 Rawls, J.: s.o., S. 407

93 Friebe, C.: s.o., S. 192

Denkbar wäre ja immerhin ein vernünftiger Weltbezug, der sich in ästhetisierend interesseloser Betrachtung erschöpft und vermeintliches Übel, im Bewusstsein um die notwendige Wohlgeordnetheit des Cosmos bzw. aus einem Mangel an Bewusstsein um eine mögliche Entzweiung von Anspruch und Wirklichkeit heraus, immer schon als notwendigen Bestandteil integriert hat, von einer behaupteten Defizienz des Bestehenden unbetroffen bleibt. Dem gegenüber spricht Kant der autonomen Vernunft aber die Autorität für eine dem Sollen zugrundeliegende Differenz, die unabhängig vom Wissen um die konkrete Faktizität der Welt ihre Gültigkeit beibehält, zu. „Jede widerstreitende Erfahrung ist eine Instanz gegen ein aufgestelltes Naturgesetz. Wenn ein Naturgesetz auch nur einer einzigen Erfahrung widerstreitet, habe ich es nicht erfasst. Keine widerstreitende Erfahrung aber ist eine Instanz gegen das aufgestellte Sittengesetz. Um so schlimmer für die unsittlichen Tatsachen, kann gesagt werden, wenn sie dem Sittengesetz widersprechen.“⁹⁴ Die Deduktion des kategorischen Imperatives bleibt, der Frage nach Quelle und Berechtigung dieser Opposition zum Bestehenden nachgeordnet, dann nur mehr im wahrsten Sinne des Wortes Formsache.

Wie erwähnt, hat Kant die Fragen nach dem zu erhoffenden Wohl und dem richtigen, also gesollten Handeln, verschiedenen Wissensbereichen zugeordnet; weshalb beide aufeinander bezogen bleiben, ist hinreichend ersichtlich. Dennoch macht es zum Behuf der Aufklärung des die bestehende Welt verurteilenden Potentials der Vernunft Sinn, die Trennung, trotz dieser gegenseitigen Verwiesenheit, ernst zu nehmen und die jeweiligen Wesenszüge unabhängig voneinander zu betrachten. Dies umso mehr, als in der Frage nach dem zu Erhoffenden ein Moment von Positivität ins Spiel kommt, welches dem Anspruch der Moral ursprünglich sogar zuwider läuft und dieses in seiner Eigenständigkeit korrumpiert. Der „asymptotische Zusammenfall von Tugend und Glück“⁹⁵ im höchsten Gut - als reale Möglichkeit gedacht - bleibt der Vernunft äußerlich, tangiert keineswegs ihren intrinsischen Gehalt. Was Kant aber mit der Anerkennung der Notwendigkeit einer diesbezüglichen Korrelation letztlich aufs Spiel setzt - und die Kompromisslosigkeit dieses Gedankens ist wahrlich atemberaubend - ist nichts weniger als die Wahrheit des Weltbezuges der Vernunft.

94 Bloch, E.: Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie: 1950-1956, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985, S. 107

95 ebenda, S. 128

6. Kapitel

Worin eine kurze Auswahl der gängigen Kritikpunkte an der Kantschen Moralphilosophie referiert wird

Ich möchte nun zunächst, weil es in akademischen Schriften so Brauch und Anforderung ist, kurz auf die in der Rezeptionsgeschichte vorherrschenden Kritikpunkte eingehen. Dies empfiehlt sich umso mehr, als kaum anzunehmen ist, ein vorurteilsfreier Zugang zu diesem Ideengebäude wäre heute noch möglich und eine zeitgemäße Interpretation wird nicht umhin kommen, zurückgelassenen Fragen aufzugreifen, bzw. für verfehlt gehaltene Deutungen zumindest implizit einer Widerlegung zu würdigen.

Das vor allem in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und der *Kritik der praktischen Vernunft* seine Gestalt erhalten habende Gedankengebäude, steht ziemlich erratisch zwischen all den vorangegangenen und nachfolgenden Moralphilosophien. Seine Sonderstellung verdankt es zum einen, wie erwähnt, seiner schon fast sprichwörtlichen Untauglichkeit zur Lösung der im Alltag auftauchenden moralischen Fragen, ein Umstand, der durch die von Kant in seine Texte eingeflochtenen Anwendungsbeispiele eher gefördert als abgeschwächt wird, zum anderen der Sperrigkeit des Kantischen Sprachdukus. Ein zentraler Begriff wie jener der Pflicht beispielsweise, scheint sich mit der unterstellten Autonomie der praktischen Vernunft nur schwer zu vertragen. Es verhält sich hier aber wie bei jeder anspruchsvollen Philosophie; die Begriffe erhalten ihre Bedeutung erst im Durchgang durch den Gedanken, welcher sich wiederum einer Aneignung vermittelt des von außen hinein getragenen Begriffsverständnisses verweigert. Die mangelnde Synchronität zwischen dem gemeinen Moralbewusstsein und seiner philosophischen Aufarbeitung ist gewiss eine Schwäche, kann aber natürlich keinem ernsthaften Einwand ein Fundament bieten. Schwerwiegender sind die dem System immanenten Unzulänglichkeiten, welche sich im wesentlichen unter zwei Schlagworten zusammenfassen lassen: einerseits wäre da der unterstellte Formalismus der Kantischen Ethik, der seine Argumentationskraft der Rigorosität, mit welcher Kant alle materialen Prinzipien ausschließt, verdankt, zum anderen derjenige Vorwurf, der sie mit dem eher verächtlich intendierten Etikett der ‚Gesinnungsethik‘ versieht und ihr, etwas

überzeichnet, eine völlige Unbekümmertheit um die reale Wirkung von Handlungen vorwirft.

Den Vorwurf des Formalismus, und damit einhergehend eine Kritik an „der Idee einer formalen Ethik überhaupt“⁹⁶, hat am eingehendsten Max Scheler vertreten und mit seiner ‚materialen Wertethik‘ einen dezidiert wider den Duktus des Formalen gerichteten Gegenentwurf vorgelegt. Zwar erkennt auch Scheler das prinzipiell Richtige an Kants Orientierung am a priori sittlicher Urteile an, „Wie Kant mit vollem Rechte jede Güter- und Zweckethik verwirft, so verwirft er auch mit vollem Rechte jede Ethik, die ihre Resultate auf induktive Erfahrung - heiße sie historisch, psychologisch oder biologisch, aufbauen möchte. Alle Erfahrung über Gut und Böse in diesem Sinne setzt die Wesenserkenntnis, was gut und böse sei, voraus.“⁹⁷ Aufgabe der Ethik kann es nicht sein, geltende Normen einer Untersuchung zu unterziehen. Durch die rigorose Ablehnung eines induktiven, auf Erfahrung Rücksicht nehmenden Verfahrens - der Verweis auf tatsächlich gemachte Erfahrungen vermochte der theoretischen Vernunft immerhin noch die Gültigkeit der eigenen Begriffe zu sichern -, bzw. der Ausschließlichkeit, mit der Kant daran festhält, „gut und böse haften ursprünglich nur an Akten des Willens“⁹⁸, manövriert er sich allerdings in die missliche Lage, die von ihm selbst exponierten ethischen Sätze keiner Begründung mehr unterziehen zu können; ethische Sätze sollen per definitionem auch dann gelten, wenn niemals eine von ihnen bestimmte Handlung stattgefunden hat. Seiner Zuflucht zu einem ‚Faktum der Vernunft‘ haftet der Geruch der Willkür an. „Kant vermag uns doch in keiner Weise zu zeigen, wie die ‚Fakten‘, auf die sich auch eine a priorische Ethik stützen muß - soll sie nicht eine leere Konstruktion sein -, sich von den Tatsachen der Beobachtung und Induktion scheiden, und wie sich ihre Feststellung von jeder Art der Feststellung scheidet, die doch als Grundlage mit Recht zurückgewiesen sind.“⁹⁹ Kants Scheitern sieht Scheler also der Restriktivität des selbst auferlegten Anspruches geschuldet. „Es ist klar: Nur eine materiale Ethik wird sich - ernsthaft - auf Tatsachen, im Unterschiede von

96 Scheler, Max: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Bern: A.Francke, 1954, S. 30

97 ebenda, S. 66

98 ebenda, S. 50

99 ebenda, S. 67

Willkürkonstruktionen, stützen können.“¹⁰⁰

Eine in ihren Eckpunkten ähnliche, wenn auch einem anderen Hintergrund geschuldete Kritik, tragen Adorno und Horkheimer vor. Der Formalismus Kants ist für sie nur mehr Höhepunkt einer Tendenz, welche die Aufklärung, im Sinne einer Befreiung von der Natur, seit ihren Anfängen in der klassischen Philosophie der Griechen geprägt hat. „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. [...] Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung“¹⁰¹ verkündete Kant pathoschwanger. Die Forderung zur Autonomie im Denken kann sich zu diesem Zeitpunkt aber bloß noch auf ein Vernunftvermögen stützen, dem an Gehalt nicht mehr als die ihm selbst immanenten, nach dem Satz des Widerspruches sich gruppierenden, formalen Strukturen geblieben sind. Die Aussonderung aller heteronomen, keiner Deduktion zugänglichen Inhalte, haben die Vernunft bar jedes Maßstabes für innerweltliche Zwecke zurück gelassen. „Denken ist im Sinne der Aufklärung die Herstellung von einheitlicher, wissenschaftlicher Ordnung und die Ableitung von Tatsachenerkenntnis aus Prinzipien, mögen diese als willkürlich gesetzte Axiome, eingeborene Ideen oder höchste Abstraktionen gedeutet werden. Die logischen Gesetze stellen die allgemeinsten Beziehungen innerhalb der Ordnung her, sie definieren sie. Die Einheit liegt in der Einstimmigkeit.“¹⁰² Als Herrschaftsorgan über eine äußerlich bleibende Natur, dient die instrumentell gewordene Vernunft nur mehr der Umgruppierung der Wirklichkeit bzw. der Organisation atomistischer Sinnesdaten zum Behufe ihrer leichteren Fasslichkeit durch das Bedürfnis nach Widerspruchsfreiheit im Ganzen des Systems, dem höchsten Maßstab neuzeitlicher Philosophie. Kants Rolle in dieser geschichtlichen Entwicklung wird von Adorno und Horkheimer durchaus ambivalent beurteilt. „Kants Begriffe sind doppelsinnig. Vernunft als das transzendente Überindividuelle Ich enthält die Idee eines freien Zusammenlebens der Menschen, in dem sie zum allgemeinen Subjekt sich organisieren und den Widerstreit zwischen der reinen und empirischen Vernunft in der bewußten Solidarität des Ganzen aufheben. Es stellt

100 ebenda, S. 68

101 Kant, I.: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, A 481

102 Adorno, T. W./Horkheimer, M.: s.o., S. 100

die Idee der wahren Allgemeinheit dar, die Utopie.“¹⁰³ Der moralische Impetus seiner Philosophie vermag aber in der Sackgasse, in die er sich durch die eigene Kritik manövriert hat, letztlich keinen überzeugenden Standpunkt mehr einzunehmen. Wie schon Scheler, kritisieren Horkheimer und Adorno die Willkürlichkeit, die dem Sittengesetz in seiner inhaltlichen Ausdeutung - dem Imperativ zur gegenseitigen Achtung - anhaftet. „Kant hatte freilich das moralische Gesetz in mir schon so lange von jedem heteronomen Glauben gereinigt, bis der Respekt gegen Kants Versicherungen bloß noch eine psychologische Naturtatsache war, wie der gestirnte Himmel über mir eine physikalische. ‚Ein Faktum der Vernunft‘ nennt er es selbst, [...] Tatsachen aber gelten dort nichts, wo sie nicht vorhanden sind.“¹⁰⁴ Amoralisten wie De Sade und Nietzsche, die schonungslos die Konsequenz aus diesem Dilemma ziehen, die Vernünftigkeit der Moral bzw. die Moralität der Vernunft nicht mehr wider das besser erkannte zu retten unternehmen, erscheinen vor diesem Hintergrund dem Humanen näher als diejenigen, die unter dem Deckmantel der Vernunft noch die Unmenschlichkeit zu rechtfertigen suchen.

Eng mit dem Vorwurf des Formalismus ist derjenige verbunden, der in Kants Moralphilosophie eine zumindest einseitige, wenn nicht gar ausschließliche Betonung des ‚bloßen Willens‘ oder der ‚Gesinnung‘ zu erkennen vermeint. „Es darf nur darum gehen, daß das Sittengesetz als solches erfüllt werde, und der Effekt der dabei herauskommenden Handlung wird in dieser Ethik ausgeschlossen von der Betrachtung. Das ist der innerste Grund dafür, nebenbei bemerkt, warum man mit gewissem Recht die Kantische Moralphilosophie als eine rigoristische bezeichnet hat.“¹⁰⁵ Dieser Vorwurf ist vorderhand nicht ganz unbegründet. Einer der zentralen Sätze der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* scheint alle diesbezüglichen Vorurteile zu bestätigen: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.“¹⁰⁶ Sich vor Augen geführt, dass die erste Formulierung des Kategorischen Imperatives die Verallgemeinerungsfähigkeit der Maxime des Willens im Handeln zu einem

103 ebenda, S. 102

104 ebenda, S. 113

105 Adorno, T. W.: Probleme der Moralphilosophie, s.o., S. 126

106 Kant, I.: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, BA 1

möglichen Gesetz fordert, könnte man durchaus, wie viele es tun, zu dem Schluss kommen, moralische Absichten hätten tatsächlich bloß eine Art auto-poietischen Zirkel, immer reinerer d.h. selbstgefällig-widerspruchsfreier Gesinnung zum Zweck, zumal der Orientierung an materialen Zwecken als der Vernunft heteronome Bestimmungen, von Kant ausdrücklich eine Absage erteilt wird. Die Absurdität solcher Überlegungen sei in ihrer komödiantischen Überhöhung an zwei Zitaten aus einem Aufsatz von Predrag Cickovacki demonstriert: „Diesem metaphysischen Willen geht es nicht darum, diese Welt zu verbessern, er befasst sich vielmehr wesentlich und primär mit sich selbst. Kants Wille ist auf sich selbst beschränkt. Er ist der Wille, der sich selbst will.“¹⁰⁷ Und weiter unten: „Ein positiver Aspekt dieses Kantischen Ansatzes ist, daß die Umstände nicht diktieren können, was das Ideal des Guten sein soll. Aber Kants Wille, der sich um nichts als sich selbst sorgt, hat auch seine Schattenseiten. Er wirkt [sic!] unabhängig von der Wirklichkeit und, insofern er sich dagegen verschließt, die jeweiligen Umstände dessen, was getan werden sollte, in Betracht zu ziehen, beruht er geradezu auf ihrer Leugnung.“¹⁰⁸ Zu einem ähnlichen Schluss kommt Heidegger in seiner 1930 gehaltenen Vorlesung *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, wenn er - auf dem für ihn ungewohnten Parkett der Moralphilosophie -, bei Kant ein gleichsam voluntaristisches Inzuchtgebilde zu entdecken vermeint: „Im wirklichen Wollen erfahren wir, daß das Wesen des Wollens, das Wollen um des Willens selbst willen, fordert, gewollt zu sein. Ob die Ausführung des so Gewollten faktisch gelingt oder nicht, ist sekundär; genug, daß im wirklichen Wollen das Faktum des Sollens sich bekundet.“¹⁰⁹ Was soll man dazu sagen? Es ist nicht schwer, sich über solche Formulierungen lustig zu machen; dass Kant die gesamte Moralphilosophie unter gänzlich anderen Prämissen als den hier zur Schau getragenen begreift, zeigt schon ein kurzer Blick in die *Kritik der reinen Vernunft*, wo er das Vernunftvermögen in praktischer Absicht ausdrücklich mit der Aufgabe einer Weltgestaltung betraut sieht. „So fern ist sie [die moralische Welt] also eine bloße, aber doch praktische Idee, die wirklich ihren Einfluß auf

107 Cickovacki, Predrag: „Zwischen gutem Willen und Kategorischem Imperativ: Die Zweideutigkeit der menschlichen Natur in Kants Moralphilosophie“, in: Baumgarten, Hans-Ulrich /Held, Carsten [Hrsg.]: Systematische Ethik mit Kant, Freiburg/München: Alber 2001, S. 335

108 ebenda, S. 351

109 Heidegger, Martin: Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie. Gesamtausgabe Band 31, s.o., S. 290

die Sinnenwelt haben kann und soll, um sie dieser Idee so viel als möglich gemäß zu machen.“¹¹⁰ Evident wird an diesen Missverständnissen aber, dass der Weg zu einem angemessenen Verständnis der praktischen Philosophie Kants von einer Auseinandersetzung mit dem, was darin unter einem Willen zu versteht ist, nicht wird Abstand nehmen dürfen.

7. Kapitel

In welchem eine Auseinandersetzung mit dem Willensbegriff stattfindet und das Problem der Freiheit erörtert wird, nebst einigen anderen Denkwürdigkeiten

Der Begriff des Willens darf überhaupt mit Fug und Recht als einer der dubiosesten der Philosophiegeschichte gelten und trotz der zentralen Bedeutung, die ihm gerade heute wieder in der Debatte um die angebliche oder tatsächliche Freiheit des Menschen zukommt, finden sich kaum klare Vorstellungen davon, was es eigentlich ist, worüber wir sprechen, wenn wir uns einen Willen zuerkennen. Einen Gutteil der Verantwortung für diesen Umstand tragen die Philosopheme der von Ernst Bloch so bezeichnete ‚Unheilslinie‘ der Philosophie, die eine mehr oder weniger konsistente gedankliche Kontinuität von Schopenhauer über Nietzsche bis in die ‚Lebensphilosophie‘ des 20. Jahrhunderts hinein, darstellt. Nicht unbedingt deren Wegbereiter aber doch jemand, der einen Schritt auf dem Weg dorthin tat, war Schelling. Ohne jetzt auf sein Gedankengebäude näher eingehen zu wollen, sei dies an zwei Stellen aus seinen *Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* demonstriert. „Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Sein als Wollen. Wollen ist Ursein, und auf dieses allein passen alle Prädikate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden.“¹¹¹ Und an anderer Stelle: „Das Prinzip, sofern es aus dem Grunde stammt und dunkel ist, ist der Eigenwille der Kreatur, der aber, sofern er noch nicht zur vollkommenen Einheit mit dem Licht (als Prinzip des Verstandes)

110 Kant, I.: KdrV, B 836 /A 808

111 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Stuttgart: Reclam 1964, S. 62

erhoben ist (es nicht faßt), bloße Sucht oder Begierde, d.h. blinder Wille ist. Diesem Eigenwillen der Kreatur steht der Verstand als Universalwille entgegen, der jenen gebraucht und als bloßes Werkzeug sich unterordnet.“¹¹² Wir sehen hier den Willen zum einen von seiner Gebundenheit an die Äußerung eines selbstbewussten Subjekts gelöst, zum anderen zu einem Grundprinzip im Ganzen der Schöpfung hypostasiert. Während bei Schelling der Wille aber einer geistigen Durchdringung noch fähig bleibt, löst Schopenhauer selbst diese Bindung noch auf, konstruiert einen naturalistischen Voluntarismus, im Rahmen dessen der Wille ausdrücklich zum Antagonisten vernünftigen Gebarens erklärt wird. Ausgehend von der Kantischen Trennung zwischen rezeptiver Vorstellung und tätigem, gestaltendem Willen, erklärt er letzteren zum Ding an sich hinter der zum Epiphänomen degradierten Erscheinung der Dinge. „Der Wille wird hier biologistisch gedeutet als Wille zum Leben, zum Dasein und der dem Theoribereich zugehörigen Vorstellung vorangestellt [...]. Der Wille bildet die Voraussetzung, auf deren Basis die Vorstellung erst möglich wird.“¹¹³ In der Folge bleibt der Wille dann konsequenterweise nicht Privileg des Menschen oder vernünftiger Wesen überhaupt, sondern wird als Universalprinzip dem Dasein der gesamten Natur zugrundegelegt.

Nietzsche, der an manchen Stellen einen erstaunlich kritischen Instinkt für das Problematische in der Rede vom Willen, zumal Schopenhauer gegenüber, an den Tag legt, - „mein Satz ist: daß der Wille der bisherigen Psychologie, eine unge-rechtfertigte Verallgemeinerung ist, daß es diesen Willen gar nicht giebt, daß statt die Ausstattung Eines bestimmten Willens in viele Formen zu fassen, man den Charakter des Willens weggestrichen hat, indem man den Inhalt, das Wohin? heraus substrahiert hat : das ist im höchsten Grade bei Schopenhauer der Fall: das ist ein bloßes leeres Wort, was er ‚Wille‘ nennt: denn das Leben ist bloß ein Einzelfall des Willens zur Macht, - es ist ganz willkürlich zu behaupten, daß Alles danach strebe, in diese Form des Willens zur Macht überzutreten“¹¹⁴ - verfällt am Ende dann doch auch wieder einer Art Kryptometaphysik voluntaristischer Provenienz, wenn er bei einem ominösen ‚Willen zu Macht‘

112 ebenda, S. 76

113 Gloy, Karen: Vernunft und das Andere der Vernunft, Freiburg(Breisgau); München: Alber, 2001, S. 315.

114 Nietzsche, F.: Nachlaß 1887 - 1889, KSA Bd. 13, S. 301

Zuflucht nimmt. „Wo ich Lebendiges fand, da fand ich Willen zur Macht; und noch im Willen des Dienenden fand ich den Willen, Herr zu sein.“¹¹⁵

Dieser kurze und zugegebenermaßen oberflächliche Abriss einer Begriffsgeschichte soll bloß veranschaulichen, welchem Bedeutungswandel der Willensbegriff - zumindest im philosophischen Gebrauch - unterworfen war und von welcher Entwicklung ich meine, dass sie einigen Anteil an der Ratlosigkeit hat, in welcher wir uns manchen Passagen bei Kant gegenüber befinden. Wenn wir heute über den Willen sprechen, dann verstehen wir darunter gemeinhin - so unterstelle ich zumindest einmal - eine Art schon inhaltlichen d.h. auf ein bestimmtes Ziel gerichteten Impuls zu einer Handlung, welchem, und dieses Missverständnis ist für unsere Belange das entscheidende, substantielle Wirklichkeit auch ohne Äußerung zukommt, dem die eventuell folgende Handlung nur mehr akzidentiell aufsitzt bzw. von deren Gestalt er nicht mehr in seiner Bestimmung tangiert wird. Der Wille wurde zunehmend seines Charakters als eigenständiger Kausalität beraubt und im Sinne einer *causa efficiens* interpretiert. Bei einer solchen kann und muss natürlich im Regress der Kausalnexus wiederum nach der Ursache gefragt werden und es ist ein beliebter, wenngleich bloß mäßig origineller philosophischer Taschenspielertrick, die Freiheit des Willens vermittels der Frage, ob man denn auch wollen könne, was man will, in Frage zu stellen. Die bei Kant noch explizit gemachte und dem einer Explikation seines Willensbegriffes enthobenen Alltagsbewusstsein selbstverständliche, Dichotomie zwischen Natur und Freiheit, ist im Rahmen einer hinter die Kritik zurückfallenden Metaphysik eingeebnet. Um zu Kant zurückzukommen, lassen sich mindestens zwei bei ihm nur sehr stiefmütterlich thematisierte Punkte angeben, welche die nachfolgende Entwicklung des Willensbegriffes, wenn schon nicht erklären, so doch zumindest als Antwortversuch auf offengebliebene Probleme plausibel erscheinen lassen. Zum einen vermag Kant die Dichotomie der Kausalketten aus Freiheit und mechanischer Folge, die beide ihre Erscheinung in der Sinnenwelt haben, weder zu harmonisieren, noch auf einen kohärenten Zusammenhang zurückzuführen, zum anderen gebricht es ihm vollkommen an einem angemessenen Verständnis für die Weise, wie sich das endliche Subjekt in und zu seiner Leiblichkeit verhält und

115 Nietzsche, F.: Also sprach Zarathustra, KSA Bd. 4, S. 147f.

also im Wollen und Handeln mit sich selbst konfrontiert ist. Kant unterscheidet zwischen innerer und äußerer Anschauung, weist beiden eine jeweilige Anschauungsform zu. Gemäß dieser Dichotomie begreift er auch den Menschen; der Leib wird der äußeren, räumlichen, die geistigen Vorgänge der inneren, zeitlichen Anschauung zugeordnet und während diese Zuweisung nicht gänzlich ohne phänomenologische Berechtigung ist, wird sie doch der Erfahrung der eigenen Leiblichkeit, zumal im Handeln, in keinster Weise gerecht.¹¹⁶ Die Handlung selbst bleibt formal in zwei Bereiche aufgesplittert: eine (begründete,) bewusste Entscheidung, sowie eine physische Ausführung und der Wille lässt sich vor diesem Hintergrund nicht anders als eine Wirkung des Denkvermögens auf den Leib begreifen. Dadurch ist der Wille aber seiner spezifischen Eigenart als *causa finalis* beraubt und in Analogie zur mechanischen Kausalität der Natur, samt deren Notwendigkeit einer Regressreihe der Ursachen, begriffen. Nahrung erhält dieses Missverständnis in der Rede vom Menschen als Bürger zweier Welten. Lewis White Beck schlägt deshalb vor, dieses Theorem im Sinne verschiedener Aspekte auf eine Welt zu begreifen. „Sollten wir nicht, statt uns eine Welt zu denken, die aus zwei Reichen unter verschiedenen Gesetzen - einem Reich der Erscheinungen und einem Reich der Dinge an sich - besteht, von *einer* Welt unter zwei Aspekten sprechen? Diese beiden Aspekte wären nicht ontologisch, sondern methodologisch im Hinblick auf die Zwecke zu definieren, die uns dazu nötigen, diese beiden Perspektiven einer gemeinsamen Welt einzunehmen. Kant kommt einer solchen Zwei-Aspekte-Theorie, im Gegensatz zur bekannteren Zwei-Welt-Lehre, nahe, wenn er die theoretische Einstellung des Beobachters und die praktische Einstellung des Handelnden gegenüberstellt.“¹¹⁷ Dieser Gedanke wird unserem Selbstverständnis weit eher gerecht. In der Selbsterfahrung sind es nicht ein Gedanke oder die Vorstellung eines Zweckes, welche meinem Leib ein bestimmtes Verhalten anordnen, sondern ich bin dieser Leib und ich erfahre einen Zweck als maßgeblichen auch erst in der Handlung

116 Anzumerken wäre allerdings, dass Kant in jener, der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* beigefügten *Widerlegung des Idealismus*, eine Akzentverschiebung zugunsten einer größeren Bedeutung der äußeren Anschauung, auch für die Möglichkeit einer kontinuierlichen inneren, vorgenommen hat. Damit, und diese Konsequenz hat Kant so nicht mehr gezogen, könnte auch der Leiblichkeit eine konstitutive Rolle für die Selbst- und Welterfahrung des endlichen Subjektes eingeräumt werden. Es bleibt aber die Frage offen, wie körperlich der Seh- und Hörsinn wirklich sind, ist darin doch die Wahrnehmung des eigenen Leibes, im Gegensatz zu den anderen drei Sinnen, meistens ausgepart.

117 Beck, L. W.: s.o., S. 182

selbst (auf welche Schwierigkeit ich weiter unten noch eingehen werde); in der Erfahrung anderer Menschen sind es gleichfalls zwei Hinsichten, die ich immer schon unterscheide: der Obstpflücker, dem der Ast unter den Beinen wegbricht und der sich darob gen Boden bewegt, gehorcht, als Körper, den selben Naturgesetzen, die weiland den Apfel zu seinem Newton inspirierenden Verhalten bestimmten. Gleichzeitig begreife ich den Menschen als Gesprächs- und Interaktionspartner in seinem Verhalten eben nicht nur unter der Naturgesetzlichkeit, sondern interpretiere es, als durch einen Willen bestimmt, im Lichte von möglichen, diskursiv explizierbaren Handlungsgründen. Wir wollen hier der sprachlichen Hygiene wegen vorläufig festhalten: Der Wille ist das in einer Handlung erscheinende Vermögen eines vernünftigen Wesens, sich in dieser gemäß der Vorstellung einer Regel oder eines Zweckes zu bestimmen. Das bedeutet, um hier gleich zwei Fliegen mit einer Klappe zu schlagen, dass die Frage danach, ob der Wille denn frei wäre, schon semantisch vollkommen sinnlos ist. Wenn ich einen Willen annehme, muss ich damit auch eine von der mechanischen Naturkausalität unabhängige Ursache für das Tun der Menschen ansetzen und nichts anderes bedeutet Freiheit. Eine Leugnung dieser hätte also streng genommen auf das Wörtchen ‚Wille‘ zu verzichten. Die Ausflucht, es könnte immerhin das uns zum Handeln motivierende Bewusstsein der Zwecke schon unfrei sein, ließe dieses, in Bezug auf die Handlung, zu einem bloßen Epiphänomen verkommen, würde den Grund für das Handeln außer die Vernunft in die Materie verlegen und also erst Recht wieder den Willen als Erklärungsgrund suspendieren.

Richtig ist hingegen, dass der Wille, als eine Art von Kausalität, natürlich einen sekundären Verstandesbegriff vorstellt, analog dem der Kraft in der Natur, und folglich auch mit der selben Funktion betraut ist. Dies sei an einem Zitat aus Fichtes *System der Sittenlehre* verdeutlicht:

„Sieht man auf das *Vermögen* jenes Übergehens [von Unbestimmtheit zu Bestimmtheit] mit Bewußtsein überhaupt, - und ein solches *Vermögen* zur Äußerung *hinzuzudenken*, ist man durch die Gesetze der theoretischen Vernunft genötigt, - so erhält man den Begriff des *Willens* überhaupt, als eines Vermögens zu wollen. Es ist dies ein abstrakter Begriff, nichts wahrzunehmendes Wirkliches, nicht etwa eine Tatsache, wie einige sich ausdrücken. Nimmt man

ein wirkliches, bemerkbares Übergehen, so hat man ein *Wollen*. Nun ist aber das Wollen nicht vollendet, und es ist überhaupt kein Wollen, wenn nicht Bestimmtheit da ist. Dann heißt es *ein Wille*; wie in der Redensart: das ist mein Wille; oder eine Wollung. Im gemeinen Leben macht man diesen Unterschied zwischen dem Willen überhaupt, als einem Vermögen, und zwischen *einem* Willen, einem bestimmten Willen, als bestimmter Äußerung jenes Vermögens nicht, weil er da nicht nötig ist; und in der Philosophie, wo er höchst nötig wäre, hat man ihn auch nicht gemacht.“¹¹⁸

Diese Begriffsklärung Fichtes füge ich ein, weil ich mich im Folgenden selbst bisweilen eines unpräzisen Wortgebrauches schuldig machen werde. Festgehalten sei deshalb, dass die Wirklichkeit eines Wollens stets an den Vollzug einer Handlung gebunden ist und auch nur darin zur Erscheinung kommt, die Substantivierung zu einem entitätischen Willen, wie sie ja mannigfach geschah und sogar ins Zentrum diverser Philosophien gestellt wurde, im Grunde eine leere Phrase bleibt.

Der Wille erfüllt in der Selbstanschauung die selbe Funktion, welche der Kraft in Bezug auf die Verknüpfung von Gegenständen in der Zeit zukommt; der Wille als Verstandesbegriff stiftet die objektive Einheit zwischen dem Bewusstsein der Vorstellung eines Zweckes und einer darauffolgenden (was also wie beim mechanischen Kausalitätsbegriff nicht unbedingt eine zeitliche Sukzession sein muss) entsprechenden Handlung. Trotz der Verortung als Kategorie im Rahmen der Transzendentalphilosophie bleibt, und deshalb ist die Bezeichnung *causa finalis* keineswegs unpassend, die von Aristoteles für diese Art der Ursache gegebene Definition gültig: „Ferner heißt etwas Ursache als Zweck, d.h. als dasjenige, worumwillen etwas geschieht; in diesem Sinne ist die Gesundheit Ursache des Spazierengehens. Denn auf die Frage, weshalb jemand spazieren geht, antworten wir: um gesund zu werden, und glauben mit dieser Antwort die Ursache angegeben zu haben.“¹¹⁹

Zum vollen Verständnis muss die objektkonstituierende Funktion des Verstandes, neben ihrer Verortung im Objekt-Subjekt Gegensatz, um einen weiteren Aspekt ergänzt werden: „[...] die Objektivität der Welt konstituiert sich für einen

118 Fichte, J. G.: Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre, Hamburg: Meiner 1995, Philosophische Bibliothek Band 485, S. 155

119 Aristoteles: Metaphysik, Buch V(Δ), Kapitel 2, 1013a

Beobachter nur zugleich mit der Intersubjektivität der möglichen Verständigung über das, was er vom innerweltlichen Geschehen kognitiv erfasst.“¹²⁰ Das bedeutet noch nicht, dass ich mir in der Vorstellung eines Willensaktes entfremdet bin sondern bloß, dass die innerweltlichen Dinge, zu denen auch mein Wollen in einer Handlung gehört, einer intersubjektiv mitteilbaren Form fähig sein müssen, dass der Möglichkeit eines Bezuges mehrerer Subjekte auf das selbe Objekt sogar formbestimmende Bedeutung zukommt. Kant behandelt die Intersubjektivität der Welt nur sehr stiefmütterlich; die Ausnahme bildet eine Stelle aus der ersten Auflage der *Transzendentalen Deduktion*: „Wir finden aber, daß unser Gedanke von der Beziehung aller Erkenntnis auf ihren Gegenstand etwas von Notwendigkeit bei sich führe, da nämlich dieser als dasjenige angesehen wird, was dawider ist, daß unsere Erkenntnisse nicht aufs Geradewohl, oder beliebig, sondern a priori auf gewisse Weise bestimmt sein, weil, indem sie sich auf einen Gegenstand beziehen sollen, sie auch notwendiger Weise in Beziehung auf diesen unter einander übereinstimmen, d.i. diejenige Einheit haben müssen, welche den Begriff von einem Gegenstande ausmacht.“¹²¹ Nun lässt diese Stelle sicherlich zumindest zwei Deutungen zu; die eine sieht hier die unterschiedlichen Vorstellungen *eines* Subjektes im Bezug auf den sie vereinenden Gegenstand behandelt, die andere stellt sich die Frage nach der Möglichkeit eines untereinander übereinstimmenden Bezuges *mehrerer* Subjekte auf den einen Gegenstand. Selbst wenn die Intersubjektivität der Objektwelt hier nicht thematisiert sein sollte, bleibt die Frage als solche dennoch virulent. Ich würde also in diesem Sinne behaupten, dass im Begriff des Wollens den Erscheinungen innersubjektiver Vorgänge diejenige Form gegeben ist, in welcher die reflexive Sichtweise der Selbstanschauung des Subjektes mit derjenigen eines Beobachters auf dieses Subjekt im Handeln kohäriert. Dies ermöglicht, dass der Andere - als vernünftiges Wesen - schon unmittelbar im Lichte des Willensbegriffes erfahren wird und der Sinnenwelt, wie oben erwähnt, neben der Naturkausalität der Dinge, auch eine solche aus Freiheit, d.h. eine *causa finalis*, inhärent ist. Damit sollte dann auch das Missverständnis ausgeräumt sein, es handle sich beim Willen, als Verstandesbegriff, am Ende vielleicht doch um einen

120 Habermas, Jürgen: „Freiheit und Determinismus“, in: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2005, S. 174

121 Kant, I.: KdrV, B 104f.

Wirkungszusammenhang des Geistes auf die Materie. Kant spricht vom Willen nicht umsonst als „einer Art von Kausalität“, was, wie ich eben zu zeigen versucht habe, zumindest zwei und also auch eine von der mechanischen der Natur unterschiedene voraussetzt, beide bleiben aber „Modi einer einzigen Kategorie, nämlich der der Kausalität.“¹²²

Aus dem eben Erörterten ergeben sich mannigfache Konsequenzen: Der Wille ist keine reale, mit Eigenschaften versehene Entität sondern bloße Weise, Erscheinungen in der Zeit zu ordnen. Das bedingt aber auch, dass er in seiner Wirklichkeit an zu ordnende Erscheinungen gebunden bleibt, konkreter gesprochen, an die Ausführung einer mit Bewusstsein begleiteten Handlung. Damit wäre eigentlich das Argument einer falschen Innerlichkeit des Willens entkräftet; als Handelnder bin ich, und dieser Punkt verdient ob der Bedeutung die er für das spätere noch haben wird besondere Bedeutung, wirklicher Teil einer mit anderen Menschen gemeinsam bewohnten Welt, also physisch auf bestimmte Weise wahrnehmbar und in meinem Verhalten einem Urteil der Anderen über den darin manifesten Willen unterworfen; ein oberflächlicher Handlungsbegriff tendiert hingegen dazu, die Präsenz des Handelnden über der Konzentration auf dessen Wirkung zu vernachlässigen. Ein Satz wie der, dass „sich praktische Gesetze allein auf den Willen, unangesehen dessen, was durch die Kausalität desselben ausgerichtet wird“¹²³ beziehen, ist tatsächlich geeignet, Missverständnisse hervorzurufen, wenn dabei übergangen wird, dass die Bestimmung eines Willens untrennbar an eine entsprechende leibliche Vorhandenheit gekoppelt ist. „Reine Gesinnungsethik wäre nicht einmal Gesinnungsethik, weil jedes als gut oder schlecht qualifizierte Handeln intentional ist, d.h. auf die Hervorbringung einer Wirkung zielt und eben durch diese Hervorbringung definiert ist. Es gehört zu einer sittlichen Gesinnung, auch die Folgen des Handelns zu bedenken.“¹²⁴

Es bedeutet weiters ein Moment der - vorsichtig gesprochen - Unfreiheit bezüglich dessen, was ich als den bestimmenden Willen einer Handlung geltend machen möchte. Die Handlung als ausgeführte und wahrnehmbare hat definierende Bedeutung für das darin zum Erscheinen gekommene Wollen; einerseits,

122 Kant, I.: Kritik der praktischen Vernunft (KdpV), A 114

123 ebenda, A 38

124 Spaemann, Robert: Zur Kritik der politischen Utopie. Zehn Kapitel politischer Philosophie, Stuttgart: Klett 1977, S.15

soweit ich mir darin selbst über meine wahren Motive Rechenschaft abzulegen habe, andererseits, als ich natürlich auch darauf Acht zu geben nicht umhin komme, einem Vorsatz zum Guten in einer entsprechenden, d.h. für Andere als solche verständlichen Weise Ausdruck zu verschaffen, was freilich nur unter „Aufbietung aller Mittel, so weit sie in unserer Gewalt sind“¹²⁵ möglich ist, nicht in völliger Unbekümmertheit um den Ausgang des von mir intendierten. Ich muss im Handeln einer etwaigen Diskrepanz zwischen den mir bewussten Gründen für mein Tun und deren Erscheinen in der manifesten Tat gewahr bleiben und beides nach Möglichkeit zu versöhnen trachten. Ich darf mich aber auch darauf verlassen, dass das Urteil der Anderen nicht alleine vom Resultat dieser Handlung - zum Gelingen ist immerhin auch ein Quäntchen Glück erforderlich - sondern ebenso vom für das Wollen maßgeblichen Vorsatz, abhängt. Dadurch, und es ist fast müßig dies noch zu erwähnen, bleibt der bestimmende Wille einer Handlung stets einer Erörterung fähig und, so er nicht im Tun schon unmittelbar evident ist, eines Gespräches bzw. einer Rechtfertigung bedürftig.

Es bedeutet allerdings auch, dass der Wille als Erscheinung keiner letztgültigen Ausdeutung fähig ist, weil der unvoreingenommene Richter fehlt, denn „so gar sich selbst und zwar nach der Kenntnis, die der Mensch durch innere Empfindung von sich hat, darf er sich nicht anmaßen zu erkennen, wie er an sich selbst sei. Denn da er doch sich selbst nicht gleichsam schafft, und seinen Begriff nicht a priori, sondern empirisch bekömmt, so ist natürlich, daß er auch von sich durch den innern Sinn und folglich nur durch die Erscheinung seiner Natur, und die Art, wie sein Bewußtsein affiziert wird, Kundschaft einziehen könne“¹²⁶.

„In der Tat ist es schlechterdings unmöglich, durch Erfahrung einen einzigen Fall mit völliger Gewißheit auszumachen, da die Maxime einer sonst pflichtmäßigen Handlung lediglich auf moralischen Gründen und auf der Vorstellung seiner Pflicht beruhet habe. Denn es ist zwar bisweilen der Fall, daß wir bei der schärfsten Selbstprüfung gar nichts antreffen, was außer dem moralischen Grunde der Pflicht mächtig genug hätte sein können, uns zu dieser oder jener guten Handlung und so großer Aufopferung zu bewegen; es kann aber daraus gar nicht mit Sicherheit geschlossen werden, daß wirklich gar kein geheimer Antrieb

125 Kant, I.: GzMdS, BA 3

126 ebenda, BA 106

der Selbstliebe, unter der bloßen Vorspiegelung jener Idee, die eigentliche bestimmende Ursache des Willens gewesen sei, dafür wir denn gerne uns mit einem uns fälschlich angemäßen edlern Bewegungsgrunde schmeicheln, in der Tat aber selbst durch die angestrengteste Prüfung hinter die geheimen Triebfedern niemals völlig kommen können, weil, wenn vom moralischen Werte die Rede ist, es nicht auf die Handlungen ankommt, die man sieht, sondern auf jene innere Prinzipien derselben, die man nicht sieht. ¹²⁷

Um Missverständnissen vorzubeugen, sei dieser Erläuterung noch eine kurze Bemerkung nachgeschickt: Ich habe die Weise, wie ich mir im Wollen gegeben bin, als objektivierende Selbsterfahrung gefasst, von der Kantischen Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich im Bezug auf die Freiheit keinen Gebrauch gemacht. Aber auch, wenn diese Sichtweise die meiner Ansicht nach richtige in Bezug auf ein Verständnis des moralischen Anspruches bei Kant darstellt, bleibt es doch notwendig, die darin liegenbleibende Problematik sich zumindest kurz vor Augen geführt zu haben. Das Bonmot vom Willen, den ich nicht selbst wiederum wollen kann, ist als Argument gegen die Freiheit abgeschmackt. Es ist darin aber durchaus ein bedenkenswertes Phänomen getroffen; ich will immer schon etwas und wenn ich überlege, was ich eigentlich (tun) *will*, dann ist das präziser formuliert die Frage nach dem *richtigen* Tun in gegebener Situation, *Wollen* tue ich dabei allerdings stets das Nachdenken über ein richtiges Handeln. Ich bin reflexiv immer schon mit der Faktizität meiner selbst konfrontiert und nach dem oben dargelegten Begriffsverständnis *will* ich darin. Ich vermag mich allerdings niemals einzuholen, mich quasi vor jedes Wollen zu setzen um eine - man könnte sagen absolut freie Folge meiner selbst zu stiften. (*Ich* wäre in einem solchen bestimmungslosen Anfang auch gar nicht *ich* als *jemand.*) Dieser Gedanke scheint aber dennoch nach einer Instanz zu verlangen, die das Wollensgeschehen selbst noch irgendwie reguliert; dafür ist im empirischen Ich aber nunmehr kein Platz, denn ein vom Wollen abgesetztes Denken würde erst Recht wieder die Notwendigkeit der Annahme eines Wirkungszusammenhanges auf das leibliche Verhalten nach sich ziehen. Mein Verdacht wäre, dass dieses Problem nur vor dem Hintergrund eines auf die *causa efficiens* reduzierten Kausalbegriffes auftaucht, ich das Wollen in der eben explizierten

127 ebenda, BA 26

Situation nur dann für unfrei bzw. entfremdend objektiviert nehmen kann, wenn ich dieses im Zuge einer krypto-mechanischen Kausalreihe verstehe. Darin wäre mir auch ein Bewusstsein der mein Verhalten bestimmenden Gründe prinzipiell verschlossen, ich nur mit dem bewusst-reflexiven Nachvollzug des mir in der Anschauung meiner selbst gegebenen betraut. Diese Sichtweise auf mich selbst bleibt aber abstrakt und zutiefst artifiziell; zwar vermag ich den Weg in den Augenblick als notwendigen zu rekonstruieren, der nächste Schritt ist mir dadurch aber noch lange nicht determiniert. Maßgeblich für mein Handeln sind bewusst gesetzte, einer Begründung fähige Zwecke und insofern diese Gründe von mir aus dem Wissen um mich selbst in der konkreten Situation bejaht werden, *bin ich* verantwortlich für mein Tun; stärker ausgedrückt, *ich bin* dieses Nachdenken über das Richtige und Gute, muss mich als solcher - ganz im Sinne einer *causa finalis* - auch als Ursache der Gestaltung meines leiblichen Daseins begreifen. Ich - als empirisches Wesen - bin kein davon unterschiedener Beobachterposten der sich selbst im Blick behält und dem die Frage nach der Kontrolle des Geschehens noch einmal gestellt werden könnte, wie es das über die *causa efficiens* vermittelte Selbstverständnis voraussetzen würde. Dem unausrottbaren Problem der reflexiven Verdoppelung des Ichs in ein empirisches der Erscheinung und ein transzendentes ist damit natürlich nicht beizukommen und obwohl mit dieser kleinen Erläuterung also noch nicht viel gewonnen ist, möchte auf dieses Problem nicht weiter eingehen (und könnte es womöglich auch gar nicht), denn schwerlich vermag diese Einsicht ein Bewusstsein von Unfreiheit zu evozieren oder mich von der Verantwortung für mein Handeln zu suspendieren. Zudem bleibt die oben geleistete Bestimmung des Willens gültig und für den Gang dieser Arbeit zureichend. Dass in der Konfrontation mit mir selbst im Tun aber etwas übrigbleibt, das im objektivierenden Charakter des Willens nicht aufgehoben ist¹²⁸, sollte aber zumindest nicht unerwähnt bleiben.

Um noch etwas weiter an der Peripherie des eigentlichen Themas dieser Arbeit zu wandeln, soll die Gelegenheit hier nicht verstreichen, ohne für eine paar Reflexionen zum Problem der menschlichen Freiheit genutzt worden zu sein.

128 Die Grenzen eines angemessenen Gebrauches des Willensbegriffes sind abgesteckt. Eine Erörterung des darüber hinausführenden Problembereiches hätte auf ein anderes Vokabular zurückzugreifen.

Die Frage nach dieser ist, vor dem hier explizierten Hintergrund, natürlich nicht im Labor oder in Versuchsanordnungen welcher Art auch immer, zu entscheiden. Als Verstandesfunktion ist der Wille für eine Erfahrung konstitutiv, die vorderhand die selbe Plausibilität für sich in Anspruch nehmen kann wie der Determinismus einer naturwissenschaftlichen Sichtweise. „Aus der anthropozentrischen Sicht einer Lebensform von problemlösenden Sprach- und Kooperationsgemeinschaften vergesellschafteter Individuen bleiben die beiden Vokabulare und Erklärungsperspektiven, die ‚wir‘ der Welt *auflegen*, für uns ‚nichthintergebar‘. Das erklärt die Stabilität unseres Freiheitsbewusstseins gegenüber dem naturwissenschaftlichen Determinismus.“¹²⁹ Darüber hinaus stiftet sie eine Begrifflichkeit, derer sich auch der Neurophysiker zu bedienen hat, möchte er sein Forschungsprogramm phänomenologisch verständlich machen. So weit so gut. Nun bleibt es aber auch eine Tatsache, dass die Neurowissenschaften, nicht zuletzt durch die Rat- und Bedeutungslosigkeit der klassischen Philosophie ermuntert, sukzessive die Lufthoheit für die Erklärung ehemals dem Geist zugerechneter Phänomene gewinnen. „Die zunehmende Verfeinerung neurobiologischer Messverfahren hat nunmehr die Möglichkeit eröffnet, auch die neuronalen Mechanismen zu analysieren, die höheren kognitiven Leistungen komplexer Gehirne zugrunde liegen. Somit werden auch diese, oft als psychische bezeichneten Phänomene zu objektivierbaren Verhaltensleistungen, die aus der Dritten-Person-Perspektive untersucht und beschrieben werden können.“¹³⁰ Dabei gälte es aber, einmal nach der Intention dieses Treibens zu fragen - ein solches muss sich immerhin aufweisen lassen, da, wie Kant richtig bemerkt, „alles Interesse zuletzt praktisch ist, und selbst das der spekulativen Vernunft nur bedingt und im praktischen Gebrauche allein vollständig ist.“¹³¹ Dass die Naturwissenschaft auch den Menschen in den Blick nimmt ist ja noch nicht weiter verwunderlich, liegt in der Sache, die Vehemenz aber, mit der wider die Freiheit des Menschen argumentiert wird, ganze Lebensbereiche in ihrer Wahrheit außer Kraft gesetzt werden sollen, lässt auf andere Motive als den bloßen Erkenntnisdrang schließen.

129 Habermas, Jürgen: „Freiheit und Determinismus“, s.o. S. 171

130 Singer, Wolf: „Verschaltungen legen uns fest: Wir sollten aufhören, von Freiheit zu sprechen“, in: Geyer, Christian [Hrsg.]: Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004, S. 35

131 Kant, I.: KdpV, A 219

Kants Position ist folgende: in transzendentaler Absicht ist die Freiheit unerweislich, bleibt der Anspruch, das Gesamte der Sinnenwelt in einem (naturmechanischen) Kausalzusammenhang zu befassen, aufrecht und prinzipiell einlösbar. Davon unterscheidet Kant die Freiheit in praktischer Hinsicht; ich bin mir des Sittengesetzes als eines nicht von der Natur abhängigen bzw. aus der Erfahrung herleitbaren Faktums der Vernunft bewusst und kann mir im tatsächlichen Handeln nach diesem Gesetze meiner Freiheit (von Naturursachen) sicher sein; präzisiert: das Sittengesetz, als Bestimmungsgrund meines Willens, ist selbst kein in die Zeit fallendes Datum, fällt daher auch nicht unter die in seiner Anwendung auf Phänomene in der Zeit beschränkte Kausalitätskategorie und gibt daher die Möglichkeit frei, es als Äußerung eines freien Ding an sich zu begreifen. Nun ist die an Moralität gebundene Freiheit bloß die Nagelprobe der Wahrheit dessen, wessen sich das natürliche Selbstverständnis im Handeln immer schon bewusst ist. „Der Sachverhalt ist aber ohne Frage die Selbsterfahrung des Individuums von sich, nämlich ganz einfach das, daß ich zunächst einmal an mir - ganz gleich, wie sich das nun innerhalb eines universalen Determinismus verhalten mag - erfahren kann, daß ich bestimmte Reihen aufeinander gesetzmäßig folgender Zustände neu stiften kann durch einen Akt, der, wie immer er objektiv mit der Naturkausalität zusammenhängen mag, zunächst ihr gegenüber ein Moment [...] von Selbständigkeit hat.“¹³² Diese Freiheit, welche ich weiter oben mit dem Begriff des Willens in analytischen Zusammenhang gebracht habe, zeichnet ihre Spuren im Umgang der Menschen miteinander ebenso, wie in denjenigen Institutionen, die dieses Zusammenleben regeln. Genauso, wie diese in die Sinnenwelt eingeschriebenen Gestalten ihre Herkunft einem Freiheitsbewusstsein bzw. demjenigen eines Willens verdanken, bleibt die Möglichkeit einer Selbsterfahrung als freies Wesen wiederum an ein zu sich kommen im Rahmen dieser realen Strukturen rückgebunden. Nun müssen wir uns vor Augen halten, dass die Forschungsergebnisse der Neurowissenschaften keineswegs einer kontemplativen Schau vermeintlicher Wahrheiten geschuldet sind, sie vielmehr Ziel und Erfolg, wie alle Naturwissenschaften, erst in einer praktischen Anwendung, die nur in der Manipulation der Person bestehen kann, hat. Es ließe sich in der Folge immerhin vorstellen, „Techniken,

132 Adorno, T. W.: Probleme der Moralphilosophie, s.o., S. 63

mit denen Erkenntnisse der Neurobiologie eines Tages in die Lebenswelt eingreifen, könnten die bewußtseinsverändernde Relevanz gewinnen, die den Erkenntnissen selbst fehlt.“¹³³ Dabei ist natürlich nicht gleich an mit dem Hinterkopf verdrahtete Funksender oder ähnliche Horrorvisionen zu denken.

Die Naturwissenschaft muss streng genommen, so sie eine Geist-Materie-Dualität konsequent ausschließen möchte, in der Beobachtung die Person als Person eliminieren und wenn dies auch in Bezug auf einen Probanden unter Laborbedingungen noch möglich, obgleich auch reichlich unsympathisch, scheint, kann der Forscher nicht nur kein Interesse daran haben, sich selbst derart degradiert zu sehen, es bleibt auch fraglich, ob ein bewusst-reflektierter Selbstbezug, den wir durchaus als Voraussetzung jeglichen Forschens und dessen diskursiver Aufbereitung ansetzen dürfen, ohne ein durch den Willensbegriff und damit ein rudimentäres Freiheitsverständnis konstituiertes Selbstbewusstsein auskommen kann. Die Gefahr ist also nicht, dass sich die Frage nach der menschlichen Freiheit zugunsten eines plump-materialistischen Monismus entscheiden könnte, sondern vielmehr die, dass unsere Rede von Willen und Freiheit, sowie die sich diesen Begriffen verdankenden Institutionen und Gebräuche selbst einem Bedeutungswandel unterliegen könnten. Es wäre denkbar, dass die Forschungsergebnisse der Neurophysik mit ihrer „Dritte-Person-Perspektive“ paradigmatisch für unsere Sicht auf den Anderen und dadurch mittelbar auch auf uns selbst werden. Das Verständnis des Menschen bezöge seinen Gehalt dann nicht mehr von der direkten Begegnung und der Erfahrung des Anderen als eines autonomen, der Wahrheit und einer Antwortfähigen Wesens her, sondern diese Begegnung geschähe dann wohl nur mehr im Lichte eines heteronomisierenden Blickes auf den Anderen. Die moderne Technik und hier besonders die Kommunikationstechnik hat das Potential, nachdem des Menschen Verhältnis zu seinem Nächsten und zur Natur bis ins 19. Jahrhundert, wenn man von weltanschaulichen Umbrüchen einmal absieht, in seiner Unmittelbarkeit eigentlich von ziemlicher Kontinuität war, ihre Spuren im Wesen des Menschen zu hinterlassen. Dessen gilt es zumindest gewahr zu sein; eine Philosophie, die sich in der Begegnung mit den Neurowissenschaften auf irgendwelche vermeintlich ontologisch-anthropologische Konstanten verlassen zu

133 Habermas, Jürgen: „Freiheit und Determinismus“, s.o., S. 156

können glaubt, kann unter gegebenen Umständen schwerlich satisfaktionsfähig bleiben, schlimmstenfalls den Wandel, der sich im Wesen des Menschen vollzieht, sogar zu verschleiern helfen. Das muss nicht per se für schlecht genommen werden; die segensreiche Wirkung, die von der Technik nach wie vor ausgeht, ist nicht vergessen und kann auch nicht mehr zu Gunsten einer naiven ‚Rückkehr zur Natur‘ aufgegeben werden. Warum fällt es dann aber, bei Voraussetzung eines konsequenten Durchdenkens der Thematik, so schwer, sich in das Schicksal einer Menschheit ohne Freiheit in ihrem Wortschatz zu fügen?

Kant zufolge ist die Freiheit an der Kapitänsschleife der Moralität, also eines Bewusstseins vom Sittengesetz bzw. der Erfahrung eines Sollens zu erkennen. Daraus folgt, und damit ist auch gleich eine Brücke zu unserem eigentlichen Thema geschlagen, dass dem moralischen Bewusstsein die Vorstellung eines Gesollten innewohnt, welchem der Gedanke an eine mögliche Determiniertheit menschlicher Schicksale, sei es nun die Lebensgestaltung im politisch-sozialen oder auch die Stellung des Menschen im Ganzen der Natur betreffend, zuwiderläuft; dass der Mensch frei sein *soll* und sein muss, soll das Dasein unter gegebenen Umständen erträglich bleiben. Freiheit ist also in erster Linie ein praktisches, kein erkenntnistheoretisches Problem.

Hier empfiehlt es sich, einen Vorgriff zu machen: Als Zentrum des Inhalts moralischen Bewusstseins wird sich die Vorstellung einer besseren Welt als Maßstab konkreten Handelns in der Bestehenden, herausstellen. Ich habe in meiner Erläuterung des Willensbegriffes die Bezugnahme auf ein Ding an sich vermieden, den Willensbegriff für eine Verstandesfunktion, der die Anschauung meiner selbst im Lichte einer *causa finalis* ordnet, genommen. Es ist weiters die Gesetzmäßigkeit einer vorhandenen Welt, über die ich mir als Mensch bewusst werde und die meine Vorstellungen von dem, was Menschsein bedeutet, bestimmt. Ich *erfahre* mich also nicht voraussetzungslos als freies Wesen, sondern tue dies im Rahmen einer Welterfahrung die solches ermöglicht, sei es durch die Weise persönlichen Umganges, sei es durch Institutionen, sei es vermittels Weltanschauungen welcher Art auch immer. Präzisieren können wir jetzt, dass die Selbsterfahrung der Freiheit an in diesen Bedingungen angelegte Tendenzen zu einer besseren Welt gebunden ist d.h. dass die bestehende Welt im Lichte der Idee einer potentiellen Vollkommeneren erfahrenen können werden

muss, um mir, als Besonderung der Gattung Mensch, die Möglichkeit einzuräumen, mich selbst als begabt zu einem Streben nach Besserem hin zu erfahren. Die Alternative wäre, und vielleicht wird am Negativ mein Gedanke klarer, dass das unter realen Verhältnissen erfahrene Wesen des Menschen auf alle Zeit festgeschrieben stünde, ich mir nur als Vollstrecker der ewig gleichen Triebregungen etc. bewusst würde d.h. unter vermeintlichen Zwecken, die immer schon da waren, selbst aber durch den Naturzusammenhang bedingt sind. Sicherlich dürfte ich mir auch dann noch in der Wahl zwischen Alternativen frei dünken - womit ich Hunger und Durst stillen möchte zum Beispiel und die Auswahlmöglichkeiten werden in der Konsumgesellschaft ja zunehmend größer - die Freiheit einer Wahl bemisst sich aber nicht an der Quantität, sondern an Differenzen in der Qualität der Optionen. Ein Wille unter solchen Prämissen erscheint vor dem Anlass eines naturbedingten Bedürfnisses, kann nicht mehr als *causa finalis* begriffen werden. Die natürlichen Präferenzen in der Entscheidung für eine bestimmte Weise der Bedürfnisbefriedigung sind mir vorgegeben und mein Freiheitsbewusstsein kann in solchen Präferenzen auch bloß oberflächlich sein, widersetzt sich einer Argumentation und steht konsequenterweise dann auch mir selbst in Zweifel, wenn erst einmal der Einspruch von Außen erhoben wird. Die Gefahr besteht in der Umdeutung eines Willensbegriffes, der zwar unserem Alltagsverständnis wohl noch zugrunde liegt, philosophisch aber nie adäquat begriffen wurde, darum auch, einmal in Vergessenheit geraten, nicht mehr vermisst würde.

Der Gedanke einer substantiellen Freiheit enthielt dagegen immerhin einmal, zumindest in metaphysischer Hinsicht, ein Glücksversprechen, die Aussicht, dass vergangenes und gegenwärtiges Übel keineswegs von Dauer, das Wesen des Menschen und sein bisheriges Gehabe nicht notwendig und auf alle Zeiten so zu sein habe. Die Neuzeit, respektive die Aufklärung, durfte, angesichts des rasanten technischen und wissenschaftlichen Fortschritts und damit einhergehenden Wohlstandes immer größerer Teile der Bevölkerung, ein durchaus berechtigtes Vertrauen in die zunehmende moralische Vervollkommnung des Menschengeschlechts setzen. Dieser Optimismus ist einigermaßen enttäuscht worden und während die Sehnsucht nach Glückseligkeit unverändert weiterbesteht, scheint der sich eingestellt habende Defätismus die Freiheit in

dezidiertem Widerspruch zu einem technisch und organisatorisch ja möglich gewordenen ‚Glück‘ zu setzen. Eine chaotische, ob ihres Mangels an Entwicklung auf ein vernünftiges Telos hin nunmehr ausschließlich über die Gesetze der Natur erfahrene Wirklichkeit, verlangt, um der selben Ziele, die einst die Freiheit voraussetzten, nach zunehmender Beherrschung nicht nur der Natur, sondern nun auch der als widerspenstige gebrandmarkten Individuen. Es kann kein Zufall sein, dass mit der Moderne der Topos einer Entgegensetzung von Glückseligkeit und Freiheit in der Literatur auftaucht. „Entweder Glück ohne Freiheit - oder Freiheit ohne Glück.“ hat es Jewgeni Samjatin für das von ihm in seinem wenig beachteten Roman *Wir* begründete Genre der negativen Utopie, einen Gedanken aus dem in Dostojewskis *Die Brüder Karamasoff* enthaltenen Traktat *Der Großinquisitor* aufgreifend und ins Politische übertragend, formuliert. „Darin war das ganze Elend der Menschheit beschlossen – sie gierte nach Ketten. Jahrhundertlang! Und wir sind erst dahintergekommen, wie man das Glück wiedergewinnen kann ...“¹³⁴ Diese gleichsam therapeutische Motivation findet sich durchaus auch in der neurowissenschaftlichen Forschung wieder:

„Ein Beispiel: Eine Person begeht eine Tat, offenbar bei klarem Bewußtsein, und wird für voll verantwortlich erklärt. Zufällig entdeckt man aber einen Tumor in Strukturen des Frontalhirns, die benötigt werden, um erlernte soziale Regeln abzurufen und für Entscheidungsprozesse verfügbar zu machen. Der Person würde Nachsicht zuteil. Der gleiche ‚Defekt‘ kann aber auch unsichtbare neuronale Ursachen haben. Genetische Dispositionen können Verschaltungen hervorgebracht haben, die das Speichern und abrufen sozialer Regeln erschweren, oder die sozialen Regeln wurden nicht tief genug eingepägt, oder es wurden von der Norm abweichende Regeln erlernt, oder die Fähigkeit zur rationalen Abwägung wurde wegen fehlgeleiteter Prägung ungenügend ausdifferenziert. Diese Liste ließe sich nahezu beliebig verlängern. Keiner kann anders, als er ist.

Diese Einsicht könnte zu einer humaneren Beurteilung von Mitmenschen führen, die das Pech hatten, mit einem Organ volljährig geworden zu sein, dessen funktionelle Architektur ihnen kein angepaßtes Verhalten erlaubt. Menschen mit problematischen Verhaltensdispositionen als schlechter oder böse abzuurteilen

134 Samjatin, Jewgeni: *Wir*, Köln: Kiepenheuer & Witsch 1984, S. 61

bedeutet nichts anderes, als das Ergebnis einer schicksalshaften Entwicklung des Organs, das unser Wesen ausmacht, zu bewerten.“¹³⁵

Abgesehen davon, dass natürlich völlig schleierhaft bleiben muss, was in solch einer entmündigenden Sichtweise vom ‚Mitmenschen‘ noch übrig ist, darf stark in Zweifel gezogen werden, ob das selbstbewusste Subjekt sonderlich erfreut darüber wäre, die ‚Sünden‘ seines Gehirnes abbüßen zu dürfen. Einmal von außen auf seine neuronalen Verschaltungen reduziert, ergibt sich aber, bei Verfügbarkeit entsprechender Mittel und Methoden, zwangsläufig die Notwendigkeit, derart renitente Gehirne in ein funktionierendes Sozialwesen einzugliedern oder gegebenenfalls auszusondern. Nun bin ich weit davon entfernt, hier den Teufel an die Wand malen zu wollen, es lassen sich aber, wie ich oben angedeutet habe, doch Tendenzen in der Entwicklung der Staatlichkeit erkennen, die in den großen negativen Utopien des 20. Jahrhunderts vorgezeichnet sind. Wir sollten uns aber, solange dies noch ernsthaft und nicht bloß in Anwendungen nostalgischer Wehmut möglich ist, die Frage stellen, was es an der Freiheit - und ich spreche von einem emphatischen Freiheitsbegriff - ist, dass uns möglicherweise (noch) bewahrenswert scheint, vielleicht auch als Voraussetzung eines erstrebten Glückes. Damit will ich keineswegs behaupten, dass Freiheit um ihrer selbst willen zu bewahren ist; ihres Wesens als ungeschichtlicher ontologischer Konstante beraubt, kommt ihr eine Funktion zu, die unter geänderten Bedingungen durchaus obsolet werden könnte. Falls aber, und damit ist es an Pathos dann fürs Erste auch wieder genug, ein Interesse daran besteht, uns auch weiterhin als freie Wesen begreifen zu können, werden wir nicht umhin kommen, diese auch - sei es im politischen, sei es im philosophischen - angesichts einer bewusst gemachten Gefahr in Schutz zu nehmen.

135 Singer, W.: s.o., S. 63

8. Kapitel

Wo die Bedeutung des Sittengesetzes erläutert wird, der Begriff der Würde zur Sprache kommt und noch einmal auf die Begründungsproblematik rekurriert wird

Zunächst möchte ich dem Leser, mit der Bitte, ein wenig Abstraktionsvermögen mitzubringen, ein kleines Gedankenexperiment zumuten. Stellen wir uns vor, vernunftbegabte Wesen wären, ohne Interesse, mit unserem Planeten und dem Geschehen darauf in betrachtend-forschender Weise konfrontiert.¹³⁶ Sie gewöhnen, nach reichlicher Untersuchung, einen Begriff vom Ganzen und seinen Bestandteilen, den Gattungen und Arten der Lebewesen sowie den Bestimmungen der Individuen unter ihnen, ihr Verhalten zueinander und ihrer Entwicklung. Vorausgesetzt, das Vernunftvermögen dieser Beobachter ist dem unsrigen gleich strukturiert, welchen Begriff müssten sie nach solcher Untersuchung vom Menschen bekommen? Die tatsächliche Gestaltung sozialer Systeme, das feindselige Verhalten mancher Individuen, sowohl als auch größerer Gruppen gegeneinander, ebenso die Zufälligkeit, welche maßgebliche Gestalterin der individuellen Schicksale zu sein scheint und die dem Einzelnen keinen offensichtlichen Eigenwert zuerkennt, lassen das Leben der Menschen, selbst nüchtern-wissenschaftlich betrachtet, sich für etwas ziemlich Elendes präsentieren. Mit der letzten Bemerkung haben wir uns selbst wieder ins Spiel gebracht; als jemand, der ich dem Menschsein als unmittelbar Betroffener verbunden bin, kann ich mich mit dem, was ein objektiver Beobachter da also erkennen müsste, unmöglich abfinden. Mein eigenes Interesse sähe mich in gänzlich anderer Position, als es der gegenwärtige Zustand anzubieten vermag. Ohne hier das in der Einleitung schon kundgetane noch einmal wiederholen zu wollen, muss ich doch für mich zumindest eine Welt fordern, in der ich meinen unmittelbaren Anspruch - auf Glückseligkeit im weitesten Sinne - als gültigen gewahrt finde. Wie hingegen hätte also eine Welt auszusehen, in welcher ein desinteressierter Beobachter mich in notwendigem Zusammenhang mit der Erfüllung meiner Ansprüche wahrnehmen d.h subjektiver Anspruch und objektive Wirklichkeit zusammenfallen würden; oder anders, mit mehr Hinblick auf Kant formuliert,

136 Die Möglichkeit einer Kommunikation mit dessen Bewohnern bleibt dabei (von mir als dem Autor dieser Forschungsreise) unterbunden.

welcherart hätte die Welt strukturiert zu sein, dass ich in einer von einem neutraler Beobachter darin gemachten Erfahrung als dasjenige erscheinen würde, was ich zu sein hoffen muss?

In der *Kritik der reinen Vernunft* hat Kant nach denjenigen Bedingungen gefragt, welchen die Erfahrung - und damit eine konkrete d.h. inhaltlich bestimmte Welt - gemäß sein muss, um als solche überhaupt in den Blick zu kommen. Die Konstitutionsbedingungen der Erfahrung haben sich dabei zugleich als diejenigen Strukturen herausgestellt, welche der Erscheinung von so etwas wie Gegenständlichkeit überhaupt zugrunde liegen. Etwas erscheint als Etwas, genauer gesagt, ein inhaltlich bestimmtes Ding erscheint als solches nur im Zusammenhang eines regelmäßigen Ganzen - einer Erfahrung eben. Wenn wir uns also die Welt (und uns selbst darin) so, wie sie sein soll, vorstellen wollen, dann wird diese Vorstellung naturgemäß in ihrem formalen Charakter den erfahrungskonstituierenden Funktionen des Verstandes gehorchen müssen.

Mir als rein Einzelnem, ohne Bezug auf eine allgemeine Bestimmung, steht daher klarerweise die Erfüllung meiner Ansprüche nicht so ohne weiteres zu; ein solcher Zusammenhang kann sich - als notwendiger - nur über eine Gesetzmäßigkeit ergeben, bliebe dem Einzelfall zufällig. Es gibt also der Anspruch selbst ein Merkmal ab, das zum Maßstab für eine wohlgeordnete Welt zu dienen hat. Da ich diese Welt nun keineswegs alleine bevölkere und es reichlich Menschen gibt, die mit dem selben Anspruch wie ich versehen sind, kann mir die Erfüllung meiner Bedürfnisse nur dann notwendig zukommen, wenn sie allen Menschen qua Menschsein notwendig zukommt. Die Problematik, ein allgemein gültiges Wesen des Menschsein zum verbindlichen Merkmal meiner selbst zu machen, habe ich weiter oben schon angesprochen. Der Gedankenschritt scheint hier aber gerechtfertigt, weil darin vorderhand nicht auf eine ontologische Bestimmung Bezug genommen wird, sondern der Zusammenhang einer realen Interaktion, einer Handlungs- und Gesprächsgemeinschaft geschuldet ist und ich, jenseits jeglichen Distinktionsgestus, einerseits notwendig über eine solche erst zu mir selbst komme, andererseits in meinem Handlungs- und Gestaltungsspielraum auf sozial bedingte Möglichkeiten eingeschränkt bleibe. Als bestimmend für das Wesen des Menschen, zumal in seiner Fähigkeit, sich Zwecke zu setzen und ihnen eine Verwirklichung angedeihen zu lassen, nehme ich daher die

Form der Relationen zueinander. An der Akzentverschiebung des Gegenstandes der Betrachtung, von einem inhärenten ontologischen Wesen des Menschen hin zu den gegenseitigen Beziehungen, scheint mir auch, ganz nebenbei bemerkt, der Unterschied zwischen neuzeitlichen und vorangegangenen Moraltheorien am deutlichsten ausgedrückt. Tugendhaftes Handeln - und damit der Weg zur Glückseligkeit - besteht bei Aristoteles etwa in der Verwirklichung einer Entelechie, die in der „mit Vernunft verbundener Tätigkeit der Seele und entsprechendem Handeln“¹³⁷ besteht. „Der Staatskunst ist es“ dann folgerichtig „um nichts so sehr zu tun, als darum, die Bürger in den Besitz gewisser Eigenschaften zu setzen, sie nämlich tugendhaft zu machen und fähig und willig, das Gute zu tun.“¹³⁸ Die Neuzeit aber hat dem Menschen einen Freiraum persönlicher Entfaltung und Lebensgestaltung eingeräumt, konzentriert sich auf die Wahrung größtmöglicher Handlungsspielräume jedes Einzelnen im gegenseitigen Verkehr. Die Erziehung zu tugendhaften Menschen ist damit natürlich nicht vom Tisch, vielleicht sogar nötiger denn je zuvor, den Selbstzweckcharakter hat tugendhaftes Handeln jedoch verloren, solches bezieht seinen Sinn nunmehr aus der dadurch resultierenden Gestaltung des gegenseitigen Umganges miteinander.

Mit der Verortung meiner Aussichten in einer Allgemeinheit, dürfte sich, um auch diesen Verdacht auszuräumen, der Hedonismus als Haltung, welche das Maß einer Handlung an die unmittelbar dadurch gewonnene Bedürfnisbefriedigung legt, erübrigt haben. Meinen individuellen Bemühungen um Glück, so sie die Eingebettetheit meines Lebens und die Solidarität mit Anderen außer Acht lassen, kann eine Erfüllung stets nur zufällig angedeihen. Der Hedonismus affirmiert aber diese bestehenden Zustände und gibt bestenfalls eine Klugheitsregel, mir darin das meismögliche zu verschaffen, an die Hand; ich kann aber diese Umstände als meinem Streben inakzeptable Grenzen setzende, selbst nicht gut heißen. Ich vermag die Bedingungen meines Glückes niemals vollständig zu beherrschen, insofern ich allerdings nach Glück strebe, muss ich wollen, dass mir dieses prinzipiell erreichbar ist d.h. ich muss mich an denjenigen Richtlinien orientieren, die es in einen notwendigen Zusammenhang mit meinem Anspruch darauf stellen; damit ist der Hedonismus als Prinzip aber negiert. Genausowenig kann ich ein vermeintliches Recht des Stärkeren oder sonstige Analogien zur

137 Aristoteles: Nikomachische Ethik, 1098a 12

138 ebenda, 1099b 31

vernunftlosen Natur akzeptieren, weil mir die Eigenschaften und Talente, die mich in solch einem Kampf zum Glück befähigten, selbst wiederum nur zufällig zukämen, ich einem blinden Schicksal ausgeliefert bliebe. Es ist mir hier, nur zur Erinnerung, um das Bild einer Welt wie sie sein soll zu tun; in einem solchen ist die bestehende aber schon verurteilt.

Nun sähe eine solche Welt, in der die Ansprüche des Einzelnen notwendig mit seiner möglichen Erfüllung verbunden sind, das Individuum in seinem Streben als Zweck an sich selbst d.h. als Wesen, dessen selbst gesetzte Ziele keinen höheren mehr unterstellt wären. „Die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst. So stellt sich notwendig der Mensch sein eigenes Dasein vor; so fern ist es also ein subjektives Prinzip menschlicher Handlungen. So stellt sich aber auch jedes andere vernünftige Wesen sein Dasein, zufolge eben desselben Vernunftgrundes, der auch für mich gilt, vor; also ist es zugleich ein objektives Prinzip [...].“¹³⁹ Eine Welt, deren Gesetzmäßigkeit solcherart wäre, dass jedes vernünftige Wesen darin objektiv als Zweck an sich existieren dürfte, führt zur Vorstellung eines Reiches der Zwecke. „Ich verstehe aber unter einem Reiche die systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze. Weil nun Gesetze die Zwecke ihrer allgemeinen Gültigkeit nach bestimmen, so wird, wenn man von dem persönlichen Unterschiede vernünftiger Wesen, imgleichen allem Inhalte ihrer Privatzwecke abstrahiert, ein Ganzes aller Zwecke (sowohl der vernünftigen Wesen als Zwecke an sich, als auch der eigenen Zwecke, die ein jedes sich selbst setzen mag), in systematischer Verknüpfung, d.i. ein Reich der Zwecke gedacht werden können, welches nach obigen Prinzipien möglich ist.“¹⁴⁰

Wir müssen in Bezug auf die Selbstzweckhaftigkeit noch eine Unterscheidung einführen. Einerseits sind die Ressourcen, welche uns auf diesem Planeten zur Verfügung stehen, begrenzt, zum anderen steht die Natur unserem Streben meistens indifferent, bisweilen sogar widrig gegenüber. Wir werden also bei unserem Entwurf Abstriche machen müssen und den Selbstzweckanspruch des Menschen nur im gegenseitigen Verkehr geltend machen können (so wir keine Anklageschrift gegen einen säumigen Schöpfergott verfassen wollen, wozu die Kantische Moralphilosophie allerdings durchaus auch den Paragraphen hergeben

139 Kant, I.: GzMdS, BA 67

140 ebenda, BA 74

würde). Wenn wir nun auf den zuvor eingeführten neutralen Beobachter zurückgreifen, dann lässt sich eine Welt vorstellen, in welcher das Zusammenleben der Menschen solcherart gestaltet wäre, dass sich darin für diesen Beobachter eine Gesetzmäßigkeit abzeichnete, welche das Individuum im gegenseitigen Verkehr als objektiven Selbstzweck zur Erscheinung brächte. Nun ist dies vorderhand ein bloß konstruierter Wunschgedanke, aber, insofern der Einzelne als Bedürftiger und der Vernunft teilhabender mit einer suboptimalen Wirklichkeit konfrontiert ist, steht ihm auch die Möglichkeit offen, unter Berücksichtigung invarianter Bedingungen, eine solche ideale Gesellschaft zu antizipieren, sie der bestehenden gegenüber zuhalten und als eigentlich Sein-sollende (und zwar auch im eigenen Interesse!) zu erkennen. Von der Vorstellung dieser besseren Welt wird, insofern sie immerhin möglich und vom entsprechenden Handeln jedes Einzelnen abhängig ist, ein Handlungsauftrag ergehen, sich in eine diese Welt konstituierende Gesetzmäßigkeit zu fügen. „Vernunft wird praktisch, sie erzeugt die Idee einer Welt, die durch unsere Handlungen und unser Verhalten innere Vollständigkeit, Ordnung und systematische Einheit erhalten kann, mag sie in den Ergebnissen menschlicher Arbeit realisiert sein oder nicht.“¹⁴¹ Und damit wäre dann auch das von Kant in den Mittelpunkt des moralischen Bewusstseins gestellte Sittengesetz, sowohl der Form, als auch seinem Gehalt nach erklärt. „Moralität besteht also in der Beziehung aller Handlung auf die Gesetzgebung, dadurch allein ein Reich der Zwecke möglich ist“¹⁴² lautet die zentrale und zumeist schändlich übergangene Formulierung diesbezüglich bei Kant. Die praktische Vernunft gibt ein spezifisches Wissen um das, was sein soll an die Hand; der dem Sittengesetz entspringende kategorische Imperativ als Handlungsanweisung, stellt dem gegenüber bloß ein sekundäres Phänomen dar. Eine ‚Pflicht‘ zu gutem Handeln ergeht an mich insoweit, als mein reales Verhalten einen konstitutiver Bestandteil des antizipierten Ideals bildet. Man könnte, um den Gedanken in formaler Logik dilettierend darzulegen, das im kategorischen Imperativ gebotene Handeln auch als den terminus minor bezeichnen, dem gegenüber die Vorstellung eines über das Sittengesetz konstruierten Reiches der Zwecke den terminus major bildet. Dieser gibt diejenige Bedingung an die Hand, welcher der Einzelfall zu gehorchen hat, um einer

141 Beck, L. W.: s.o., S. 58

142 Kant, I.: GzMdS, BA 75

bestimmten Eigenschaft teilhaftig zu sein. Präzisiert: Das realisierte Reich der Zwecke bildet die *conditio sine qua non*, unter welcher die Möglichkeit eines erfüllten Lebens mit dem Anspruch darauf notwendig verbunden ist. („Nun folgt hieraus: daß man die Moral an sich niemals als Glückseligkeitslehre behandeln müsse, d.i. als eine Anleitung, der Glückseligkeit teilhaftig zu werden; denn sie hat es lediglich mit der Vernunftbedingung (*conditio sine qua non*) der letzteren, nicht mit einem Erwerbsmittel derselben zu tun.“¹⁴³) Das Sittengesetz gebietet mir dasjenige Verhalten, welches ich unter der realisierten Bedingung einer entsprechenden Welt an den Tag legen würde. „So wie die Naturgesetze aus der Fülle des Seienden ein Ganzes machen, müßten moralische Gesetze das Verhalten jedes einzelnen Menschen so bestimmen, daß er sich wie das Glied eines schon geordneten Ganzen begreift, wodurch die Hypothese alsbald zur Realität werden würde. Eben dies ist auch die Voraussetzung des 'kategorischen Imperativs' bei Kant: er ist nichts anderes als die Regel, nach der aus dem *Chaos* der Freiheiten aller einzelnen der rationale *Kosmos* aller werden kann.“¹⁴⁴ Der didaktische Kunstgriff, das Gesetz über die mögliche Erfahrung eines neutralen, objektiven Beobachters und nicht aus Sicht eines betroffenen Subjektes einzuführen, erfährt jetzt seine Auflösung: die Formen des kategorischen Imperatives sind Abwandlungen derjenigen Gesetze, welche die notwendige Voraussetzung für die Erfahrung einer Welt überhaupt bilden und damit denjenigen der Vernunft in spekulativer Absicht strukturgleich. Das im Handeln der Menschen erscheinende Wollen würde sich, in einem verwirklichten Reich der Zwecke, dem neutralen Beobachter als von gesetzmäßig bestimmter Achtung für den Anderen geleitet, darstellen, so wie er es gegenwärtig wohl als vom Eigennutz oder irgendwelchen Naturanlagen geleitet erfahren würde. Die Gestalt des Imperatives nehmen die Gesetze dabei für einen solchen Willen an, der noch in der Entscheidung steht, nicht durch Naturkausalität schon zu gesetzmäßigem Verhalten genötigt ist. „Ein Reich der Zwecke ist also nur möglich nach der Analogie mit einem Reiche der Natur, jenes aber nur nach Maximen, d.i. sich selbst auferlegten Regeln, diese nur nach Gesetzen äußerlich genötigter wirkenden Ursachen. [...] Ein solches Reich der Zwecke würde nun durch Maximen, deren Regel der kategorische Imperativ aller vernünftigen Wesen vorschreibt, wirklich zu Stande kommen,

143 Kant, I.: KdpV, A 234

144 Blumenberg, H.: s.o.

wenn sie allgemein befolgt würden.“¹⁴⁵

Ausgespart habe ich bis jetzt das Problem des Begriffes einer ‚Würde des Menschen‘, dem zentralen Quell normativer Ansprüche neuzeitlicher Ethiken. Dies sei nun kurz - und ausschließlich mit Bezug auf das vorangegangene - nachgeholt: Der Versuch, so etwas wie eine Menschenwürde dingfest zu machen, entspringt dem Bedürfnis, nach dem Wegfall transzendenter Instanzen objektiv normative Ansprüche wider die Willkür faktischer Verhältnisse geltend zu machen. „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.“ heißt es etwa im 1. Artikel des Deutschen Grundgesetzes. Diese Forderung stellt vorderhand nicht bloß ein spezifisches Staatsbürgerrecht dar, sondern verdankt sich einem universalen Prinzip, dass dem Menschen noch vor seiner Zugehörigkeit zu einem Staatsgebilde zukommen soll. Dies wiederum zieht die Notwendigkeit nach sich, die Würde einem gemeinsamen Wesenskern aller Menschen entspringen zu lassen. „Weil eine Person aufgrund der Struktur ihres Bewusstseins sich Zwecke setzen und sie nach ethischen Prinzipien beurteilen kann, hat sie selbst einen Eigenwert, einen Selbstzweck, der sich durch keine ökonomische Kalkulation bemessen lässt. Sie hat eine Würde.“¹⁴⁶ Das Vermögen, sich selbst Zwecke zu setzen, ist aber erst einmal nur ein abstraktes und isoliertes Kennzeichen, ein derart bestimmter Würdebegriff bliebe nicht viel mehr als eine Tautologie. Darüber hinaus bedarf es schon einer inhaltlichen Bestimmung, die Kant auch gibt: „Nun sage ich: der Mensch, und überhaupt jedes vernünftige Wesen, existiert als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muß in allen seinen, sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden.“¹⁴⁷ Das moralische Prinzip ist eine, der Aneignung des eigenen Lebens entspringende, Selbstzweckhaftigkeit des *Individuums*, in welcher der formale Charakter der Bestimmung als vernünftiges, sich Zwecke setzendes Wesen, im konkret lebenden Menschen eine materiale Aufladung erfährt und welches zum Begriff der Würde führt.

145 Kant, I.: DzMdS, BA 84

146 Kather, Regine: Person. Die Begründung menschlicher Identität, Darmstadt: WBG 2007, S. 63

147 Kant, I.: GzMdS, BA 64

Wir sehen nun aber nicht nur die Geschichte, sondern auch die alltägliche Gegenwart voll von Lebensverhältnissen, in denen das Individuum gerade eben nicht als objektiver Zweck an sich existieren darf und soll das Prinzip der Würde nicht vollends zu einem, um es mit Brecht zu sagen, Gespräch über Bäume geraten, müssen wir uns doch fragen, wie es sich unter solchen Umständen mit dieser ominösen Würde verhält. Wenn die Würde an reale Daseinsverhältnisse gebunden bleibt, kommt sie nicht jedem zu; wenn sie jedem qua Mensch- oder Vernünftigsein zukommt, dann ist darin noch kein normatives Prinzip gewonnen, weil die Verhältnisse, in denen das Individuum lebt, seine Würde nicht beeinträchtigen können und also auch noch nicht unmittelbar zu einer Veränderung dieser Bedingungen aufgerufen ist. Eine solche Transformation zum Besseren bildet aber den Kern der Moralität. Das Problem ist, dass der (Selbst-)Zweckbegriff eine Relation beschreibt, die Würde also ihrer Anerkennung bedarf und damit in ihrer Achtung erst Recht wieder der Willkür ausgeliefert bleibt, die zu verhindern sie gerade aufgestellt wurde. Kant, der Würde als Prinzip der Selbstzweckhaftigkeit des Menschen zwar sehr wohl zum Quell moralischer Überlegungen und Ansprüche gemacht hat, bleibt dementsprechend ambivalent: „Wenn es denn also ein oberstes praktisches Prinzip, und, in Ansehung des menschlichen Willens, einen kategorischen Imperativ geben soll, so muß es ein solches sein, das aus der Vorstellung dessen, was notwendig für jedermann Zweck ist, weil es *Zweck an sich selbst ist*, ein *objektives* Prinzip des Willens ausmacht, mithin zum allgemeinen praktischen Gesetz dienen kann. Der Grund dieses Prinzips ist: *die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst*. So stellt sich notwendig der Mensch sein eignes Dasein vor; so fern ist es also ein *subjektives* Prinzip menschlicher Handlungen. So stellt sich aber auch jedes andere vernünftige Wesen sein Dasein, zufolge eben desselben Vernunftgrundes, der auch für mich gilt, vor; also ist es zugleich ein *objektives* Prinzip, woraus, als einem obersten praktischen Grunde, alle Gesetze des Willens müssen abgeleitet werden können.“¹⁴⁸

Dieser Satz ist aber, wie Kant selbst eingesteht, ein Postulat; er spricht an anderer Stelle konsequenterweise auch von einer „Idee der Würde eines vernünftigen Wesens“¹⁴⁹, der die materialste Fassung des Imperatives entspringt:

148 ebenda, BA 66

149 ebenda, BA 76

„Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“¹⁵⁰ Damit ist die Selbstzweckhaftigkeit als objektives Merkmal aber an die Verwirklichung entsprechender Daseinsverhältnisse gebunden, denn erst „im Reiche der Zwecke hat alles entweder einen *Preis*, oder eine *Würde*.“¹⁵¹

Mit diesem Abriss ist natürlich noch nichts gewonnen, sondern nur festgestellt, dass sich die Würde nicht als gesichertes Faktum in der Welt verorten lässt, sondern erst einer Realisierung harret - auch und gerade weil, die ‚unwürdigen‘ Umstände, unter denen mein Nächster zu leben hat, im Grunde genommen mein eigenes Menschsein betreffen. Dem Begriff der Würde wohnt hingegen die Tendenz inne, das Feigenblatt für diejenigen Verhältnisse abzugeben, welche durch eine direkte Adressierung der aus der Selbstzweckhaftigkeit des Individuums erwachsenden Ansprüche verurteilt wären¹⁵².

Ähnlich verhält es sich mit dem von Emmanuel Lévinas beschworenen „Antlitz des Anderen“, einem gegen das Begreifen des Menschen unter metaphysischen Wesensbestimmungen gerichteten Entwurf, der die Betonung auf die direkte Begegnung mit dem Anderen legt. „Es handelt sich nicht so sehr darum, ein Wesen dem anderen entgegenzustellen, zu sagen, worin die Natur des Menschen besteht. Es handelt sich vor allem darum, dem Menschen den Platz ausfindig zu machen, wo er aufhört, uns vom Horizont des Seienden her anzugehen, d.h. sich unserem Können darzubieten. Das Seiende als solches (und nicht das Seiende als Verkörperung des universalen Seins) kann nur sein, wenn mit ihm gesprochen wird. Das Seiende ist der Mensch, und der Mensch ist zugänglich als Nächster. Als Antlitz.“¹⁵³ Damit ist für die Verständigung mit- und übereinander noch kein Orientierungsrahmen gesetzt, denn „der Andere kommt uns nicht nur aus dem

150 ebenda, BA 66

151 ebenda, BA 77

152 Der Vollständigkeit halber sei zugestanden, dass die Selbstzweckhaftigkeit des Individuums nur Implikationen für die Einrichtung eines entsprechenden Gemeinwesens gibt, diese für die Verwirklichung unter konkreten Umständen, einer Ausformulierung bedürftig sind, sich nicht schon analytisch aus dem Begriff selbst ergeben. Wenn aber die Selbstzweckhaftigkeit des Individuums an das Streben nach Glückseligkeit, nach der Gesamtheit eines gelungenen Lebens im Wissen um die volle Möglichkeit desselben, gebunden bleibt - und anders macht ein solcher Begriff wenig Sinn - dann lässt sich doch mit einiger Berechtigung behaupten, dass mit der Weise, wie gegenwärtig die meisten Staats- und Wirtschaftssysteme gestaltet sind, einiges im Argen liegt, die Wirklichkeit hinter dem im Begriff der Würde formulierten Anspruch zurück bleibt.

153 Lévinas, Emmanuel: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg/München: Karl Alber, 1999, S. 115

Kontext entgegen, sondern unmittelbar, er bedeutet aus sich selbst.“¹⁵⁴ Wenn mir der Andere nun aber nichts bedeutet oder mir - wie es nicht erst in Zeiten globaler Wirkungszusammenhänge ja der Fall ist - erst gar nicht unmittelbar begegnet, ist schwer zu sehen, woraus der verbindliche Anspruch auf einen angemessenen Umgang miteinander erwachsen soll. Es mag zwar stimmen, dass „der Andere in unserer Beziehung mit ihm uns nicht auf der Grundlage eines Begriffes affiziert“¹⁵⁵, darüber sind es aber doch jeweils ganz konkret ausgestaltete Umstände und Voraussetzungen, unter denen eine solche Begegnung stattfindet und die sehr wohl ihre Spuren in dem hinterlassen, für was ich den Anderen nehme bzw. welche Behandlung ich ihm angedeihen lasse. „Dem Anderen von Angesicht zu Angesicht gegenüberstehen - das bedeutet, nicht töten zu können.“¹⁵⁶ Müßig, diese Feststellung durch einen Blick in den Chronikteil der Tageszeitung widerlegen zu wollen. Was Lévinas im „Antlitz des Anderen“ aber tatsächlich antizipiert, ist eine Begegnung unter Menschen, die nicht durch Klassen-, Rassen-, oder sonstige Schranken beeinträchtigt ist. Die Möglichkeit einer solchen bleibt aber an soziale Umstände gebunden, bietet sich eben nicht schon unmittelbar dar.

Der so populäre wie langweilige Vorwurf der Gesinnungsethik sollte, im Zusammenhang mit dem weiter oben explizierten Realcharakter des Willens, in seiner Einseitigkeit nun endgültig vom Tisch sein; das Wollen ist derjenige Aspekt, über den mein Verhalten in der Sinnenwelt von anderen Menschen wahrgenommen wird. Insofern ich es also in der Hand habe, meine - umständlich ausgedrückt, reale Präsenz auf die eine oder andere Weise zu gestalten, bin ich Mitgesetzgeber dieser Sinnenwelt. Ich vermag als solcher auch ein Verhalten zu antizipieren und zu verwirklichen, welches in gegebener Situation das *richtige* wäre um die Welt, wie sie sein soll, in einem möglichen Werden zumindest nicht zu sabotieren. Wenn ich jemanden als Selbstzweck achte und ihm eine entsprechende Behandlung angedeihen lasse, dann existiert er in diesem Ausschnitt der Wirklichkeit als objektiver Selbstzweck und würden alle Anderen ebenso handeln, dann täte er dies ohne Einschränkung. Das Gelingen ist dabei nicht entscheidend für die Klassifikation meiner Tat in gut und böse; die Absicht,

154 ebenda, S. 221

155 ebenda, S. 110

156 ebenda, S. 116

also der in der Handlung zur Erscheinung kommende Wille, alleine ist für die Gesetzmäßigkeit des Reiches der Zwecke maßgeblich; etwaige der erfolgreichen Verwirklichung der Absicht entgegenstehende Hindernisse würden demgegenüber, als dem Gesetz äußerlich bleibend, dessen Realisierung nicht beeinträchtigen. Dass ich dadurch aber der Verantwortung für die Folgen meiner Tat enthoben wäre, ist ebenso falsch; die Sorge um die Konsequenzen meines Handelns ist Bestandteil des darin zu beurteilenden Vorsatzes. Ohnehin ist der Umstand, dass der Wille und nicht bloß die Wirkung des Handelns den Gegenstand moralischer Urteile bildet, schon dem gemeinen Alltagsverstand so selbstverständlich und von Kant auch anhand mehrerer Beispiele demonstriert, dass sich eine weitere Erörterung erübrigen sollte.

Die praktische Philosophie Kants beginnt gleichsam von unten, lässt den über das Sittengesetz antizipierten Raum unausgemalt. Die Kompromisslosigkeit, mit welcher er die absolute Geltung des kategorischen Imperatives betont und sich dabei bisweilen einer ziemlich gewöhnungsbedürftigen Begrifflichkeit bedient, besitzt ihre Berechtigung in der Auseinandersetzung mit pragmatistischen Aufweichungen des Moralprinzips jeglicher Art. Dieser Rigorismus bleibt aber ohne den Gedanken einer über das Sittengesetz antizipierten besseren Welt missverständlich, erfährt eine Umdeutung ins heteronome, wie es so wohl von Kant selbst nicht intendiert war. Mit dem möglichen Reich der Zwecke als zentralem Begriff sind aber, wie ich hoffe gezeigt zu haben, je individuelle Interessen mit der Einsicht in die Notwendigkeit, ihre unmittelbare Befriedigung hintanzustellen, vermittelt. Damit erfährt auch die Frage nach der Deduktion der moralischen Ansprüche, die nicht geleistet zu haben Kant ja mannigfach vorgeworfen wird, eine Richtungsänderung. Welcher Provenienz das Sittengesetz ist, welche Funktion die praktische Vernunft erfüllt und weshalb daraus ein Anspruch an mich ergeht, scheint mir hinreichend durchsichtig; damit ist aber bloß der *Inhalt* des moralischen Bewusstseins geklärt, nicht jedoch sein *Ursprung*, der den eigentlichen Impetus bildet und den angemessen zu benennen ich mich in Verlegenheit gesetzt sehe. Woher rührt die Unfähigkeit, sich mit den bestehenden Umständen abzufinden, die Notwendigkeit, Missstände als solche zu verurteilen und gegebenenfalls einer Besserung zuzuführen? Ist es das eigene bzw. die Sympathie mit anderer Leid, welches, vermittels meiner Teilhabe an der

Vernunft, den Ausgang für den Entwurf einer idealen und damit die Verurteilung der bestehenden Welt bildet oder ist es umgekehrt ein in der Vernünftigkeit schon angelegtes Wissen, von dem her ich erst meine Ansprüche beziehe, Übel als solches erfahre und welches die Diskrepanz zwischen dem Ist und einem Gesollten eröffnet. Der Begriff oder das Bedürfnis nach Glückseligkeit sind selber schon Elaborationen dieser Diskrepanz, nicht deren Ursprung. Denkbar wäre ja immerhin eine Haltung, der das Seiende immer schon gerecht ist, unberührt von dem, was Andere als Missstand zu erkennen vermeinen. Reine Vernunft scheint mir ohne immanente Anlage, das Bestehende zu transzendieren, da der Ort, an dem das Leid stattfindet, das Individuum ist. Genausowenig ist aber der bloße Mangel an Wohlbefinden schon ausreichend, moralisches Bewusstsein zu evozieren, weil aus der Individualität des Leidens heraus sich die eventuelle Ungerechtigkeit desselben nicht diskursiv vermitteln bzw. allgemeingültig in Anspruch nehmen ließe. „Die Einheit von rationalem und emotionalem Akt ist das Rätsel im Wesen der Sittlichkeit und der sittlichen Einsicht“¹⁵⁷, schreibt Dieter Henrich, der dem Problem der spezifischen Charakteristik moralischen Wissens und seiner Verortung im Rahmen einer bzw. in Relation zur Ontologie - unter besonderer Berücksichtigung Kants -, einen Aufsatz gewidmet hat. Dabei unterscheidet er vier signifikante Merkmale sittlicher Einsicht: 1. Das Gute begegnet im Moment unmittelbarer Billigung, wird jedoch nicht erst durch diese für gut befunden; zudem ist das Gute, um verstanden zu werden, nicht, wie bei theoretischer Einsicht, der Rechtfertigung durch ein Prinzip bedürftig. „Die Zustimmung zum Guten in der sittlichen Einsicht ist von diesem Reflexionsprozeß unabhängig. Sie kann zwar in ihn einbezogen werden. Aber die Gewißheit von der Legitimität des Guten wird durch ihn nicht erst begründet.“¹⁵⁸ Zudem wird das Gute um seiner selbst, nicht um eines anderen willen, gebilligt. 2. Sittliches Bewusstsein muss als Einsicht beschrieben werden, die Zustimmung ist nicht von emotionalen Faktoren abhängig. „Seine Legitimität wird verstanden. Nur im Verstehen kann man die Affirmation des Guten vollziehen, das man billigt und dem man zustimmt.“¹⁵⁹ 3. Die Affirmation des Guten entspringt einem

157 Henrich, Dieter: „Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft“, in: Henrich, Dieter [Hrsg.] : Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken: Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag, Tübingen: Mohr 1960, S. 99

158 ebenda, S. 85

159 ebenda, S. 86

Wissen um die Betroffenheit des eigenen Selbst, stellt also eine Weise des Selbstverstehens dar. Im Akt der Affirmation bin ich mir, ohne eigene Reflexion auf die Legitimität dieser Zustimmung, selbst thematisch. „Die sittliche Einsicht ist [...] selbsthaft. Ohne die Einstimmung des Selbst kann sie nicht zustande kommen. Und in dies selbst ist umgekehrt in dieser Zustimmung gegründet.“¹⁶⁰ 4. Das durch diese drei Momente gekennzeichnete sittliche Bewusstsein hat, obwohl von Einsichten der theoretischen Vernunft grundlegend verschieden, ontologischen Charakter. „Die sittliche Einsicht folgt zwar nicht aus einem Gedanken von der Struktur des Seins des Seienden, ist ohne einen solchen aber auch unmöglich.“¹⁶¹ Die Wissen um das Gute bestätigt dieses in der Möglichkeit seines Seins, darum, so Henrich, sei vorsätzliches Handeln wider das für gut erkannte auch prinzipiell nicht denkbar „Keine Tat kann im vollen Wissen geschehen: ‚dies ist das Gute nicht‘. Denn die sittliche Einsicht umfaßt die Momente des Zuspruchs, der Zustimmung und der Gewißheit, entsprechen zu können.“¹⁶²

Henrich unterscheidet bei Kant drei Ansätze, den aus sittlicher Einsicht ergehenden Anspruch zu verorten und zu begründen. Sämtliche - im Übrigen gescheiterte - Versuche einer Deduktion, bedienen sich dabei des Prinzips transzendentaler Subjektivität. 1. In einer ersten Überlegung versuchte Kant das Sittengesetz aus dem Kriterium der logischen Widerspruchsfreiheit zu erklären. Zwar ist der Gedanke an eine formale Gesetzmäßigkeit durchaus Bestandteil der Bestimmung des Willens, das Fehlen einer materialen Aufladung ließe das Selbstzweckhafte der Moral derart aber letztlich unplausibel erscheinen. Die Widerspruchsfreiheit des Willens bleibt bloße Analogie. 2. Genausowenig lässt sich das Sittengesetz als Funktion begreifen, zum Behufe der Glückseligkeit, Ordnung ins Chaos der Vorstellungen und Einheit ins Handeln (sowohl subjektimmanent als subjektivübergreifend) zu bringen. Die Legitimität eines solchen Gesetzes bliebe aber vom Erfolg tatsächlichen Glückes und also dem Dasein einer ausgleichenden Instanz abhängig. „Ein Gesetz, das nicht für sich selbst verbindlich ist, sondern erst dann verbindende Kraft gewinnt, wenn ich vom Dasein eines intelligibelen Urwesens überzeugt bin, enthält kein Motiv in

160 ebenda, S. 87

161 ebenda, S. 88

162 ebenda

sich, ein solches Dasein anzunehmen“¹⁶³, und fällt damit letztlich in die Positivität zurück. 3. Der dritte Ansatz geht von der Annahme aus, dass die sittliche Forderung ein analytisches Implikat der Freiheit bildet und schon aus der Spontanität des Verstandes abzuleiten ist. „Daß der sittliche Anspruch etwas Wirkliches ist, ist deshalb gewiß, weil schon das Selbstbewußtsein des Denkens, das allein ihn bezweifeln könnte, sich selbst nur als Freiheit denken kann. In dem Prinzip der theoretischen Vernunft ist auch die Möglichkeit des sittlichen Seins begründet.“¹⁶⁴ Wenn das transzendente Ich jedoch unerreichbar und also in seinen wesentlichen Eigenschaften unerkennbar bleibt, bildet auch eine etwaig unterstellte Freiheit ein denkbar unsicheres Fundament sittlicher Forderungen.

Kant gibt den Gedanken an eine mögliche Deduktion spätestens mit der *Kritik der praktischen Vernunft* auf, nimmt das Sittengesetz für ein Faktum der Vernunft und erklärt es zur ratio cognoscendi der Freiheit. Damit gesteht er der sittlichen Einsicht letztlich einen eigenständigen und nicht auf spekulative Erkenntnis rückführbaren Charakter zu, setzt aber ein Verständnis dessen, was den Sollens-Anspruch als spezifische Seinserfahrung auszeichnet, unproblematisch voraus.

Die Dunkelheit in diesem Punkt ist derjenigen in der Kritik der reinen Vernunft nicht unähnlich; auch hier lässt Kant den Verstandesformen eine bloße Deduktion im Rahmen einer Verortung ihrer Funktionen in gelungener Erfahrung, nicht die von seinen Nachfolgern geforderte Ableitung aus einem obersten Prinzip, angedeihen. Der Vorwurf einer nicht geleisteten Deduktion im Praktischen ist dem gegenüber sogar noch der verheerendere, liefert er doch das Moralbewusstsein letztlich, wie ich das in der Einleitung zur Grundlage der Problemstellung dieser Arbeit ja angesetzt habe, einer Ungewissheit über die Wahrheit seiner selbst und damit psychologischen Erklärungen jeglicher Art aus; die reale Weltgeschichte kann als Bewährung des moralischen Anspruches ja ebenfalls schwerlich herangezogen werden.

Um die Begründungsproblematik noch von einer anderen Seite aufzuziehen: die von allem Gehalt gereinigte Orientierung am Ideal der Gesetzmäßigkeit des Willens, zieht das Problem der Motivation zu solchem Handeln nach sich. „Denn wie ein Gesetz für sich und unmittelbar Bestimmungsgrund des Willens sein

163 ebenda, S. 106

164 ebenda, S. 106

könne (welches doch das Wesentliche aller Moralität ist), das ist ein für die menschliche Vernunft unauflösliches Problem und mit dem einerlei: wie ein freier Wille möglich sei. Also werden wir nicht den Grund, woher das moralische Gesetz in sich eine Triebfeder abgebe, sondern was, so fern es eine solche ist, sie im Gemüte wirkt (besser zu sagen, wirken muß), a priori anzuzeigen haben.“¹⁶⁵

Kant vermag diese Schwierigkeit nur über die Einführung eines als ‚Achtung fürs Gesetz‘ bezeichneten moralischen Gefühls zu lösen. Die Einsicht in das Sittengesetz übt eine negative Wirkung auf das unmittelbare Begehrungsvermögen aus. „Folglich können wir a priori einsehen, daß das moralische Gesetz als Bestimmungsgrund des Willens dadurch, daß es allen unseren Neigungen Eintrag tut, ein Gefühl bewirken müsse, welches Schmerz genannt werden kann, und hier haben wir nun den ersten, vielleicht auch einzigen Fall, da wir aus Begriffen a priori das Verhältnis eines Erkenntnisses (hier ist es einer reinen praktischen Vernunft) zum Gefühl der Lust oder Unlust bestimmen konnten.“¹⁶⁶

Nun ist die Annahme eines solchen Gefühls natürlich höchst problematisch, unterwirft es doch die Diskursivität der praktischen Vernunft von vornherein irreduziblen Grenzen; die subjektive Geltung des Sittengesetzes bliebe der Beliebigkeit anheimgestellt. Die Replik, es würde immerhin ein notwendiger Zusammenhang zwischen einer Teilhabe an der Vernunft und der Achtung fürs Gesetz als dessen Wirkung im Gemüt bestehen, drückt sich um die Erläuterung dieses Zusammenhanges. Gefühle sind als unwillkürliche Fakten keiner Demonstration fähig.

Die teleologische Ausrichtung des Wollens weist gegenüber der wirkursächlichen Konfiguration der Gegenstände in der Zeit, und einer solchen muss die Suche nach einer Triebfeder des Handelns noch zugeordnet werden, auf eine andere Art von Wahrheit hin. Die Annahme einer möglichen Triebfeder selbst ist also, in Zusammenhang mit der Freiheit des Willens, schon unangemessen und wird erst dadurch erforderlich, dass das Sittengesetz dem Subjekt ausschließlich als Verpflichtung gegenüber gestellt sein soll. Mir selbst begegnet die Frage nach dem von mir in konkreter Situation bevorzugten Handeln aber als interessegeleitete Abwägung verschiedener Alternativen; das Erfordernis einer Triebfeder ist dem äußerlich bleibenden Blick auf diesen Entscheidungsprozess geschuldet.

165 Kant, I.: KdpV, A 128

166 ebenda, A 129

Das Rätsel, was mich letztlich zum Handeln motiviert, ist zwar ein gültiges, wie ich im Abschnitt über den Willen zu zeigen versucht habe; das umso mehr angesichts der Frage, warum ich den Spatz in der Hand zugunsten einer nach allen Regeln der Erfahrung kaum zu erwartenden Taube auf dem Dach zu opfern bereit sein soll. Die Rede von einem Gefühl der Achtung vor dem Sittengesetz trifft aber das Phänomen des moralischen Anspruches nicht; dieses Gefühl wäre nur ein weiterer ins Kalkül zu ziehender Faktor vor dem Hintergrund einer zu treffenden Entscheidung. Für das Verständnis von Moralität ist damit nicht viel gewonnen. Was Kant hier berührt, sich aber aus berechtigter Angst vor einem Abgleiten in den Eudaimonismus nicht auszusprechen getraut, ist die Frage nach einem Interesse des Individuums am moralischen Handeln, dessen Möglichkeit er vehement ausschließt. Ein solches, so mittelbar es auch sein mag, muss sich aber immerhin auffinden lassen, soll das Sittengesetz nicht als heteronomes Datum psychologischer Provenienz begegnen.

Die Problematik der Begründung von moralischen Sätzen, welche seine Wurzel unzweifelhaft im Theoretischen hat, ist ein sehr modernes Phänomen, drückt sich in der Trennung von Moral, als einem Set anerkannter Regeln des Verhaltens, und Ethik, als Versuch einer Begründung dieser Regeln, aus und konnte erst auftauchen, wo diese beiden Bereiche - Theorie und Praxis - keiner sauberen Unterscheidung mehr unterlagen, d.h. die Moral von jedem darin liegenden Interesse abgekoppelt, und der naturwissenschaftliche Anspruch zum Maß auch der Betrachtungsweise des Menschen wurde. Eine für die theoretischen Vernunft zufriedenstellende Einsicht würde Antwort darauf geben, warum sich jemand im bestimmten Fall so und so verhält; konkretisiert, warum es jemand beispielsweise wagen kann, Platon zu beschämen und - diese Frage ist durchaus auch in der Selbstreflexion gültig - wider bessere Einsicht in das moralisch Geforderte handelt. Dies gäbe - über das Aufdecken eines darin notwendigen Zusammenhanges - eventuell dann auch Mittel an die Hand, das Verhalten der Menschen zum ‚Guten‘ hin zu verändern. Damit kann und möchte Moralphilosophie schon ob des immanenten Anspruches nicht dienen.

Wenn der Wille nun als *causa finalis* begriffen wird, dann erhält ein sittliches Gebot seine Verbindlichkeit auch ausschließlich von einer Darstellung der darin innewohnenden Notwendigkeit für ein objektiv gültiges Interesse; das hat Kant,

indem er das vernünftige, sich selbst zum Zweck setzen könnende Individuum zur Voraussetzung des Imperatives genommen hat, geleistet. Darüber hinaus bleibt - und darum die Erfordernis, moralische Normen allgemeingültig zu formulieren und also zu ‚theoretisieren‘ - der *verbindende* Charakter des Imperatives natürlich an die Voraussetzung eines gelungenen Dialoges über die konkrete Gestaltung gemeinsamer Praxis gebunden; die vorgebrachten Gründe und Ziele des Handelns bedürfen einer Anerkennung durch die Teilnehmer am Gespräch, diese ist niemals durch eine theoretisch noch so einwandfreie Deduktion der Normen zu ersetzen. Ein solcher Diskurs hat natürlich, um den darin zur Sprache gebrachten moralischen Anspruch angemessen zur Entfaltung kommen zu lassen, unter bestimmten regulativen Grundsätzen stattzufinden. Dennoch bleibt das Gespräch aber letztlich einem genuin moralischen, sich dem Einzelnen als wahrheitsfähigem und selbstzweckhaftem Subjekt verdankenden Moment unterstellt, ist nicht umgekehrt erst eine „Begründung der Ethik aus allgemeinen pragmatischen Voraussetzungen von Argumentation überhaupt“¹⁶⁷, an den Anfang zu stellen, wie die Diskursethik es zu unternehmen versucht. Es wäre vor diesem Hintergrunde sogar denkbar, jegliches Verständigungsbemühen auf objektive Erkenntnis hin noch als Tätigkeit unter praktisch-moralischen Gesichtspunkten zu interpretieren, der Selbstzweckhaftigkeit des Individuums die Wahrheitsfähigkeit desselben an die Hand zu geben und den Anspruch, Erkenntnis müsse allgemein verständlich und zugänglich bleiben, als zweite Seite der selben Medaille zu begreifen. Vernünftigkeit wäre dann nicht primär ein durch starre Konstanten determinierter Zugang zur Wirklichkeit, wie es in pejorativer Absicht oftmals unterstellt wird, sondern hätte ihre Eigenheit in einem Anspruch, welcher der Teilhabe des Subjektes an der Gemeinschaft Gleicher entspringt.

167 Habermas, Jürgen: „Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm“, in: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983, S. 54

9. Kapitel

In dem nun zuletzt auf die der Arbeit ihren Titel gebenden Begriffe näher eingegangen wird

Es ist hier dann auch endlich an der Zeit, Rechenschaft über die im Titel dieser Arbeit geführten Ausdrücke der ‚Unmöglichkeit‘ und der ‚Utopie‘ abzulegen. „Utopien [...] sind, oder sollen es sein und sind es meistens, Vorstellungen von Gruppen, die die bestehende Gesellschaft unterminieren und sprengen oder eine Sprengung vorbereiten mit dem Traum von einer schöneren Welt, einer besseren Gesellschaft.“¹⁶⁸ Eine bessere Welt ist, hoffnungsvollen Gerüchten zufolge, möglich, bleibt aber eine phylogenetische Option. Für das Individuum selbst, das ich in dieser Arbeit als Referenzpunkt moralischer Überlegungen genommen habe, stand gutes Handeln nur während ganz seltener Perioden der Geschichte in einem realistisch zu erwartenden Zusammenhang mit dem darin vorgezeichneten Ideal. Ein vielfach vorgebrachter und nicht zu unterschätzender Einwand lautet nun, die dem moralischen Bewusstsein entspringende Handlungsaufforderung wäre ohne verbürgten Zusammenhang mit einem dazu in adäquatem Verhältnis stehenden Glück, für nichtig zu erachten.

„Wenn der gerechte Lohn der Glückseligkeit fehlt, wird Moralität zum Hirngespinnst. Somit zahlen wir seinen sehr hohen Preis für die Autonomie der Moralität. Indem Kant Moralität vom Wunsch nach Glückseligkeit trennt, glaubt er erstere vor dem Eudämonismus zu retten, bzw., vor dem verderblichen Einfluß des Egoismus, der die unausweichliche Konsequenz der natürlichen, d.h. sinnlichen Neigungen ist. Doch er kann Moralität nicht vom Wunsch auf eine gerechte oder verdiente Glückseligkeit trennen [...].“¹⁶⁹

Wir können nun einige Unterscheidungen treffen: die hinreichende Bedingung eines solchen Zusammenhanges wäre mit der Wirklichkeit des höchsten Gutes gegeben. Wir kommen nicht umhin, ein solches als das notwendig von der Vernunft geforderte Ziel des Weltgeschehens im Ganzen anzunehmen, denn „die Bewirkung des höchsten Guts in der Welt ist das notwendige Objekt eines durchs moralische Gesetz bestimmbaren Willens.“¹⁷⁰ So die natürlichen Umstände

168 Bloch, E.: Abschied von der Utopie?, s.o., S. 69

169 Rosen, Stanley: „Kant über Glückseligkeit“, in: Baumgarten, Hans-Ulrich /Held, Carsten [Hrsg.]: Systematische Ethik mit Kant, Freiburg/München: Alber 2001 S. 278

170 Kant, I.: KdpV, A 129

unserem Streben aber selbst unter der Voraussetzung ausnahmslos guter Vorsätze Grenzen setzen, sieht Kant sich genötigt, die Kluft vermittels der Annahme eines Vernunftglaubens zu schließen. „Die Ideen von *Gott* und *Unsterblichkeit* sind aber nicht Bedingungen des moralischen Gesetzes, sondern nur Bedingungen des notwendigen Objekts eines durch dieses Gesetz bestimmten Willens, d.i. des bloß praktischen Gebrauchs unserer reinen Vernunft; also können wir von jenen Ideen auch, ich will nicht bloß sagen, nicht die Wirklichkeit, sondern auch nicht einmal die Möglichkeit zu *erkennen* und *einzusehen* behaupten. Gleichwohl aber sind sie die Bedingungen der Anwendung des moralisch bestimmten Willens auf sein ihm a priori gegebenes Objekt (das höchste Gut). Folglich kann und muß ihre Möglichkeit in dieser praktischen Beziehung *angenommen* werden, ohne sie doch theoretisch zu erkennen und einzusehen.“¹⁷¹

Dem gegenüber steht das von der Vernunft als notwendige Bedingung diesseitigen menschlichen Glückes erkannte und unter gegebenen Umständen auch einer Verwirklichung fähige Reich der Zwecke als Maßstab konkreten moralischen Handelns. Das Individuum erfährt, aus der Einsicht in die Verwobenheit des eigenen Interesses mit dem Zustand des Gemeinwesens, auch dann noch die von diesem Ideal ausgehende Forderung, wenn alle Hoffnung auf die Möglichkeit des höchsten Gutes verschwunden ist oder der Lauf der Geschichte keine diese Idee in sich tragende Tendenz mehr zu erkennen gibt. Das Scheitern einer Verwirklichung, respektive das Fehlen eines Gottes, würde nur dann die innere Richtigkeit der praktischen Vernunft ernsthaft in Frage zu stellen vermögen, wenn deren Wesen im Anspruch der Pflicht bestünde¹⁷². So aber könnte man sagen, ist das eigentümlich Moralische eine auf endliche Subjekte beschränkte Erfahrung der Welt im Lichte dessen, wie sie, im Gegensatz zum Bestehenden, sein sollte. Insofern ist Bloch zuzustimmen wenn er meint, „das Utopische selbst ist das Charakteristikum des Menschen.“¹⁷³

Obleich sich der Begriff der ‚Utopie‘ erst dem 1516 erschienenen Roman von Thomas Morus verdankt, lassen sich Spuren utopischer Entwürfe zu allen Zeiten

171 ebenda, A 5f.

172 Sehr wohl tangiert die Möglichkeit des höchsten Gutes aber die Frage nach dem Ort der Vernunft im Weltganzen, ihren Wahrheitsbezug jenseits eines instrumentellen Gebrauchs.

173 Bloch, E.: Abschied von der Utopie?, s.o., S. 106

auffinden. Die gleichnamige literarische Gattung bildet nur eine Ausformung dessen, was ich als Wesenszug in die Vernunft selbst verlegen würde. Um den Gedanken klarer herauszuarbeiten, möchte ich zunächst kurz auf die Kritik Karl Poppers am Utopismus eingehen.

Popper differenziert grundsätzlich zwischen zwei möglichen Wegen, gesellschaftliche Konflikte zu lösen: die Gewalt und das Argument. „Ein Rationalist in meinem Sinne ist ein Mensch, der mittels Argumenten, in bestimmten Fällen vielleicht durch Kompromiß, Entscheidungen lieber herbeizuführen sucht, als durch Gewalt. Er ist ein Mensch, der einen anderen lieber zu überzeugen sucht, als ihn erfolgreich mit Gewalt, Einschüchterung und Drohung, oder auch mit überzeugender Propaganda zu überfahren.“¹⁷⁴ Sein Rationalismus zeichnet sich weiters durch die Fähigkeit zur Einsicht in die eigene Fehlbarkeit und den Willen zur Toleranz gegenüber abweichenden Meinungen aus. Davon unterscheidet Popper den Utopismus als eine „falsche Art des Rationalismus“. „Ich glaube, wir können den Utopismus als Resultat einer Erscheinungsform des Rationalismus beschreiben, und ich werde zu zeigen versuchen, daß diese Erscheinungsform des Rationalismus entschieden von der abweicht, an die ich, gemeinsam mit vielen anderen, glaube. Ich werde, mit anderen Worten, zu zeigen versuchen, daß es mindestens zwei verschiedene Formen des Rationalismus gibt, von denen meines Erachtens die eine richtig, die andere falsch ist; und ich werde zu zeigen versuchen, daß es die falsche Art von Rationalismus ist, die zum Utopismus führt.“¹⁷⁵ Gemeinsam ist diesen beiden Spielarten das Bemühen, im Handeln den jeweils besten Gebrauch von zur Verfügung stehenden Mitteln zu machen. Was den Utopismus nun vom ‚richtigen Rationalismus‘ unterscheidet, ist die Präferenz des politischen Endzieles gegenüber der Wahl der dazu notwendigen Mittel und Wege. „Gerade diese Auffassung bin ich nun geneigt, Utopismus zu nennen. Die nämlich, daß allen rationalen und uneigennütigen politischen Aktionen eine Bestimmung unserer Endziele vorausgehen muß, nicht allein der Zwischen- und Teilziele, die nur Schritte in Richtung Endziele sind und darum eher als Mittel denn als Ziele aufgefaßt werden sollten. Es ist die Auffassung, daß eine rationale politische

174 Popper, Karl: „Utopie und Gewalt“, in: Neusüss, Arnhelm [Hrsg.]: Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen, Neuwied: Luchterhand 1972, S. 314

175 ebenda, S. 317

Aktion deshalb auf einer mehr oder weniger ausführlichen Beschreibung oder einer Grundskizze unseres Idealstaates beruhen muß, und auch auf einem Plan oder einer Grundskizze des Weges, der in die entsprechende Richtung führt - in die Zielrichtung.“¹⁷⁶ So etwas kann Popper, der den Rationalismus nur als ein aller Ziele und Ideale entkleidetes Instrument zu kennen scheint, natürlich unmöglich gutheißen. „Die utopistische Haltung ist daher der vernünftigen entgegengesetzt.“¹⁷⁷ Politische Zielsetzungen sind wissenschaftlich und vermittels rationaler Methoden nicht zu argumentieren, nehmen letztlich den „Charakter religiöser Differenzen“¹⁷⁸ an. Dies zieht naturgemäß - die Logik dieses Schlusses muss leider Poppers Geheimnis bleiben - die Notwendigkeit der Eliminierung konkurrierender oder widersprüchlicher Ansichten nach sich und führt also geradewegs zurück zur Gewalt als Mittel politischer Gestaltung. „Der utopische Rationalismus ist selbstzerstörerisch. Einerlei, wie hochherzig seine Ziele sind, er bringt kein Glück, sondern einzig das bekannte Elend, zu einem Leben unter der Tyrannei verurteilt zu sein.“¹⁷⁹ Poppers Vorstellung von guter Politik erschöpft sich dagegen in der „Beseitigung konkreter Übel [...]“. Suche nicht, mit politischen Mitteln Glück zu schaffen. Vielmehr setze dich für die Beseitigung konkreter Mißstände ein, Oder, um es praktischer auszudrücken: kämpfe für die Beseitigung der Armut mit direkten Mittel.“¹⁸⁰ Das sind zweifellos löbliche ‚Ziele‘, die Popper da zum Maßstab des Handelns macht; dass solches aber zu kurz greift wird evident, wenn er die Ansicht äußert, „Glücklich zu werden, sollte unseren privaten Bemühungen überlassen bleiben.“¹⁸¹ Die reale Aussicht auf Wohlstand und die Möglichkeit, glücklich zu werden, für Alle, sind damit natürlich suspendiert. „Was wir stattdessen tun können, das ist, wie ich meine, das Leben etwas weniger furchtbar zu machen und etwas weniger ungerecht in jeder Generation.“¹⁸²

Poppers Vorbehalte gegen bestimmte Ausformungen utopischer Zielsetzung in der Politik sind einleuchtend und aufgrund historischer Erfahrungen begründet. In seiner einseitigen Konzentration auf diesen sehr vordergründigen Zusam-

176 ebenda, S. 318

177 ebenda, S. 323

178 ebenda, S. 319

179 ebenda, S. 320

180 ebenda, S. 322

181 ebenda, S. 323

182 ebenda, S. 325

menhang, wird er dem ganzen Phänomen utopischen Bewusstseins jedoch nicht gerecht; seine Verkürzung des vernünftigen Weltzuganges auf eine Zweck-Mittel-Rationalität lässt ihn für den utopischen Gehalt der Vernunft selbst blind bleiben. Alle partikulären und konkret-gegenwärtigen Ziele politischen Handelns müssen entweder willkürlich und dem ausschließlichen Interesse herrschender Gruppen vorbehalten bleiben - was das Konfliktpotential der Gesellschaft natürlich nicht entschärfen würde -, oder selbst einer vernünftigen Begründung und der Anerkennung durch alle Mitglieder der Gesellschaft fähig sein. So Zweiteres der Fall, darf darin aber die Aussicht auf ein im Diesseits erreichbares Glück für *jedermann* nicht prinzipiell aufgegeben werden, ein solches Eingeständnis würde zum einen die Legitimität der Politik gegenüber den weniger privilegierten Bürgern in Frage stellen, zum anderen das Leiden in der Welt akzeptieren und für unveränderlich nehmen - was sich allerdings leichter tun lässt, wenn es einem selbst noch ganz gut geht. Möchte man das nicht, muss die Forderung nach einer idealen Einrichtung des Gemeinwesens - und nichts anderes entwirft das utopische Bewusstsein - unaufkündbarer Horizont auch noch der von Popper geforderten Bemühungen bleiben, zeichnen sich die Konturen der Forderung gleichen Glückes für alle doch auch in jeder noch so kleinen Verbesserungen ab. „Utopien öffnen die Augen für das, was wir wollen, und was wir auf keinen Fall wollen können. Utopien machen darauf aufmerksam, daß wir verantwortlich sind für unsere Antizipationen des Glücks und das damit verbundene Unglück.“¹⁸³ Es ist fraglich, ob in einer Suspendierung dieses Anspruches die Gegenwart nicht ebenso einer - zumal ja nicht einmal mehr als prinzipiell besser antizipierten - Zukunft zum Opfer gebracht wäre. „Wer vor dem Leiden und dem Tod, soweit sie durch menschliche Einrichtungen bedingt sind, Geduld fordert, muß bedenken, daß die allgemeine Geduld, die gegenüber dem geschichtlichen Gang besteht, ein wesentlicher Grund für die Notwendigkeit zu warten ist.“¹⁸⁴

Ich habe hier, das zu erwähnen darf nicht unterbleiben, moralische und politische Erwägungen vermischt; das ist insofern legitim, als Popper in seiner

183 Pieper, Annemarie: „Utopische Glücksentwürfe“, in: Schummer, Joachim [Hrsg.]: Glück und Ethik, Würzburg: Königshausen & Neumann 1998, S. 69-81

184 Horkheimer, Max: „Die Utopie“, in: Neusüss, Arnhelm [Hrsg.]: Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen, Neuwied: Luchterhand 1972, S. 191

Ablehnung der Gewalt das selbe Maß anlegt und es ist auch nicht zu sehen, welcher Provenienz außer der Moral ein verbindlich argumentierbares Kriterium guten politischen Handelns sonst sein könnte. Auf das Problem der Transformation defizienter Gemeinwesen werde ich später noch zurückkommen. Vorerst sei noch ein wenig beim utopischen Bewusstsein verweilt.

Wenn ich oben schon darauf hingewiesen habe, dass ein Bewusstsein von Freiheit nur vor dem Hintergrund einer solchen ermöglichenden Erfahrung zu gedeihen vermag, dann gilt dies natürlich umso mehr für das moralische Bewusstsein (auch im Politischen). Eine bessere Welt als Option steht dem Individuum nicht vermittelt einer angeborenen Idee offen, urwüchsig ist höchstens das Unbehagen an einer im Leiden erfahrenen bestehenden, sondern es bedarf konkreter Entwürfe, sei es in der Kunst, sei es in der Philosophie, diese als reale Handlungs- und Gestaltungsmöglichkeit zu eröffnen. „Jene literarische Gattung, die mit dem Namen Utopie bezeichnet wird, hat es mit Entwürfen zu tun, die dem Glück einen empirischen Ort zu geben versuchen, indem sie die Vorstellungen vom Glück in einem politischsozialen Gebilde umsetzen, in welchem der Glücksanspruch nach Maßgabe ethischer Rahmenbedingungen eine Konkretisierung erfährt. Konstrukteur von Utopien ist somit die praktische Vernunft, die sich der künstlerischtechnischen Phantasie bedient, um in Form eines Gedankenexperiments eine Handlungsgemeinschaft gleichsam am Reißbrett vorzustellen, deren Mitglieder so miteinander kooperieren, daß das von ihnen allen begehrte Ziel – das Glück – seine Flüchtigkeit verliert und in einen Dauerzustand übergeführt wird.“¹⁸⁵

In diesem Sinne ist auch vielfach von einer ‚utopischen Methode‘ gesprochen worden. „Es ist festzuhalten, daß die utopische Methode Möglichkeiten losgelöst von der sozialen Wirklichkeit - d.h. ohne Rücksicht, nur mit Bezug auf sie - erkundet. [...] Das utopische Modell übergreift also letzten Endes alle Faktizität, ohne jedoch auf die Basis der Faktizität zu verzichten: die Fakten dienen als das Material, von dem aus gedacht wird.“¹⁸⁶ Damit kommt der konkreten Utopie letztlich eine zweifache Rolle zu: „sie ist die Kritik dessen, was ist, und die

185 Pieper, Annemarie: s.o.

186 Krysmanski, Hans-Jürgen: Die utopische Methode, Dortmunder Schriften zur Sozialforschung, Band 21, Köln: Westdeutscher Verlag 1963, S. 135

Darstellung dessen, was sein soll.“¹⁸⁷

Ernst Bloch scheint mir im Übrigen einer der wenigen, wenn nicht gar der einzige zu sein, der die Verortung des Moralischen im Traum von einer besseren Welt - auch bei Kant - gesehen, zugleich aber auch problematisiert hat. Führen wir uns den zentralen Satz in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* noch einmal vor Augen: „Moralität besteht also in der Beziehung aller Handlung auf die Gesetzgebung, dadurch allein ein Reich der Zwecke möglich ist.“¹⁸⁸ Ich habe bis hierher stillschweigend unter der Voraussetzung argumentiert, dass der kategorische Imperativ ein Verhalten gebietet, wie es die Gesetzmäßigkeit eines vorgestellten Reichs der Zwecke fordert. Die Formulierung bei Kant ist aber doppeldeutiger. Naheliegend ist diejenige Interpretation, welche im guten Handeln eine Antizipation der besseren Welt, eine Art von ungetrübten Vorschein erkennen möchte. Dies wird von Bloch zurückgewiesen: „Die Verwirklichung des kategorischen Imperativs setzt voraus, daß es eine klassenlose Gesellschaft gibt, in der statt der Antithese, statt der Konkurrenz und statt des Unterschiedes von Herr und Knecht volle Solidarität herrscht, also die Vorgeschichte überwunden ist. Dafür ist der kategorische Imperativ eine Prognose, eine Forderung, ein Signal, eine großartige, moralische Formulierung, die an Ort und Stelle ein Unsinn ist; er kann nicht erfüllt werden.“¹⁸⁹ Unter antagonistischen Verhältnissen ist der Einzelne nicht in der Lage, den moralischen Forderungen einwandfrei nachzukommen. Ein Wille, der sich an einer bloß antizipierten Gesetzmäßigkeit orientiert, muss unter bestehenden Umständen anders zur Erscheinung kommen, als er sich selbst zu verstehen meint, die seiende Welt bietet schließlich andere Strukturen als es die Geforderte täte. Ich würde immerhin zu bedenken geben, dass die Analogie mit der Natur, welche ich der Bestimmung des Imperatives bisher (zurecht) zugrunde gelegt habe, in dieser Hinsicht vielleicht ihre Grenze hat, wahrgenommene Gesetzmäßigkeiten am durch Zwecke definierten Willen, im Unterschied zur Naturkausalität, einen intrinsischen Gehalt haben, der, wie ich ja zu zeigen versucht habe, eine gewisse Selbstständigkeit gegenüber äußeren Faktoren - der Natur beispielsweise - besitzt, ein guter Wille daher auch unter bestehenden Verhältnissen ungetrückt funkeln könnte. Zum

187 Horkheimer, Max: „Die Utopie“, s.o., S. 186

188 Kant, I.: GzMdS, BA 75

189 Bloch, E.: Abschied von der Utopie?, s.o., S. 96

einen aber bleibt mein Wille, trotz aller Betonung der darin maßgebenden Intention, an ein Erscheinen im Rahmen einer physisch vollzogenen Handlung gebunden, erfährt durch die nicht in meiner Verfügung stehende Handlungssituation also eine Bestimmung, der ich mich nicht zu entziehen vermag; es lassen sich und Bertolt Brecht hat dies in *Der gute Mensch von Sezuan* exemplarisch durchexerziert, Situationen konstruieren, welche mich nötigen, die Verpflichtung die ich jedem Individuum als Selbstzweck gegenüber besitze, zumindest in eine Richtung hin zu verletzen d.h. die vom Sittengesetz geforderte Gesetzmäßigkeit kann darin also keine objektive und intersubjektiv vermittelbare mehr sein, da die Weise, wie mein Handeln der betroffenen Person erscheinen muss, sich grundlegend von derjenigen aller Anderen unterscheidet. Die Ebenmäßigkeit der Relationen, auch in der Kommunizierbarkeit der Handlungsgründe, bildet aber die notwendige Voraussetzung eines Reichs der Zwecke.

Bloch erkennt den kategorischen Imperativ als antizipierte Form des Handelns unter idealen Umständen. „Das wollen und können wir als Sozialisten der Menschheit halten, daß der kategorische Imperativ eine schlichte Beschreibung nicht des geforderten Handelns ist, sondern des Handelns, das endlich möglich geworden ist in einer Gesellschaft, in der man kein Gauner oder Lump sein muß, um am Leben zu bleiben.“¹⁹⁰ Wenn das Individuum mit der Erfüllung des Sittengesetzes aber überfordert ist, wirft dies die Frage nach dem Maßstab richtigen Handelns in einer unvollkommenen Gegenwart, respektive dem einer sittlich einwandfreien Transformation der bestehenden Verhältnisse zu Besseren hin auf. Eine andere mögliche Interpretation des oben zitierten Satzes würde die Betonung auf die *Möglichkeit* des Reiches der Zwecke legen und bezöge die Moralität einer Handlung auf deren Intention, ein solches Reich in seiner Verwirklichung zu befördern. Um den Unterschied noch klarer hervorzuheben: die gängige, und im Zusammenhang der praktischen Schriften Kants eigentlich einzig gangbare Lesart, sieht in der moralischen Handlung als weltkonstitutivem Element schon den Zweck eben dieser gesetzt, in der Handlung das dem Einzelnen mögliche in vollem Umfange verwirklicht (natürlich noch nicht das Reich der Zwecke in seiner Gesamtheit, ein solches würde den Charakter der Tat aber nicht verändern, sondern im Hier und Jetzt wäre es schon, wenn auch bloß

190 Bloch, E.: Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie: 1950-1956, s.o., S. 131

als makelloser Splitter im Unvollkommenen, präsent), während nach der zweiten Lesart die moralische Handlung doch noch ihr Ziel in der Ferne hätte, die Tat selbst dabei nur vorläufigen Charakter trüge.

Das Herz moralischen Denkens bildet aber eine den einzelnen Menschen als Selbstzweck konstituierende Gesetzlichkeit und es ist klar, dass eine solche, in Analogie zur Natur genommen, nur ahistorisch zu sein vermag, ein Gesetz der Geschichte das Individuum im Gestern, Heute und wohl auch noch einige Zeit im Morgen nicht als Selbstzweck sondern nur als Zwischenschritt dorthin nehmen müsste. Ein solche Instrumentalisierung zugunsten zukünftiger Interessen widerspricht wiederum dem Ursprung der Moralität in der vernünftigen Aneignung der eigenen Stellung in der je gegenwärtigen Welt und dem damit verbundenen Interesse an einem gelungenen Leben.

Wenn wir jetzt einmal aussparen, dass Kant das Problem der Unmöglichkeit moralischen Handelns unter misslichen Umständen so sicher nicht gesehen hat, dann hat liegt die Ursache für dieses Dilemma wohl darin, dass dem Sittengesetz eine merkwürdige Ambivalenz anhaftet. Zum einen, und das dürfte mittlerweile wohl ausreichend klar geworden sein, orientieren sich moralisches Handeln und der entsprechende Wille darin, natürlich sehr wohl an der konkreten Welt, suchen gute Verhältnisse zu zeitigen; zum anderen aber hat Kant die von mir gemachte Trennung zwischen dem höchstem Gut, als vollständiger Entsprechung von Tugend und Glückseligkeit, und einem Reich der Zwecke als diesseitiger Utopie eines objektiv in der Welt waltenden Sittengesetzes, so nicht vollzogen, der Vorstellung eines Reichs der Zwecke überhaupt keine methodische Bedeutung beigemessen. Objekt der Moralität ist das höchste Gut, dadurch bleibt gegenwärtiges Handeln, das von Kant niemals ausdrücklich mit einem elaborierten und verwirklichbaren Ideal verknüpft wurde, von vornherein entwertet bzw. die zeitliche Dimension, die ein zu verwirklichendes geschichtliches Ziel hereinbringen würde, übergangen. Die Staatsbürger sind dann auch folgerichtig von der Pflicht zu einer Transformation der politischen Verhältnisse ausgenommen, solche finden gegebenenfalls, einen wohlmeinenden Herrscher vorausgesetzt, „nicht durch den Gang der Dinge von unten hinauf, sondern den von oben herab“¹⁹¹ statt. „Ein Staatsproduct, wie man es hier denkt, als dereinst, so spät es auch

191 Kant, I.: Der Streit der Fakultäten, A 158

sei, vollendet zu hoffen, ist ein süßer Traum; aber sich ihm immer zu nähern, nicht allein denkbar, sondern, so weit es mit dem moralischen Gesetze zusammen bestehen kann, Pflicht, nicht der Staatsbürger, sondern des Staatsoberhauptes.“¹⁹² Diese Sichtweise muss in Zeiten, in denen die Einrichtungen staatlicher und ökonomischer Zusammenhänge nicht nur der Willkür Einzelner weitestgehend entzogen sind, sondern darüber hinaus auch eine das Reich der Zwecke als Ziel konkreten Strebens unterminierende Eigendynamik entwickelt haben, unbefriedigend bleiben.

Kant hat in seiner Explikation von Moralität „nur solche Normen ins Auge gefasst, die im intersubjektiven Leben zwischen gleichzeitig lebenden und in räumlicher Nähe sich befindenden Erwachsenen eine Rolle spielen [...]“¹⁹³ Dies kann ihm als Angehörigen einer Epoche, welche erst zögerlich begann, ein geschichtsphilosophisches Bewusstsein zu entwickeln, nur schwerlich zum Vorwurf gemacht werden. Die Äußerungen zum Thema geschichtsimmanenten Fortschritts sind deshalb auch nur spärlich und wenig konkret, bisweilen sogar haarsträubend. Diese vermeintliche Schwäche, keine Regel für zukunftsorientiertes Handeln unter antagonistischen Verhältnissen angegeben zu haben, lässt sich aber durchaus auch als Stärke der Kantischen Ethik begreifen, bleibt der Maßstab des Zu-Sollenden darin doch kompromisslos gewahrt, die bestehenden Verhältnisse gerade ob der Unmöglichkeit, in ihnen gut zu handeln, verurteilt. Indem Kant am Individuum als Selbstzweck festhält, widersetzt er sich der Tendenz von Utopie, für Blaupause und Telos geschichtlich-politischer Gesetzmäßigkeiten genommen, totalitär zu werden und als Apologie für aus vermeintlich historischen Notwendigkeiten erwachsene Missetaten zu fungieren. Zudem ist das Individuum gerade eben nicht vom Anspruch der praktischen Vernunft suspendiert - das zu erstrebende Ideal leuchtet von der Dunkelheit unbetroffen weiter - sondern mit der Tatsache konfrontiert, dass die Selbstgenügsamkeit sittlicher Haltung alleine nicht zureicht, gerade dessen Unzulänglichkeit zu einer Transformation der Verhältnisse, unter denen diese stattzufinden hat, aufruft.

192 ebenda, A 159

193 Tugendhat, E.: s.o., S. 12

10. Kapitel

Darin das Resümee dieser Arbeit enthalten ist

Diese Arbeit nahm ihren Ausgang bei der vorphilosophischen Frage nach dem Guten, präzierte sich, ein vages Wissen darum, welches das richtige Handeln ist, vorausgesetzt, zum Bedürfnis eines in einem Gespräch verbindlich darstellbaren Grundes für diese Vorstellung vom Guten und es gilt jetzt, nach durchmessener Arbeit, die Karten auf den Tisch zu legen. Ich meine gezeigt zu haben, welcher Provenienz konkrete moralische Forderungen an das Handeln sind, worin das eventuelle Interesse des Einzelnen besteht, diesen Forderungen auch gerecht zu werden und welches die realistischen Aussichten sind, die einem solchen Handeln entspringen. Damit wäre hoffentlich der Verdacht, die Erfahrung eines Sollens könnte gänzlich vernunft-heteronomen Ursprungs sein, entkräftet. Mir scheint weiters die Basis für ein diskursiv vermittelbares Wissen gelegt, darin sich der Einzelne seiner (guten) Sache sicher sein darf und welches sich auch im Gespräch mit vorderhand anders Gesinnten gegen den Sirenengesang des Relativismus behaupten kann, vielmehr sogar die Hoffnung nährt, der tatsächlich vollzogene Prozess einer Verständigung könnte irgendwann vielleicht doch einmal diejenige Harmonie unter den Menschen zeitigen, die dem Gedanken eines solchen Gespräches schon zugrunde liegt.

Um die Erwähnung einer Frage vermochte ich mich bis hierher allerdings erfolgreich zu drücken und auch, wenn diese Arbeit nunmehr bloß noch wenige Seiten von ihrem Ende entfernt ist, ich mich also bequem durch die Hintertür hinausstellen könnte, sei der Vollständigkeit halber doch der große Gottseibeius der Moralphilosophie hier zur Konfrontation aufgestellt: ein im moralischen Handeln antizipiertes Reich der Zwecke trägt das Signum der Utopie; wengleich es freilich als reale Möglichkeit im Raum steht, kann der Einzelne im Hier und Jetzt, angesichts des tatsächlichen Weltverlaufes, trotzdem nicht wirklich erwarten, einer solcherart wohlgestalteten Gemeinschaft jemals angehören zu dürfen. Die schon in der Einleitung gestellte Frage, warum ich denn nun moralisch handeln soll, wenn das Sittengesetz ohne Sanktionierung bleibt, ein Schuft in dieser Welt oftmals die größere Aussicht auf Wohlbefinden hat, hingegen der Komfort eines guten Gewissen recht kümmerlich wirkt, wenn die Ein-

richtung des Gewissens selbst bisweilen als Hemmschuh empfunden werden kann, ist nach wie vor gültig und unbeantwortet. Ich habe mich mit dem moralischen Bewusstsein auseinandergesetzt und muss jetzt eingestehen, dass mir die Vorhandenheit eines solchen - als Nötigendes erfahren! -, im Verlauf der Arbeit hab ich das ja schon angedeutet, noch immer ein Rätsel ist. Ich würde zwar zugestehen, dass, insofern wir in einer Gemeinschaft leben, das Wohl des Einzelnen also vom Verhalten Anderer abhängig gemacht ist, jeder ein solches haben *soll*, aber zum einen kann solches selbst nur vor dem Hintergrund eines vorhandenen Moralbewusstseins behauptet werden, zum anderen lässt es sich jemandem, sogar wenn er die Richtigkeit der moralischen Gedankengänge zuzugeben bereit wäre, nicht andemonstrieren, diesen Prinzipien im Handeln auch tatsächlich Beachtung zu schenken und wir sehen oft genug Anzeichen von Verhalten, das nicht einmal rudimentäre Spuren moralischer Erwägungen erkennen lässt. Warum also gut handeln wenn es möglich ist, Vorteil aus bösem zu ziehen, ohne Konsequenzen fürchten zu müssen? Und stellt es einen Einwand gegen eine Moraltheorie dar, wenn sie zwar plausible Gründe für gutes Handeln anzugeben vermag, die Einsicht in diese aber nicht notwendig auch ein solches nach sich zieht - oder bleibt sie darin nur unverstanden?

Jeder moralphilosophischen Schrift haftet das Unbefriedigende an, etwas fordern zu müssen, das (noch) nicht vorhanden ist und das hervorzubringen sie kein notwendiges Mittel anzugeben vermag. Damit ist aber der Einzelne mit der Verantwortung betraut, die Welt nicht gemäß der Autorität eines vorhandenen Gesetzes zu gestalten, sondern dieses Gesetz im eignen Handeln selbst wirklich werden zu lassen. Wenn der Wille als *causa finalis* begriffen wird, dann hat ein für gut erkannter Zweck als solcher, in unserem Fall sogar ein ganzes Reich derer, seine Wahrheit auch nur in der tatsächlich vollzogenen Handlung, ein Gutes nur als Richtschnur tätigen Strebens. „Wenn sie, als reine Vernunft, wirklich praktisch ist, so beweist sie ihre und ihrer Begriffe Realität durch die Tat, und alles Vernünfteln wider die Möglichkeit, es zu sein, ist vergeblich.“¹⁹⁴ Dass wir handeln müssen und als körperliche Wesen durch unsere Anwesenheit in einer gemeinsamen Welt auch je schon handeln, dadurch der Rechtfertigung vor Anderen unterworfen sind, mag die Entscheidung ein wenig erleichtern. Wir

194 Kant, I.: KdpV, A 3

kommen, ohne diese Verantwortung mit dem Verweis auf Vorhandenheiten delegieren zu könnten, nicht umhin, uns für die Vorstellung einer konkreten, durch uns wirklich werdenden Welt - und damit auch einem Verständnis von uns selbst - zu deklarieren. „Tue das, wodurch du würdig wirst, glücklich zu sein“¹⁹⁵ lautet eine frühe Fassung des kategorischen Imperatives. Wenn die Idee der Möglichkeit einer fundamental besseren Gestaltung der Welt nicht am Leben gehalten wird, bleibt der Leidende qua seines Leidens gerichtet. Jedes mit Wissen unterlassene gute Handeln schlägt sich auf die Seite seines Gegenteils, verringert meine Aussicht, vielleicht doch einmal unter Bedingungen leben zu dürfen, welche dem Bild, das ich von mir selbst haben muss, korrespondieren, mein Glück nicht dem reinen Zufall anheim gestellt sehen. Es ist das ein ganz konkretes, in den Grenzen des Erreichbaren liegendes Ziel und auch, wenn das Wirken eines Einzelnen keinen augenfälligen Unterschied zu machen scheint, ist es doch ein Anfang, der nicht unterbleiben darf. Damit ist dann am Ende dieser Arbeit hoffentlich auch ein wenig von der heißen Luft entwichen. Die übermäßige Lektüre - zumal moderner - moralphilosophischer Schriften kann leicht zu dem Eindruck verführen, (gutes) Handeln würde ausschließlich vor dem bewusstgemachten Hintergrund globaler und geschichtlicher Wirkungszusammenhänge oder im Schaudern ob des metaphysischen ‚laissez-faire‘ eines säkularen Zeitalters stattfinden. Dabei genügt es schon, nur ab und an die Augen aufzumachen um zu sehen, dass es zumeist ganz konkrete zwischenmenschliche Beziehungen sind, die einer Gestaltung im Zeichen moralischer Ansprüche harren, dass die meisten Begegnungen von widrigen Institutionen eben untangiert bleiben und durchaus einer darin unverkürzt zu Tage tretenden Achtung für den Anderen fähig sind. Das setzt natürlich die ‚größeren‘ Probleme in ihrer Gültigkeit nicht außer Kraft, rückt sie nur ein wenig in Perspektive. Moralphilosophie vermag bei all dem, und es ist dies zugleich die Kantsche Position, einer - heute allgegenwärtigen - Erosion der Begriffsinhalte vorzubeugen indem sie - was in dieser Arbeit versucht worden ist - das darin enthaltene (utopische) Potential unbeirrt zur Darstellung bringt, dadurch letztlich der Verständigung, die als notwendige Voraussetzung einem harmonischen Zusammenleben zugrunde liegt, Rahmen gibt und Vorschub leistet und insofern als Tun selbst praktisch wird.

195 Kant, I.: KdrV, A 808 / B 836

Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W.: Probleme der Moralphilosophie, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997
- Adorno, Theodor W./Horkheimer, Max: Dialektik der Aufklärung, Gesammelte Schriften, Band 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997
- Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik, Gesammelte Schriften, Band 6, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997
- Aristoteles: Philosophische Schriften (in 6 Bänden), Lizenzausgabe der WBG, Hamburg: Meiner 1995
- Bakunin, Michail: Gott und der Staat, Grafenau/Württemberg: Trotzdem Verlag, 1995
- Baumgarten, Hans-Ulrich /Held, Carsten [Hrsg.]: Systematische Ethik mit Kant, Freiburg/München: Alber 2001
- Beck, Lewis White: Kants „Kritik der praktischen Vernunft“. Ein Kommentar, München: Wilhelm Fink 1995, UTB für Wissenschaft: 1833
- Bloch, Ernst: Abschied von der Utopie?, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1980
- Bloch, Ernst: Das Prinzip Hoffnung, Erster Band, Berlin: Aufbau-Verlag 1954
- Bloch, Ernst: Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie: 1950-1956, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985
- Blumenberg, Hans: „Ist eine philosophische Ethik gegenwärtig möglich?“, in: Studium Generale, Jahrgang 6, Heft 3, März 1953, S. 174-184
- Fichte, Johann Gottlieb: Die Bestimmung des Menschen, Hamburg: Meiner 2000, Philosophische Bibliothek Band 521,
- Fichte, Johann Gottlieb: Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre, Hamburg: Meiner 1995, Philosophische Bibliothek Band 485
- Gadamer, Hans-Georg: „Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik (1963)“, in: Gesammelte Werke Band 4, Tübingen: J.C.B. Mohr 1987
- Gloy, Karen: Vernunft und das Andere der Vernunft, Freiburg(Breisgau)/München: Alber 2001
- Gulyga, Arsenij: Immanuel Kant. Eine Biographie, Frankfurt am Main: Insel 1981

- Habermas, Jürgen: „Das utopische Gefälle. Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte“, in: Blätter für deutsche und internationale Politik 8/2010
- Habermas, Jürgen: „Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm“, in: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983
- Habermas, Jürgen: „Freiheit und Determinismus“, in: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2005
- Habermas, Jürgen: „Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?“, in: Zwei Reden, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes, Hauptwerke (in 6 Bänden) Band 2, Lizenzausgabe der WBG, Hamburg: Meiner 1999
- Heidegger, Martin: Holzwege, Gesamtausgabe Band 5, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1977
- Heidegger, Martin: Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus, Bern: Francke Verlag 1975
- Henrich, Dieter: „Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft“, in: Henrich, Dieter [Hrsg.]: Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag, Tübingen: Mohr 1960
- Himmelman, Beatrix: „Brauchen wir Kants Idee vom höchsten Gut?“, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 53, Berlin 2005, S. 541-550
- Hobbes, Thomas: Leviathan, Stuttgart: Reclam 1970, Universal-Bibliothek Nr. 8348
- Hobbes, Thomas: Vom Menschen. Vom Bürger, Hamburg: Meiner 1994, Philosophische Bibliothek Band 158
- Horkheimer, Max: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt am Main: Fischer 2007
- Horkheimer, Max: „Die Utopie“, in: Neusüss, Arnhelm [Hrsg.]: Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen, Neuwied: Luchterhand 1972
- Kant, Immanuel: Werke in sechs Bänden, Darmstadt: WBG 1957
- Kant, Immanuel: Gesammelte Schriften, Nachdr. d. Ausg. Berlin: Reimer 1911
- Kather, Regine: Person. Die Begründung menschlicher Identität, Darmstadt: WBG 2007

- Kropotkin, Peter: Der Anarchismus. Ursprung, Ideal und Philosophie, Wien/ Grafenau-Döffingen: Monte-Verita 1993
- Krysmanski, Hans-Jürgen: Die utopische Methode, Dortmunder Schriften zur Sozialforschung, Band 21, Köln: Westdeutscher Verlag 1963
- Lévinas, Emmanuel: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg/München: Karl Alber 1999
- Löwith, Karl: Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts. Frankfurt am Main: Meiner 1995, Philosophische Bibliothek Band 480
- Lütterfelds, Wilhelm: „Sind Universalität und Kontingenz der Moral miteinander verträglich? - Ein begriffliches Modell“, in: Lütterfelds, Wilhelm/Mohrs, Thomas [Hrsg.], Eine Welt - Eine Moral?, Darmstadt: WBG 1997
- MacIntyre, Alasdair: Der Verlust der Tugend - Zur moralischen Krise der Gegenwart, Frankfurt/New York: Suhrkamp 1995
- Marcuse, Herbert: Kultur und Gesellschaft I., Frankfurt am Main: Suhrkamp 1965
- Marcuse, Herbert: Kultur und Gesellschaft II., Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970
- Nietzsche, Friedrich: Kritische Studienausgabe, München: dtv 1999
- Nussbaum, Martha C.: „Kant und stoisches Weltbürgertum“, in: Matthias Lutz-Bachmann/ James Bohman [Hrsg.]: Frieden durch Recht. Kants Friedensidee und das Problem einer neuen Weltordnung, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996
- Pieper, Annemarie: „Utopische Glücksentwürfe“, in: Schummer, Joachim [Hrsg.]: Glück und Ethik, Würzburg: Königshausen & Neumann 1998, S. 69-81
- Pleines, Jürgen-Eckardt: Eudaimonia zwischen Kant und Aristoteles: Glückseligkeit als höchstes Gut menschlichen Handelns, Würzburg: Königshaus + Neumann 1984
- Popper, Karl: „Utopie und Gewalt“, in: Neusüss, Arnhelm [Hrsg.]: Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen, Neuwied: Luchterhand 1972
- Rawls, John: Geschichte der Moralphilosophie. Hume-Leibniz-Kant-Hegel, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002
- Samjatin, Jewgeni: Wir, Köln: Kiepenheuer & Witsch 1984

- Sartre, Jean-Paul: Ist der Existentialismus ein Humanismus? Drei Essays, Frankfurt: Ullstein 1960
- Sartre, Jean-Paul: Kritik der Dialektischen Vernunft, Reinbek bei Hamburg: Rohwolt 1967
- Scheler, Max: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Bern: A.Francke 1954
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, Stuttgart: Reclam 1964
- Singer, Wolf: „Verschaltungen legen uns fest: Wir sollten aufhören, von Freiheit zu sprechen“, in: Geyer, Christian [Hrsg.]: Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004
- Spaemann, Robert: Zur Kritik der politischen Utopie. Zehn Kapitel politischer Philosophie, Stuttgart: Klett 1977
- Freud, Sigmund: Studienausgabe, Frankfurt am Main: Fischer 1969ff
- Tugendhat, Ernst: Vorlesungen über Ethik, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993
- Zudeick, Peter: Die Welt als Wirklichkeit und Möglichkeit. Die Rechtfertigungsproblematik der Utopie in der Philosophie Ernst Blochs, Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik, Band 148, Bonn: Bouvier 1980

Abriss

Die vorliegende Arbeit versucht, das Phänomen sittlicher Forderungen von der Vorstellung einer besseren Welt her zu verstehen. Den Ausgang bildet dafür die Anamnese moralischer Alltagsprobleme, aus der einige zentrale Begriffe herausgenommen und einer gesonderten Erörterung unterzogen werden. Nach einer kurzen Standortbestimmung gegenwärtiger moralphilosophischer Fragestellung, widmet sich die Arbeit in ihrem Hauptteil dann der praktischen Philosophie Immanuel Kants. Ein Blick auf die gängigen Kritikpunkte an dieser steckt den Weg des weiteren Gedankenganges ab: erforderlich ist zuallererst eine adäquate Bestimmung dessen, was bei Kant unter einem ‚Willen‘ zu verstehen ist. Diesen Begriff einer Klärung unterzogen und dabei das Freiheitsproblem berührt habend, erweist sich in der Folge das Sittengesetz als die der Natur analoge Struktur einer moralischen Welt - ein ‚Reich der Zwecke‘ als utopischer Vorstellung des verwirklichten Selbstzweckanspruches der Individuen. Die Form des kategorische Imperativs nimmt das Sittengesetz dabei für das autonome, noch der Entscheidung harrende Subjekt an. Das zentrale Phänomen moralischen Bewusstseins ist aber nicht mehr, wie für Kant, die Pflicht, sondern das Wissen um die Unzulänglichkeit der bestehenden im Angesicht der Hoffnung auf eine bessere Welt. Zusammen mit dem modifizierten Willensbegriff wirft diese Sichtweise zugleich neues Licht auf das Problem der Deduktion des Sittengesetzes, das dadurch natürlich nicht gelöst, zumindest aber einer Richtungsänderung unterzogen ist. Abschließend wird dann noch auf einige sich daraus in Bezug auf konkretes Handeln im Hier und Jetzt ergebenden Probleme eingegangen.

Lebenslauf

25. August 1977	Geburt in Wien
1983-1987	VS 15. Reichsapfelgasse
1987-1993	BRG 10. Ettenreichgasse
1993-1996	GRG 4. Wiedner Gymnasium
1996	Matura am Wiedner Gymnasium
1996-1997	Zivildienst bei der Lebenshilfe Wien
1997-2003	Philosophie & Politikwissenschaft
2003-2011	Diplomstudium Philosophie