

Stephan Grätzel

System der Ethik

**Existenzielle Fragestellungen
der Praktischen Philosophie**

**Grundlagen
der Praktischen Philosophie
Band I**

Philosophische Reihe

Grundlagen der Praktischen Philosophie

herausgegeben von
Astrid Schollenberger, Bastian Zimmermann
und Joachim Heil

Über den Autor:

Stephan Grätzel,

Universitätsprofessor für Philosophie,
Leiter des Arbeitsbereiches Praktische Philosophie
am Philosophischen Seminar
der Johannes Gutenberg-Universität Mainz
E-Mail: graelzel@uni-mainz.de

Monographien (Auswahl)

Die Vollendung des Denkens

Vorlesungen zu „Philosophie und Mystik“

London 2005

Die Wahrheit der Fiktion

Vorlesungen zur Hermeneutik

London 2005

Die Masken des Dionysos

Vorlesungen zu „Philosophie und Mythologie“

London 2005

Dasein ohne Schuld

Dimensionen menschlicher Schuld aus philosophischer Perspektive

Göttingen 2004.

Kunst ohne Ende

Vorlesungen zu einer „Philosophie der Kunst“

London 2004

Über die Grenzen des Lebens

Vorlesungen zur Philosophischen Anthropologie

London 2004

Der Ernst des Spieles

Vorlesungen zu einer „Philosophie des Spiels“

London 2004

Stephan Grätzel

**Grundlagen
der Praktischen Philosophie
Band I**

System der Ethik

**Existenzielle Fragestellungen
der Praktischen Philosophie**

=====

**Turnshare Ltd.
London**

published by

Turnshare Ltd.
27, Old Gloucester Street
London WC1N 3XX

E-mail: publisher@turnshare.com
homepage:
<http://www.turnshare.com>

Copyright © 2006 by Turnshare Ltd.
All rights reserved

Made and printed by
Turnshare Ltd., London

Der von EBEAFI, UN und Life
prämierte Umschlagkarton besteht aus
Recyclingpapier und Meeresalgen.

ISBN 10: 1-903343-32-1
ISBN 13: 978-1-903343-32-6

Philosophische Reihe
Herausgegeben von
Joachim Heil

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	VII
Einleitung	1
I. <i>Verortung eines Systems der Ethik und Strukturierung seiner Elemente</i>	17
1. Die Würde als Ausgangspunkt einer Strukturierung	17
2. Verbindlichkeiten der Handlung	26
3. Etymologische Annäherung	29
4. Begriffsgeschichte	32
5. Tugendhaftes Handeln als Differenzierung ethischer Güter	33
6. Tugend als Fertigkeit	36
7. Ziel der Handlung	37
8. Leben als Werk	42
9. Grundlegung der Ethik als Lehre einer Metaphysik der Sitten	46
10. Grundbegriffe der Ethik	51
11. Die Würde des Menschen als Ideal	54
12. Grundlegung zu einem ethischen Gewissen	57
II. <i>Entwicklung des Systems der Ethik</i>	65
1. Immanuel Kant	65
1.1. Fragen der Vernunft in der (Selbst-) Kritik der Vernunft	65
1.2. Glückseligkeit	67
1.3. Sittlichkeit	73
1.4. Primat der praktischen Vernunft	75
1.5. Postulate der reinen praktischen Vernunft	80
1.6. Praktische Vernunft	83
Exkurs: John Stuart Mill	85
Rückblick – Ausblick: Optionen des Selbstverhaltens	93
2. Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling	95
2.1. Das Wesen der menschlichen Freiheit	95
2.2. Das Böse: Missbrauch der Freiheit	101

3.	Sören Kierkegaard	105
3.1.	Krankheit zum Tode	105
3.1.	Der Begriff Angst	113
	Rückblick – Ausblick: Gegen eine Ideologie der Machbarkeit	119
4.	Martin Heidegger	121
4.1.	Selbstverhältnis als Seinsbezug	121
4.2.	Heideggers Ethik	127
4.3.	Gewissen	140
4.4.	Schuld	141
5.	Jean-Paul Sartre	149
5.1.	Strukturen des Selbst	149
5.2.	Entwurf	155
5.3.	Besitz	160
5.4.	Handeln, Sein, Haben	165
6.	Karl Jaspers	
	Handlung als Ziel und Geschichte	171
7.	Hannah Arendt	179
7.1.	Vita Activa	179
7.2.	Wer handelt? oder Der Held der Geschichte	187
8.	Paul Ricoeur	193
8.1.	Narrative Identität	193
8.2.	Biographie	196
	Rückblick – Ausblick: Ontologie und Mythologie	198
9.	Emmanuel Lévinas	201
9.1.	Antlitz des Anderen	201
9.2.	Handeln aus der Matrix des Sich	204
III.	<i>Darstellung des Systems der Ethik</i>	213
1.	Würde	213
2.	System der Ethik	215
2.1.	Müssen: existenziell	218
2.2.	Sollen: moralisch	220
2.3.	Dürfen: legitim	222
2.4.	Können: tugendhaft	224
	Rückblick: Entwicklung des Systems	226
	Anmerkungen	231
	Literaturverzeichnis	239

Vorwort

Der vorliegende Band *System der Ethik* ist der erste Teil einer Grundlegung der Praktischen Philosophie, die das Feld der Praktischen Philosophie wissenschaftlich umreißt und in mehreren Schritten zugänglich macht. Die Grundlegung beginnt mit der Besinnung auf die elementaren und existenziellen Fragen des Menschen in Bezug auf sein Handeln. Der ethischen Selbstbesinnung wird eine Darstellung und Ausbreitung der Methoden der Praktischen Philosophie folgen. Diese wiederum führen hin zu den einzelnen Anwendungsfeldern der ethischen Besinnung in Alltag und Beruf.

Entsprechend sind die Grundlagen der Praktischen Philosophie in diesen Schritten geplant:

Grundlagen I: *System der Ethik – Existentielle Fragestellungen der Praktischen Philosophie*

Grundlagen II: *Methoden der Praktischen Philosophie – Phänomenologie, Hermeneutik, Dialektik*

Grundlagen III: *Ethische Praxis – Anwendungen der Praktischen Philosophie in Alltag und Beruf*

Grundlagen IV: *Einführung in die Praktische Philosophie*

Band IV wird die wesentlichen Ansätze der ersten drei Bände zusammenfassen.

Der erste Band liegt nun hiermit vor. Er fasst den Menschen als ein in ethischer Hinsicht fragendes Wesen auf. Hierbei wird die Würde des Menschen nicht als „fragloses Faktum“ hingenommen, sondern gerade ins Zentrum des Fragens gestellt. Die Würde, ihre Beachtung und Achtung, die immer schon den Grundstein einer Kultur ausmachen, nicht nur

emotional, sondern auch rational zu erkennen, ist eine Errungenschaft der westlichen Kultur und ihrer Philosophie. Dieses Verständnis von Würde kann Kultur und Philosophie auch weiterhin nur erlangen, wenn sie die Freiheit des Menschen in ihrer Unbedingtheit zeigt. Diese Erkenntnis von Freiheit ist sowohl ein historischer als auch ein systematischer Prozess.

Das vorliegende System der Ethik stellt heraus, wie mit der Differenzierung und Systematisierung der ethischen Fragen die Unverfügbarkeit von Würde und Leben überhaupt rational in den Blick gerät. Dies sind die Früchte einer hohen philosophischen Kultur, beginnend mit Kant bis hin zu Lévinas.

Eine Ethik kann und darf nicht mehr hinter die Errungenschaften dieser Denker in utilitaristische oder formalistische Gedankenexperimente zurückfallen. Das Glück der Menschheit ist ein Ziel, das nicht hinter dem Schleier des Nichtwissens oder mit universalistischen Kalkülen, sondern nur in der wirklichen und wissenden Auseinandersetzung mit den existentiellen Fragen des Menschen angegangen werden kann.

Mein besonderer Dank gilt den Herausgebern dieser Reihe, Astrid Schollenberger, Bastian Zimmermann und Joachim Heil. Auch gilt mein Dank Jana Hatakova für die Durchsicht und Korrektur der Druckfahnen.

Mehr noch als bei der Publikation der Vorlesungen ist dieser Band das Ergebnis einer echten Teamarbeit. Mögen die Leser in gleicher Weise kooperativ in die Auseinandersetzung mit den zentralen Fragen des Lebens eintreten.

Stephan Grätzel

Einleitung

Ethik ist die Lehre vom menschlichen Handeln, soweit Handlungen in Absichten und Anforderungen verfolgt, in Tatsachen verwirklicht und in Sitten, Bräuchen und Geschichten hinterlassen werden.

*Ethik:
Lehre vom
gelingenden
Handeln*

Ethik unterscheidet verschiedene Intentionen und Imperative des Handelns. Hierbei werden die spezifisch moralischen Absichten in Handlungen, die dem Imperativ des Sollens folgen, von anderen Formen des Handelns unterschieden, die ein Können, ein Dürfen oder ein Müssen erlassen oder zu Gebote stellen.

Konkret werden in der ethischen Auseinandersetzung die Wandlungen expliziter und impliziter Ziele und Werte untersucht und kritisch revidiert. Die dabei zutage tretenden Erkenntnisse über Ursachen des Wertewandels haben nicht nur wissenschaftliche Bedeutung; sie sollen eine Kurskorrektur ermöglichen und damit die moralischen und rechtlichen Grundlagen der Gesellschaft und Kultur, aber auch der Lebensführung des Einzelnen immer wieder erneuern. So ist die wissenschaftliche Auseinandersetzung auch eine Besinnung und Vorbereitung für praktisches und politisches Handeln.

Ethik stellt deshalb immer die Frage nach den verbindlichen Gründen für dieses Tun. Es geht also nicht nur darum, zu fragen, was getan werden *könnte*, *dürfte* oder *müsste*. Denn hier wären nur die Optionen, Gebote, Gesetze oder Zwänge benannt, die für mögliches Handeln ausschlaggebend sind. Dagegen ist die Frage ‚Was *soll* getan werden?’

*Verbindlichkeiten
des
Handelns*

die ethische Frage insbesondere, da sie nach Anforderungen und Verbindlichkeiten fragt und dabei eine spezifisch moralische Position herausstellt. Sie lässt sich in der wissenschaftlichen Besinnung nicht noch einmal in moralische und nicht-moralische Soll-Fragen unterteilen. Eine solche Typisierung ist nicht nur unbrauchbar, sondern verfälscht den eigentümlichen und moralischen Anspruch der Soll-Frage. Die Fragen, die das Pragmatische oder Existenzielle betreffen, fragen nach dem Können, Dürfen und Müssen und haben keine moralische Qualität. Allein das Sollen bildet die Grundlage für ethisches Handeln.

*Ethische
Begründung
allein im
Sollen*

Auch die Fragen nach dem Können und Dürfen sind immer davon bestimmt, was gesollt wird, selbst dann, wenn sich das Können und Dürfen dem Sollen widersetzt. Stelle ich mir die Frage, was ich tun soll, dann wird die Verbindlichkeit einer Bringschuld herausgestellt. Mit der Bringschuld im Sollen gehen ethische Fragen weit über die Abklärung von Alternativen oder Überlegungen, was zum Glück der Menschheit beigetragen werden kann, hinaus. Der utilitaristische Grundsatz etwa, das größte Glück der größten Zahl zu befördern, kann bestenfalls ein *Vorsatz*, aber kein ethischer *Grundsatz* werden.

*Sollen und
Freiheit*

Dagegen ist der kategorische Imperativ von Kant – Handle so, dass die Maxime des Willens jederzeit Grundsatz einer allgemeinen Gesetzgebung sein könnte! – nicht nur ein guter Vorsatz, sondern ein ethischer Grundsatz, weil er das Sollen in der Freiheit des Menschen begründet und legitimiert. Eine Freiheit ohne Sollen kann es nicht geben. Die Freiheit ist an das Sollen gebunden, denn ohne diese Bringschuld wird menschliches Handeln zum bloßen Funktionieren.

Der Imperativ des Sollens ist von besonderer Art: Er richtet sich grundsätzlich an oder gegen das Können und Dürfen, auch wenn er im einzelnen Fall mit dem Können – wie

Einleitung

bei den Tugenden, oder dem Dürfen – wie bei Gebot und Verbot übereinstimmen kann.

Das Sollen spricht aus einem anderen Bereich, nämlich aus dem Reich der Freiheit, das für Kant das Reich des Intelligiblen bedeutet. Doch dieses Reich der Freiheit, das – wie man sagen könnte – nicht von dieser Welt ist, taucht mitten im Leben und Existieren auf. Daher ist es primär konfrontiert mit dem Müssen der Existenz, im Weiteren dann mit den Optionen und Geboten des Handelns, wenn es sich den Können- oder Dürfen-Fragen stellt.

Können, Dürfen, Sollen und Müssen bilden damit insgesamt ein System der Bestimmung des Handelns. Ist dieses System nicht nur ein System des Handelns, sondern ein System der Ethik, dann nimmt der Imperativ des Sollens die zentrale Stellung ein.

Die vorliegende *Einführung in die praktische Philosophie* wird sich mit einer Reihe von Texten beschäftigen, die unter dem Leitthema dieses *Systems der Ethik* stehen. Dabei soll ein einheitlicher Gesichtspunkt gefunden werden, der sich nicht nur aus unterschiedlichen Texten verschiedener Epochen, philosophischer Richtungen und Schulen zusammensetzt. Vielmehr wird auch ein System der Handlungsanweisungen und Orientierungen gegeben, welche den Gesichtspunkt der Würde des Menschen vor Augen stellen, die sich aus der alles bestimmenden Freiheit des Menschen ergibt. Eine Ethik als Lehre vom menschlichen Handeln zum gelingenden Leben und Zusammenleben ist nur relevant, wenn sie diese Würde vor Augen hat.

*System
der Ethik*

*Blickrichtung
auf die Würde*

Das Konzept, das in dieser Einführung zugrunde gelegt wird, nimmt seinen Ausgang von einem systematischen Begriff von Vernunft, welcher sich nicht über eine ganz bestimmte und einseitige Anwendung der Vernunft bzw. über die An-

wendung eines bestimmten Vernunftvermögens erschließt, sondern der vielfältig systematisch verortet wird und sich aus den kritischen Fragen der Vernunft an sich selbst erschließt. Eine solche Systematik im Hinblick auf die Vernunft selbst finden wir vor allem bei Immanuel Kant.

*Kant:
Vernunft =
Vermögen der
existenziellen
Fragen*

Kant hat seine kritische Philosophie als eine *Kritik der Vernunft* unter solche Fragestellungen gebracht und damit deutlich gemacht, dass Vernunft mehr ist als bloß das Vermögen, allgemeine Erkenntnisse zu finden, zu urteilen oder zu schließen. Vernunft ist vor allem das Vermögen, Fragen zu stellen, die mit der Lebenssituation des Individuums in einer Gemeinschaft zu tun haben. Es sind die Fragen: ‚Was soll ich tun?‘ und ‚Was darf ich hoffen?‘ Das sind Fragestellungen, mit denen der Mensch zuerst im alltäglichen Leben konfrontiert ist. Es sind zunächst keine wissenschaftlichen Fragen, sondern Besinnungen auf das praktische, aber auch existenzielle Handeln. Diese Fragen bilden bei Kant den Ausgangspunkt einer *Kritik der Vernunft*. Zwar können und sollen diese Fragen dann auch zu wissenschaftlichen Fragen werden, erst einmal aber sind sie alltägliche Fragen.

*Annäherung
an eine
Beantwortung
der Fragen
der Vernunft
im Praktischen*

Bei diesen Fragen der praktischen Vernunft geht es also um allgemeine Auseinandersetzungen des Menschen mit sich und der Welt. Sie stellen ganz unterschiedliche Herausforderungen an den Menschen und können eine Dramatik erzeugen, die den Menschen zu zerreißen droht. Der Grund dafür liegt darin, dass sie nicht zu beantworten sind. Es sind Fragen, die theoretisch offen bleiben, offen bleiben müssen, und deren Lösung wir uns nur im Praktischen annähern können.

Wenn Kant die Ethik als Lehre der praktischen Vernunft formuliert, dann orientiert er sich genau an diesen Fragen, die offen bleiben müssen, die nicht beantwortet werden können,

Einleitung

die aber dennoch für unser alltägliches Leben eine entscheidende Handlungsrelevanz besitzen. Dementsprechend hat die Ethik – abgesehen davon, dass sie klären muss, was sie zu einem gelingenden Leben beitragen kann, was im moralischen Sinne zu tun oder zu lassen sei, damit ich selbst glücklich werde – auch das Ziel, die entscheidende Frage zu stellen: Wie kann mein Leben überhaupt gelingen, wenn sich mir Fragen stellen, die widersprüchlich und nicht zu beantworten sind? Wie kann ich also mit solchen Fragen umgehen, die fraglich bleiben, die aber für mein Handeln in höchstem Maße relevant sind?

Das ist eine Problematisierung, die wir mit Kant und der Philosophie, die sich auf ihn bezieht, zu einer existenziellen Fragestellung führen können: Wie kann Leben überhaupt gelingen, wenn es den Tod gibt, wenn es endlich und sterblich ist und zum Leben und Überleben töten muss? Wie ist es möglich, dass unter der Voraussetzung des Todes Leben gelingen kann? Und wie kann Leben gelingen, wenn wir unter solchen Voraussetzungen stehen und unserer selbst nicht mächtig sind? Wie kann Leben also unter negativen Voraussetzungen als freie Antwort auf die Frage ‚Was soll ich tun?‘ und als freie, moralische Gestaltung gelingen?

*Ethik als
Problematisierung der
Existenz*

Kant löst dieses Problem, indem er die Widersprüche als zur Vernunft selbst gehörig ansieht. Diese Widersprüche zeigen sich darin, dass sich die Menschheit immer schon darüber gestritten hat, ob die Welt einen Anfang in der Zeit hat oder nicht, ob sie aus kleinsten Teilchen besteht oder nicht, ob die Seele unsterblich ist oder nicht, ob es Freiheit gibt oder nicht, ob Gott existiert oder nicht. Hier lassen sich keine endgültigen Antworten geben, denn es sprechen genauso viele Gründe für eine bestimmte Position, wie sich Gründe gegen diese Position anführen lassen. Alles, was wir in theoretischer Hinsicht sagen können, ist, dass, z.B. im Hinblick auf

*Selbst-
widersprüche
der Vernunft*

den Widerspruch von Freiheit und Determination, eine Freiheit des Willens zumindest denkmöglich ist.

*Primat des
Praktischen*

Wichtiger als der theoretische Aspekt dieser Widersprüche ist für Kant der praktische. Auch und gerade im Praktischen gibt es Widersprüche, die sich aus dem Anspruch nach Freiheit, nach Unsterblichkeit der Seele und nach einem letzten Grund und den sich damit verbundenen Forderungen ergeben: Wie kann ich als freies Wesen, dem es Pflicht ist, seine Freiheit zu verwirklichen, gleichzeitig mit meinen Neigungen umgehen, die mich zwingen und unfrei werden lassen? Das ganze Leben ist im Moralischen uneinheitlich und dialektisch, es gibt keine Patentlösungen und es kann auch keine geben.

*Erstes
Morgenrot
des Existenzialismus*

Als freies und moralisches Wesen soll ich meine Freiheit verwirklichen, dennoch kommen die existenziellen Fragen als Ansprüche und Forderungen als ethische Postulate in Kants praktischer Philosophie hinzu. Die Fragen nach Tod, Unsterblichkeit und nach der Existenz Gottes sind existenzielle Fragen der praktischen Vernunft. Sie sind das Morgenrot des Existenzialismus und damit einer Ethik, die den Menschen von dem *Humanum* seiner Existenz, nicht seiner Essenz her verstehen will. Denn die existenziellen Fragen sind es, die uns eigentlich beschäftigen, weil sie die größten Herausforderungen an das Gelingen des menschlichen Handelns und Lebens stellen.

Haben wir uns den existenziellen Fragen in praktischer Hinsicht gestellt und sie in das Planen, Gestalten und Umsetzen unserer Entwürfe und Maximen einbezogen, dann können wir auch noch einmal in theoretischer Hinsicht über Gott und die Welt nachdenken. Hier, im Theoretischen, ist der Zweifel dasjenige, was uns leitet. Wir zweifeln an gewissen Sachverhalten und suchen sie theoretisch zu klären. Aber

Einleitung

das Theoretische, und damit der Zweifel, ist nicht das Primäre, wenn es um praktische Fragen geht. Die praktische Vernunft kennt nicht den Zweifel, sondern die Verzweiflung, wie Sören Kierkegaard herausgestellt hat. Die Konfrontation und Auseinandersetzung mit der Verzweiflung ist der erste Schritt eines ethischen Handelns. Im Umgang mit der Verzweiflung stellt sich der Mensch seinen Herausforderungen, er flieht aber auch vor ihnen und begibt sich in ein künstliches Koma seines ethischen Bewusstseins.

*Kierkegaard:
Verzweiflung
als erster
Schritt
in die Ethik*

Natürlich hat es schon vor Kant eine ausgiebige ethische Diskussion und Reflexion gegeben. Die Fragen des gelingenden Lebens gehören zum Erbe der Menschheit. Aber mit Kants kritischer Philosophie geschieht eine Wendung in der Ethik, die für heutige und künftige Zeiten von Bedeutung ist. Kant findet keine neue Regel für gelingendes Handeln noch entscheidet er sich für diese oder jene Regel, die in der Geistesgeschichte schon einmal gefunden wurde. Indem er zwischen *pfllichtgemäßem Handeln* und *Handeln aus Pflicht* unterscheidet, entwirft er ein System der Ethik, in dem sich Handeln aus unterschiedlichen Pflichten zusammensetzt.

*Kants
kopernikani-
sche Wende
in der Ethik*

*Pflichtgemä-
ßes Handeln
und Handeln
aus Pflicht*

Wenn wir also hier von einem *System der Ethik* sprechen, so heißt das nicht, dass wir die Prinzipien des Handelns suchen, die uns anzeigen, wie wir glücklich werden oder moralisch sein können, sondern es heißt, dass wir das Spannungsfeld von Anforderungen und Herausforderungen unterschiedlicher Art, die zusammengeführt und harmonisiert werden müssen, aufzeigen. Das *System der Ethik* stellt dieses Spannungsfeld in seinen Grundzügen dar und orientiert sich dabei an den großen und kleinen Fragen, die der Mensch in seinem Leben zu bewältigen hat. Die hieraus hervorgehende Ethik unterscheidet sich grundsätzlich von einer pragmatischen oder utilitaristischen Ethik, die schon

*Ethik im
Spannungsfeld
von Anforde-
rungen*

von Kant in ihre Grenzen gewiesen wurde. Denn bereits Kant hat gezeigt, dass solche Klugheitsregeln natürlich zum Leben dazugehören, dass sie aber keine ethische Begründung des Handelns darstellen, weil sie ganz entscheidende Fragestellungen ausblenden.

*Ethische
Insuffizienz
der Glücks-
fähigkeit*

Dennoch hat der Utilitarismus eine große Bedeutung, vor allen Dingen in den angewandten Ethiken. Hier wird eine Glücksvorstellung allgemeiner Art zugrunde gelegt, eine Glücksfähigkeit, die allen Lebewesen zugesprochen wird. Von dieser Glücksfähigkeit aus kann man dann ein gewisses Recht auf Leben ableiten. Darin liegt die Stärke der utilitaristischen Ethik. Das Problem dabei aber ist, die Glücksfähigkeit zu begründen und zu zeigen, was eigentlich Glück ist. Wenn wir Glück nun aber noch nicht einmal für uns selbst definieren können und wir das Problem haben, unser eigenes Handeln in einer einfachen Weise als glückendes Handeln zu beschreiben, wie können wir dann Glücksfähigkeit zum Prinzip einer Ethik erheben?

*Glücks-
würdigkeit:
Prinzip
ethischer
Begründung*

Glücksfähigkeit kann kein ausreichendes Prinzip ethischer Begründungen darstellen. Woran wir uns also vielmehr orientieren wollen, ist die mit Kant gestellte Frage nach der *Glückswürdigkeit*. Die Glückswürdigkeit ist aber kein direktes Ziel des Handelns. Seit Kant ist eine ethische Handlung nicht mehr kausal oder monokausal auf Glück hin ausgerichtet. Es gibt keine Regeln, die uns sagen, was zu tun sei, um sich des Glückes als würdig zu erweisen. Deswegen nötigt der *Kategorische Imperativ* Kants auch unter keine Regel, sondern unter ein Gesetz, welches uns in ein Verhältnis zu unseren eigenen Handlungen setzt, aber nicht eine bestimmte Regel des Handelns vorgibt.

Kants Konzept der Glückwürdigkeit bezieht – mit den Fragen nach Tod und Unsterblichkeit – existenzielle Fragen in die praktische Philosophie ein. Damit werden wir zu

Einleitung

Schelling geführt, der nun versucht, diese Fragen in die konkrete Auseinandersetzung um die menschliche Freiheit und um die Existenz des Selbst zu führen: Wer bin ich? Ist dieses Selbst, das ich bin, ewig oder ist es vergänglich?

Kant und Schelling sind eng verbunden, weil Schelling den Freiheitsbegriff Kants aus der inneren Herausforderung, die das eigene Selbst an sich stellt, aus diesem inneren Ruf heraus ableitet. Auch bei Schelling liegt keine substantialistische oder pragmatische Interpretation von Freiheit mehr vor. Ethik nimmt hier vielmehr eine Richtung ein, die das Selbst nicht als *etwas* zu verstehen sucht, sondern als System, als eine *Matrix*, wie es Lévinas ausdrückt, die immer wieder einen Bezug zu mir und zu dem Anderen erzeugt. Als offenes Bedeutungssystem bildet das Selbst die Grundlage für ethisches Handeln.

Schellings Idealismus in seiner *Freiheitsschrift* stellt nun den Versuch dar, diese Freiheit, die Kant als Herausforderung an den Einzelnen dargestellt hat, in ihrer krassen Widersprüchlichkeit zu zeigen: Wie kann der Mensch in und mit der Verwirklichung seiner Freiheit böse werden? Die Frage nach dem Bösen und nach dem Misslingen des Lebens, die bei Kant nicht hinreichend geklärt worden ist, wird zum Hauptproblem für Schelling.

Wie also kommt das Böse in die Welt? Diese Frage ist immer schon der Gegenstand mythischer und religiöser Erzählungen, aber Schelling sucht die Antwort auf diese Frage systematisch aus dem Begriff der Freiheit abzuleiten. Es ist der Versuch, die Freiheit in ihrem Widerspruch aufzuzeigen. Denn die Freiheit ist widersprüchlich: Sie hängt davon ab, wie ich sie gebrauche. Sie kann im Sinne des Gelingens und des Glückens für mich und für andere gebraucht werden. Das ist dann der Fall, wenn ich erkenne, dass mir diese Freiheit nicht wie ein Eigentum gehört, sie

*Schelling:
Freiheit
als innere
Herausforderung*

*Widersprüchlichkeit der
Freiheit*

*Misslingender
Gebrauch der
Freiheit*

*Gelingendes
Leben vs.
das Böse*

mir vielmehr anvertraut wurde – für mich und für andere. Da Freiheit aber nichts Konkretes ist, sondern ein transzendentes bzw. ein ideales Gut, wird sie nicht sofort als Leihgabe erkannt. Es entspricht fast dem üblichen Gebrauch von Freiheit, sie zu verkennen und als Eigentum zu beanspruchen, weil sie das Individuum erst zum Individuum macht.

Das ist eine weit reichende Erkenntnis Schellings, die das Böse nicht auslagert. Hier gibt es nicht auf der einen Seite das Gute und auf der anderen Seite das feindliche Reich des Bösen in uns. Dieser Dualismus ist bei Schelling nicht zu finden. Mit Schelling ist das Böse vielmehr eine Möglichkeit in uns, die dann zur Wirklichkeit wird, wenn wir die Freiheit falsch gebrauchen.

*Schelling:
Ethik aus der
intellektuellen
Einsicht in
den richtigen
Gebrauch des
Grundes*

Wie aber gebrauchen wir unsere Freiheit richtig? Was sollen wir tun, um uns im Sinne des freiheitlichen Vernunftgebrauches zu vollenden, um uns und andere glücklich zu machen? Diese Antwort ist von Schelling nur angedeutet: Es geht um den richtigen Gebrauch des Grundes, um das Verstehen des Grundes. Hier aber sind wir wieder bei der Philosophie angelangt. Offenbar ist es nicht möglich, ohne philosophische Einsichten ein gelingendes Leben zu führen, zumindest nicht für Schelling. Für ihn bedürfen wir dazu bestimmter philosophischer Einsichten, die uns das Verhältnis des Handelns aus dem Grunde heraus eröffnen, also Einsichten über richtigen Gebrauch und über Missbrauch des Grundes, die unser Handeln anleiten. Diese Einblicke sind rein philosophischer bzw. intellektueller Art. In unserem Versuch aber, die Ethik nicht bloß intellektuell, sondern existenziell, d.h. auf die Grundfragen hin, die uns das Leben selbst stellt, zu systematisieren, ist mit Schelling also eine Grenze erreicht.

*System
der Ethik:
Ethik aus den
Grundfragen
des Lebens*

Kierkegaard nun wird an das, was in der *Freiheitsschrift* Schellings angelegt ist – der Widerspruch in der Freiheit, der aufgrund des Besitzen-Wollens des Selbst entsteht –, an-

Einleitung

knüpfen, ihn weiterführen und systematisieren. Für Kierkegaard besteht das Grundproblem des ethischen Handelns darin, dass wir dieses Selbst, das wir sind, nicht haben. Wir sind ein Selbst, das wir aber nicht haben, und weil wir es nicht haben, wollen wir es entweder haben und besitzen oder wir wollen es loswerden.

*Kierkegaard:
Das Selbst als
Verhältnis*

Kierkegaard geht wie Schelling von einem ewigen Selbst aus. Wenn sich das Selbst als Selbst erkennt, erkennt es sich als ewig. Hier gibt es keinen zeitlichen Verlauf. Das Selbst hat den Charakter der Zeitlosigkeit, wobei das Selbst zu sich selbst dann einen kreatürlichen Bezug herstellt, der zeitlich ist. Denn wir leben ja als Kind, als Erwachsener und als alter Mensch, also in unterschiedlichen Zeiten, die aber einen Bezug zum unveränderlichen Selbst haben. Das Selbst ist ein Verhältnis.

Die erste entscheidende Einsicht von Kierkegaard liegt darin, dass er das Selbst als ein Verhältnis erkennt, das sich zu sich selbst verhält. Dahinter steckt eine ganz wichtige Beobachtung: Das Selbst ist Verhältnis, aber dieses Im-Verhältnis-Sein ist ein Verhalten. Es gibt nichts – und auch wir sind nicht – *vor* dem Verhalten, sondern wir verhalten uns und indem wir uns verhalten, sind wir. Wir verhalten uns zu uns selbst, zu diesem zeitlosen und ewigen oder auch unsterblichen Selbst, und indem wir uns zu diesem zeitlosen Selbst verhalten, sind wir. Aus diesem Verhalten kommen wir nicht heraus. Das ist die zweite Einsicht Kierkegaards: Wir bleiben in diesem Verhalten gefangen und treten in diesen Bezug, und zwar so, dass wir einerseits *verzweifeln*, weil wir uns eigentlich loswerden wollen, weil wir eigentlich ein anderer sein wollen, weil wir aus dieser Situation herauswollen. Denn wenn dieses Selbst zeitlos ist, dann ist es sich in dieser konkreten Weltsituation selbst fremd. Andererseits eröffnet sich aber auch die Option der *Annahme* des Selbst,

*Selbst-
verhalten als
Verhältnis zu
sich selbst*

*Optionen
im Selbst-
verhaltens*

Verzweiflung

*Annahme
des Selbst*

von der auch Kierkegaard ausgeht und zu der wir hinstreben. In diesem Verhalten der Selbstannahme aber können wir nicht nur unser eigenes Leben glücklich gestalten, sondern auch das der Anderen. Es ist wichtig, dass der Andere bei diesen Überlegungen immer im Blick bleibt. Denn das Verhältnis ist auch ein Verhältnis, das sich zu dem Anderen verhält. Das Selbst ist hier kein Ego in dem Sinne eines egoistischen Selbstverhältnisses.

Lebensangst

Ein weiterer Punkt, den Kierkegaard ausgehend von dieser Schrift Schellings ausarbeitet, ist die Bedeutung der Angst. Sie wird in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, insbesondere in der Existenzphilosophie, eine wichtige Rolle spielen. Angst ist eine dieser Erfahrungen, die wir als konkrete Wesen in der Welt haben. Das Leben selbst ist eine Auseinandersetzung mit Angst, mit Lebensangst. Diese Angst ist keine Furcht vor etwas, sondern sie ist – auch das hat Kierkegaard gezeigt – im Selbstverhältnis zu suchen. Angst und Verzweiflung sind es, die uns bedrohen, die uns herausfordern und deren Bewältigung maßgeblich für ethische Überlegungen und ethische Lehren ist.

Existenzphilosophie im ethischen Kontext

Diese Einsichten werden uns dann zur Existenzphilosophie führen. Die Existenzphilosophie hat in direkter Anlehnung an Kierkegaard und auch an Schelling die Themen der Verzweiflung und Angst zentral behandelt. Die existenzielle Situation tritt nun stärker in den Vordergrund. Gerade Heidegger hat in *Sein und Zeit* unter anderem eine Art Grundlegung für die Ethik vorzunehmen versucht, indem er die Einsichten Kierkegaards in das Selbstverhalten weiter systematisiert hat. In der existenziellen Erfahrung findet ein innerer Dialog statt, der im *Gewissensruf* kulminiert. Hier wird das Selbst zu sich selbst und zu seinem eigentlichen Sein innerlich berufen. Das Gewissen ist der Anruf des Selbst,

Heidegger: Gewissen, Anruf des Selbst zu seinem eigentlichen Sein

Einleitung

sich anzunehmen, statt sich seinem zeitlichen Verfall hinzugeben. Bei Heidegger hat die Ethik im Gewissensruf ihre Basis. ‚Wer sich selbst nicht hört, vertraut niemandem‘, könnte man hier frei nach Nietzsche sagen, aber auch das christliche Liebesgebot, das die Fremdliebe an der Eigenliebe misst, bekommt mit dieser Einsicht eine neue Dimension. Mit Heidegger wird also die fundamentale Bedeutung des Gewissens – in einem nicht-religiösen Sinne verstanden – in die Grundlegung des Handelns eingebracht.

Heidegger ist aber trotz dieser wichtigen Einsicht im Diskurs der neuzeitlichen Ethik nicht beachtet worden. Er ist sogar zum Stein des Anstoßes geworden, vor allem für den großen Ethiker Emmanuel Lévinas, der aber gerade diese Phänomenologie des Gewissens von Heidegger übernimmt. Uns wird es aber weniger um den Streit zwischen Lévinas und Heidegger gehen, d.h. um den Streit zwischen einer Ontologie, dem mit ihr möglicherweise verbundenen Logozentrismus und einer Philosophie des Dialogischen. Das Dialogische ist schon weitgehend bei den Autoren angelegt, denen Lévinas monologische und logozentrische Ideologie vorwirft. Denn die großen Fragen, die wir von Kant ausgehend verfolgen, sind Fragen, die ein Dialog hervorgebracht hat. Da Vernunft etwas ist, was uns alle gemeinsam beschäftigt, ist dieser Dialog nicht nur ein innerer. So ist auch Heideggers Ruf des Gewissens kein Ruf, der subjektiv und monologisch verortet werden könnte. Die dialogische Philosophie von Lévinas ist also durchaus gut vorbereitet. Aber Lévinas hat sie radikalisiert. Er hat gezeigt, dass dieses Selbst, in dem ich mich zu mir selbst verhalte, sich gar nicht verschließen kann, selbst wenn es dies wollte. Das ist der eigentliche Punkt. Das Selbst ist ein offenes System, das aufgrund seiner ungeheuren Verletzlichkeit nur Strategien der Abschottung sucht und entwickelt. Diese Versuche aber, sich

*Lévinas:
Philosophie
des
Dialogischen*

*Selbst als
offenes System*

zu verschließen, misslingen. Ich kann mich weder vor mir selbst verschließen noch vor dem Anderen und seinen konkreten Forderungen an mich.

Aus dieser Position wird dann auch deutlich, warum Lévinas monologische oder ontologische Philosophien kritisiert: weil sie gefährliche Erfindungen sind, die dem Selbst und dem Anderen nur schaden. Hier geht der Mensch von einem fatalen Irrtum aus. Das Selbst ist etwas, was sich zu sich selbst verhält, und indem es sich zu sich selbst verhält, öffnet es sich selbst. Das ist eine Radikalisierung, die bei den vorhergehenden Autoren so noch nicht zu finden ist. Hier ist bei Lévinas etwas ganz Neues entstanden, eine neue Ethik, die Ethik des 21. Jahrhunderts. Das Innovative und Neue daran ist, dass die Gefahr des Menschen nicht darin besteht, dass er sich verschließt, sondern dass er sich nicht verschließen kann, obwohl er glaubt, sich verschließen zu können. Er ist also mit seinem Individualismus einem Irrglauben aufgesessen, denn er ist als Selbst immer offen für den Anderen und damit dem Anderen ausgeliefert. So verschärfen sich die Konzeptionen von Lévinas immer weiter bis in seine Spätphilosophie hinein, wo er dann feststellt – und das ist dann auch der äußerste Punkt seiner Darstellung –, dass ich die *Geisel* des Anderen bin.

*Unmöglichkeit
eines Selbst-
verschließens
des Selbst*

*Selbst als
Geisel des
Anderen*

*Ricoeur:
ethische
Bedeutung
des Narrativen*

Das hat natürlich zu Kritik geführt. So hat Paul Ricoeur eingewandt, dass dieses Ausgeliefertsein eigentlich zu keinem Handeln mehr führe, sondern zur Erstarrung. Ricoeur zeigt dagegen die Bedeutung des Narrativen, der Erzählungen und der Geschichten für die Ethik. Er stellt heraus, dass wir uns in dieser Situation des Aneinander-verhaftet-Seins austauschen können und nicht nur in reine Abhängigkeit verfallen. Die Philosophie des Narrativen bildet sich aus einer hermeneutischen Position heraus, die ethisches Handeln aus der Geschichtlichkeit des Menschen abzuleiten ver-

Einleitung

sucht. Damit wird deutlich, wie wichtig es ist, dass wir voneinander hören, dass wir uns Geschichten erzählen, dass wir Geschichten hinterlassen und dass wir von Geschichten lernen, durch Geschichten angeleitet werden. Insgesamt betont Ricoeur also die ethische Bedeutung von Geschichten. Doch gerade das Phänomen des Berührt-Werdens vom Anderen bleibt bei ihm ungelöst. Hier hat Lévinas mit seinem Konzept der *Stellvertretung* das letzte Wort.

Wenn Ethik die Lehre vom gelingenden Leben und Handeln sein soll, dann kann sie nur aus fundamentalen Fragen, Herausforderungen oder Lebensentwürfen heraus verständlich werden. Die größte Herausforderung für dieses Gelingen ist aber der Andere im Selbst und das Selbst im Anderen. Der Andere im Selbst führt zum inneren Dialog und seinen Verwerfungen bis hin zur Verzweiflung oder zur Stellvertretung. Der Spiegel davon ist das Selbst im Anderen des *tat tvam asi – das bist Du*. Das System der Ethik zeigt dieses Spannungsfeld auf.

Grundspannung des Systems: der Andere im Selbst und das Selbst im Anderen

I. Verortung eines Systems der Ethik und Strukturierung seiner Elemente

1. Die Würde als Ausgangspunkt einer Strukturierung

„Wo der Einzelne seinen Anspruch auf die einmalige Würde seiner Person großmütig aufgibt, kann er nicht verlangen, dass die Gesellschaft, zumal die technokratische, auf diese Würde achtet. Das milliardenmal vorkommende Individuum kann dann nur noch Material dieser Gesellschaft sein, die über dessen Erhaltung, Dezimierung und auch fabrikmäßige Vernichtung verfügt. Das ist unser Zeitalter.“

Hans Urs von Balthasar (1980), 119.

Den Titel *System der Ethik* habe ich übernommen von einer Vorlesung Wilhelm Diltheys, die von ihm 1890 gehalten wurde.¹ Es ist allerdings nur der Titel, auf den ich zurückgreife, nicht auf Diltheys Vorlesung selbst. Vielmehr möchte ich Ihnen die Ethik im Sinne eines Systems vorstellen, d.h. ich möchte ethische bzw. moralische Fragestellungen für Sie systematisieren.

*Alle Ethik
beginnt
mit Fragen*

Unser Thema soll anhand der Fragen aufgezo- gen werden, die wir uns in Bezug auf Handlungen, in Bezug auf Taten und Verhalten stellen. Unser *System der Ethik* ist also an Fragestellungen orientiert.

Wir werden dann auch – vermittelt durch diese Fragestellungen – klassische Texte behandeln, allerdings nicht in historischer, sondern in systematischer Hinsicht.

Lassen Sie mich Ihnen zunächst das Motto unserer Vorlesung präsentieren. Es stammt von dem Theologen, Philosophen, Germanisten und Musiker Hans Urs von Balthasar, der ein großes System seiner Theodramatik verfasst hat.² Im dritten dieses insgesamt vier Bände umfassenden Werkes in fünf Büchern ist die *Tat* bzw. die *Handlung* Thema. Hier finden Sie diese Bemerkung, welche ich für unsere Thematik zugrunde gelegt habe (siehe Textfeld am Anfang der Einleitung).

Warum habe ich dieses Motto gewählt?

Zunächst: Dieses Motto stellt die Würde der Person in das Zentrum der Betrachtung. Das ist etwas, das uns durch den Artikel 1 (1) des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland als Grundrecht garantiert ist: *Die Würde des Menschen ist unantastbar.*

Dass die Würde des Menschen unantastbar *ist*, meint nun allerdings im eigentlichen Sinne, dass diese Würde unantastbar sein *soll*. Denn dieses ‚*ist*‘ ist kein ‚*ist*‘ im Sinne des Faktischen. Faktisch ist die Würde des Menschen ja durchaus antastbar; auch dort, wo wir uns in Gesellschaften befinden, die sich als humane, aufgeklärte und demokratische Gesellschaften verstehen. Das Problem der Würde des Menschen ist unser Ausgangspunkt.

Hans Urs von Balthasar spricht davon, dass offenbar eine Bereitschaft besteht, auf die Würde zu verzichten. Eine eigenartige Beobachtung. Und nun gilt es auszumachen, wo genau diese Bereitschaft zu finden ist. Wer ist bereit, die Würde seiner Person aufzugeben? Ohne weiteres ist es ja wohl kaum deutlich, dass man dies nachvollziehen könnte. Von Balthasar spricht hier offenbar ein Faktum an: Die Wür-

de der Person ist unantastbar. Ebenfalls Fakt ist dennoch: Sie wird angetastet, weil der Mensch großzügig bereit scheint, seine Würde aufzugeben. Wo geschieht das? Das ist die kritische Frage, die ich im Verlauf dieser Vorlesung an Sie richten möchte.

Ich werde Ihnen also diese Frage nach der Würde ins Bewusstsein rufen, aber auch die Frage nach dem Aufgeben und dem Aberkennen der Würde in gewissen Zusammenhängen. Ich möchte Sie daraufhin sensibilisieren, wo dies stattfindet. Denn mit dieser Aufgabe der Würde ist offenbar dasjenige verbunden, was Hans Urs von Balthasar im zweiten Teil dieses Mottos bemerkt: Das Aufgeben der Würde führt dazu, dass der Mensch nicht mehr von irgendeiner anderen Instanz, sei es vom Staat oder sei es von den Wissenschaften, verlangen kann, dass ihm diese Würde zurückgegeben wird. Ist die Würde einmal aufgegeben, dann ist sie endgültig verschwunden. Und wenn sie aufgegeben und verschwunden ist, dann geschieht all das, was Balthasar andeutet und was natürlich auch auf die Geschichte zurückgeht, aber nicht unbedingt nur Geschichte ist. Die Frage ist also, wo diese Würde angetastet wird.

Darauf zu achten, wo dies geschieht, darin besteht meines Erachtens unsere Aufgabe. Denn wir sind eine Einrichtung an der Universität, wo Wissenschaft betrieben wird. Wir müssen darauf achten: Wird die Würde des Menschen in den Wissenschaften angetastet? Wenn ja, wo wird diese Würde angetastet?

Eine große Gefahr für die Würde des Menschen geht von dem Menschenbild in den Biowissenschaften aus, welches dann auch, ausgehend von universitären Forschungen, in die Gesellschaft kolportiert wird. Die Diskussion um das Menschenbild, wie es aus den Biowissenschaften resultiert, auch wenn es nicht notwendigerweise das Menschenbild

*Biomechanistische
Menschenbilder*

dieser Wissenschaften selbst ausmacht, ist etwas, das die Würde des Menschen angreifen könnte. Warum?

Es impliziert einen Begriff des Selbst, der in irgendeiner Form mit dem Biomechanismus zusammenhängt und bzw. dessen Produkt ist.

Nun könnte man dies für ganz selbstverständlich halten, da wir ja durchaus ein Körper im Sinne der Vorstellung bzw. des Bildes ‚Mensch-Maschine‘ sind. Damit ist also auch dieses Selbst ein Produkt des Biomechanismus. Das erscheint uns ganz selbstverständlich.

*Bestimmung
des Selbst*

Was aber auf diesem faktischen Wege als ganz selbstverständlich erscheint, muss nicht unbedingt selbstverständlich sein. *Denn das, was dieses Selbst ist, leitet sich von sich selbst nicht aus einem Biomechanismus ab.* Dieses Selbst hat für sich selbst ganz andere Ursprünge. Die entscheidende ethische Frage ist nämlich nicht die Frage ‚Was bin ich?‘, sondern die Frage ‚Wer bin ich?‘. Die Frage ‚Was bin ich?‘ kann zum Titel eines heiteren Berufe-Raten dienen. Wenn Sie aber die Frage ‚Wer bin ich?‘ stellen, dann verschiebt sich das ganze Spektrum der Befragung, die sich mit dem Selbst beschäftigt. Das Selbst ist etwas, das nur über die Frage nach dem *Wer* angefragt werden kann. Die entscheidende Frage lautet also nicht: ‚Was ist das Selbst?‘, denn hier lautet die Antwort: ‚Das Selbst ist das Produkt eines Biomechanismus, das Selbst ist das Produkt von Hirnprozessen.‘ Das aber ist eben nicht das Selbst. Warum nicht? Weil es eben nicht aus sich selbst heraus, sondern von etwas anderem her verstanden wurde, als Produkt dieses anderen zum Beispiel. Es lässt sich also auf diese Art und Weise nicht anfragen. Wenn Sie also nach dem *Was* des Selbst fragen, dann werden Sie keine Antwort bekommen und Sie werden nichts finden. Da ist nichts, was man finden könnte, denn ein Selbst in der Form des *Was* gibt es nicht.

Der Weg, der notwendig einzuschlagen ist, um diese Frage nach dem Selbst konkret, d.h. in adäquater Art und Weise zu stellen, ist der folgende: ‚*Wer bin ich?*‘ oder, ‚*Wer handelt?*‘ Er führt dann dahin, die Implikationen in wissenschaftlichen Menschenbildern, wie sie vor allen Dingen dann von anderen Medien und Organen verbreitet werden, zu erkennen. Was ist impliziert, wenn ich sage, das Selbst sei eine Simulation oder ein Produkt? Diese Implikationen müssen aufgedeckt werden, weil sie, entsprechend der Fragestellung, etwas in das Selbst hineinprojizieren, was dann natürlich auch festgestellt wird. Es ist wichtig, dass Sie die Implikationen in Fragestellungen erkennen, die sich an das Selbst richten, und damit die Würde des Menschen anfragen.

Wer handelt?

Das ist die erste Begründung, warum ich dieses Zitat von Hans Urs von Balthasar als Motto der Vorlesung gewählt habe: Sie sollen lernen, die Implikationen in den Menschenbildern zu erkennen, und Sie sollen lernen, zu erkennen, wie diese Implikationen zustande kommen.

Nun folgt für Sie der zweite Schritt: Wenn Sie die Implikationen erkannt haben bzw. wenn Sie erkannt haben, als was das Selbst hier missverstanden wird und in welcher Form die Würde des Menschen hier angetastet wird, dann sollten Sie solche Menschenbilder ächten. Entsprechend Albert Schweitzer, der in *Kultur und Ethik*³ sinngemäß sagt: ‚Es reicht nicht, dass man erkennt, was letztlich zu ethischen Fehltritten führt. Man muss diese Fehltritte auch ächten.‘ Das sagte Albert Schweitzer in den zwanziger Jahren des letzten Jahrhunderts, und zwar im Hinblick auf Dinge, die dann auch eingetroffen sind. Die Implikationen solcher Menschenbilder, die der Nationalsozialismus letztlich zu seinen eigenen machte, hat er erkannt. Er hat auch einen gewissen Positivismus erkannt, der von den Wissenschaften ausging und den er mitverantwortlich dafür gemacht hat, dass eine

*Ächtung
unwürdiger
Menschen-
bilder*

Barbarisierung der Politik zu erwarten war. Auf Albert Schweitzer ist offensichtlich nicht gehört worden. Deshalb gilt es, immer wieder auf solche Zusammenhänge hinzuweisen, und es gilt, herauszustellen, warum Menschenbilder in einer gewissen Art und Weise benutzt und projiziert werden. Denn hier wird auf der einen Seite die Würde des Menschen erniedrigt, um dann auf der anderen Seite mit dieser Erniedrigung Politik zu machen. Wie uns die Geschichte lehrt, hängt offenbar all dies miteinander zusammen. Wir sollten also sehr achtsam sein.

Dies führt uns nun allerdings dazu, die Würde des Menschen als eine unverzichtbare Implikation zu verstehen. Zunächst ist damit eine gewisse Haltung verbunden, auf die wir hier eingehen müssen.

Wenn Würde etwas ist, was offensichtlich weder über die Frage nach dem *Was* des Selbst noch wissenschaftlich oder faktisch erkannt werden kann, und Würde auch nichts ist, was man unter dem Mikroskop findet, was also rein theoretisch bewältigt werden könnte, dann zielt Würde offenbar auf etwas anderes ab: Würde hat etwas mit unserer Handlung zu tun. Sie hat etwas mit unserem Verhalten zu tun und damit, welche Haltung wir in unserem Verhalten ausdrücken. Die Bedeutung der Haltung des Verhaltens wird hier also ganz entscheidend.

Ehrfurcht vor dem Leben

Auch hier können wir wieder einen Seitenblick auf Schweitzer werfen: Die Haltung betrifft die Haltung zum Leben überhaupt. Schweitzer hat diese Haltung *Ehrfurcht vor dem Leben* genannt. Das ist keine Erkenntnis oder gar ein bloßer Wahlspruch, sondern vielmehr eine Haltung, die bei Schweitzer aus einer mystischen Erfahrung geboren wurde und sich gleichsam durch eine Eingebung eingestellt hat. Die *Ehrfurcht vor dem Leben* ist eine Haltung zu dem Leben. Eine Haltung ist ein Bezug. Hier wird ein Verhalten auf-

gebaut, welches allerdings kein Verhalten im Sinne einer Verhaltenstheorie ist, sondern ein Verhalten, welches mit dem eigenen Selbst zu tun hat. Ein Verhalten ist ein *Sich-Verhalten* zu etwas. Darauf werde ich noch im Zusammenhang mit Kierkegaard zu sprechen kommen. Das Verhalten ist dasjenige Verhalten, das ich zu mir selbst habe. Das Selbst ist nach Kierkegaard ein Verhalten zu sich, ein Spiegelvorgang. In diesem Verhalten zu mir kann ich dann wiederum ein ganz bestimmtes Verhalten zu mir einnehmen. Das Verhalten zu sich ist eine Haltung. Ich kann mich z.B. so, wie ich bin, annehmen. Ich kann mich aber auch ablehnen. Genau diese Ablehnung ist das Problem. Und es ist fast normal, dass man als Mensch, der sich im Sinne der Frage nach dem *Wer* erkennt, diese Einstellung zu sich bekommt: Er kann sich hier als Nicht-Gegebenes nicht annehmen, sondern gerät nach Kierkegaard in eine Verzweiflung, lehnt sich ab, wird sich aber in dieser Ablehnung nicht los. Das ist der Versuch, dieses Selbst immer stärker in die Verzweiflung hineinzutreiben. Es geht also um das Selbst in einem Verhalten, das ein Verhalten zu etwas ist. Aus diesem Verhalten zu sich und zu anderen entspringt Handlung.

*Selbst als
Verhalten*

Ich möchte Ihnen Handlung hier allerdings nicht so vorstellen und präsentieren, als ob Handlung ein Handeln sei, wie Ihnen das in Handlungstheorien der so genannten *Analytischen Philosophie* vorgeführt wird. In diesen Theorien ist die Handlung – sei sie nun als Körperbewegung oder auch als mehr denn eine Körperbewegung bestimmt – mehr oder weniger eine bloße Bewegung ‚ins Blaue‘ hinein. Das ist natürlich keine Handlung. Eine Handlung ist ein Handeln innerhalb eines *Plots*. Eine Handlung ist ein Geschehnis wie die Handlung eines Films oder eines Romans. Der Begriff der Handlung weist also auf den Zusammenhang der Geschichte hin, in der gehandelt wird. Ich möchte Ihnen Han-

*Handlung
als Drama*

Verortung eines Systems der Ethik

deln so vorstellen, dass es ein Handeln innerhalb eines Dramas darstellt, es also eine Dramaturgie ausdrückt, so dass Handeln immer in einem Verhältnis steht, das nicht nur ein Verhalten zu sich und ein Verhalten zu dem anderen darstellt, sondern auch zu der Geschichte der Handlung.

Gehen wir einmal davon aus, was das Grundgesetz verlangt, nämlich, dass die Würde des Menschen unantastbar ist, und nehmen wir das jetzt auch für die Wissenschaft einmal ernst. Das ist mein Anliegen und ich will Ihnen die Ethik insofern als System eines Handelns innerhalb eines Selbstverhaltens vorstellen, eines Verhaltens zum Anderen und zur Geschichte.

Fassen wir das bisher Gesagte noch einmal kurz zusammen:

Wir haben die Würde des Menschen und ihre Unantastbarkeit als Ausgangspunkt gewählt. Handeln und insbesondere gutes Handeln hat sich darin zu bewähren, sich die Würde des Menschen und ihre Erhaltung zum Ziel zu setzen.

In dem Zitat von Hans Urs von Balthasar finden wir einen Hinweis darauf, dass dem Menschen der Umgang mit seiner Würde frei überlassen ist. Der Mensch kann diese Würde annehmen. Er kann sie allerdings auch ablehnen und missachten.

Der Umgang mit der Würde als frei wählbarer Umgang ist Gegenstand unser Überlegungen. In den Möglichkeiten der Annahme und der Missachtung oder des Verzichtes liegt nicht nur ein politisches, sondern auch ein wissenschaftliches Problem: Wie wird der Mensch in den Wissenschaften gesehen? Welches Menschenbild wird in den jeweiligen Wissenschaften zugrunde gelegt? Gerade in den Wissenschaften werden Sie oftmals mit Formen des Umgangs mit dem Menschen konfrontiert, die auf die Würde verzichten oder sie missachten.

*Menschenbild
und
Wissenschaft*

Wenn Ethik die Lehre vom guten Handeln ist, dann wird sie im Zusammenhang mit der Würde zur Lehre der Achtung der Würde und des Umgang mit Würde. *Ethik wird in diesem Zusammenhang ein System der Erkenntnis und Achtung.*

2. Verbindlichkeiten der Handlung

Seit Aristoteles' Verwendung des Begriffs der Ethik und der ethischen Tugenden ist Ethik die Wissenschaft von der Handlung. Sie ist nicht nur die Wissenschaft des Handelns überhaupt, sondern in erster Linie des gerechten Handelns, des guten Handelns, des auf ein Ziel ausgerichteten Handelns. Das Ziel des gerechten, des guten Handelns ist die Glückseligkeit, die *ευδαιμονία*. Um dieses Handeln zu erreichen, muss ich mich schon gemäß Aristoteles in ein Verhältnis setzen, das ich nicht nur mit mir selbst abhandle, sondern auch mit dem Anderen und mit der Gesellschaft. Ich muss mich also fragen, was ich tun kann, was ich tun darf, was ich tun soll und was ich tun muss. Auch das ist eine Systematik, die ich Ihnen hier vorstellen möchte:

„Was ...tun?“

- „Was kann ich tun?“
- „Was darf ich tun?“
- „Was soll ich tun?“
- „Was muss ich tun?“

Die Frage ‚Was tun ...?‘ ist zu differenzieren gemäß dieser Verbindlichkeiten, die unterschiedlicher Art sind. Die eigentlich moralische Verbindlichkeit werden Sie in der Frage ‚Was soll ich tun?‘ finden. Aber es gibt auch die Verbindlichkeit des eigenen Vermögens: ‚Was kann ich überhaupt tun?‘ Hier bin ich an dasjenige gebunden, was auch immer ich leisten kann. Diese Frage öffnet gleichsam die Möglichkeit für die Handlung, d.h. für mein Handeln und das Handeln

überhaupt. Die Frage ‚Was darf ich tun?‘ stellt eine Art von Erlaubnis, ein Zugeständnis, auch eine gewisse Erwartung dar. Entsprechend werden wir dann auch die Frage ‚Was darf ich hoffen?‘ bei Kant im weiteren Verlaufe unserer Vorlesung finden. Das Dürfen ist also auch etwas, das eine Erwartung öffnet, aber in jedem Fall an ganz bestimmte Zugeständnisse gebunden ist. ‚Was soll ich tun?‘ ist dann, wie gesagt, die moralische Frage schlechthin. ‚Was muss ich tun?‘ ist eigentlich die Frage, die erst dann entsteht, wenn es keine Alternative einer Entscheidung mehr gibt. Hier gehen also die Optionen verloren. Das *Muss* ist ein Zwang, eine Obligation, die keinen Spielraum mehr lässt. Die Frage ‚Was muss ich tun?‘ ist nicht diejenige Frage, die wir im Sinne einer Ethik stellen.

Zunächst einmal die wichtigste Frage: ‚Was soll ich tun?‘ Eben diese Frage ist es auch, die sich gemäß Kant die praktische Vernunft stellt.⁴ Und wir müssen nun versuchen, dieses ‚Sollen‘ genau zu fassen.

*Sollen im
ethischen
Kontext*

Wenn ich frage: ‚Soll ich den Bus nehmen oder soll ich lieber mit dem Auto fahren oder doch lieber zu Fuß gehen?‘, dann ist dieses *soll* kein *Sollen* im eigentlichen Sinne. Unter Umständen kann es ein *Sollen* sein, wenn nämlich in irgendeiner Weise damit eine moralische Verbindlichkeit ausgedrückt wird. Normalerweise werden solche Fragen allerdings pragmatische Fragen sein. Man wird sagen: ‚Es ist besser, den Bus zu nehmen, weil ich dann schneller ans Ziel gelange.‘ Es wird also aus diesen oder jenen Gründen besser sein, in dieser oder jener Art und Weise vorzugehen. In diesem Fall wird aber das *Sollen* nicht in korrekter Weise benutzt. Dennoch kann man auch in moralischer Hinsicht fragen, ob ich lieber laufen soll, anstatt mit dem Auto zu fahren. Dann nämlich, wenn ich z.B. nicht die Umwelt belasten will usw. Das ist allerdings nicht die alltägliche Fragestellung. Der ein-

Differenzierung der Soll-Frage

zelne Satz gibt also nicht ohne weiteres her, ob die Fragestellung pragmatisch, moralisch oder vielleicht auch existenziell ist. Diese Differenzierung in *pragmatisch*, *moralisch* und *existenziell* stammt von Jürgen Habermas aus seinen *Erläuterungen zur Diskusethik*⁵. Man kann aber nicht behaupten, dass die Frage ‚Soll ich zu Fuß gehen?‘ nur eine pragmatische Frage sei. In neunzig Prozent der Fälle mag dies der Fall sein. Aber es kann genauso gut eine moralische oder gar eine existenzielle Frage sein. Das kann man allein von der Fragestellung her nicht entscheiden. Vielmehr ist dafür der Kontext maßgeblich, innerhalb dessen diese Frage gestellt wird.

Wir werden uns also speziell mit dieser Soll-Frage beschäftigen, weil in dieser Frage offenbar das zum Tragen kommt, was ich Ihnen vorhin angedeutet habe. In der Soll-Frage wird nämlich dieses spezielle Verhalten angefragt und dann auch umgesetzt. Somit ist die Soll-Frage die wichtigste Frage, doch sind auch die anderen Fragen immer mit zu berücksichtigen, da sie eine Rolle spielen, um das ‚Soll‘ zu differenzieren.

3. Etymologische Annäherung

Aristoteles: $\eta\theta\omicron\varsigma = \epsilon\theta\omicron\varsigma$

1. $\eta\theta\omicron\varsigma$ (Ethos) = Haus, Wohnstätte, Wohnen, Gemüt, Charakter, Sitte [heimisch, sittlich]
2. $\epsilon\theta\omicron\varsigma$ = Übung, Gewohnheit, Eingewöhnung
 - Ethische Tugenden (Charakter) $\eta\theta\omicron\varsigma$
 - z.B. Tapferkeit, Besonnenheit, Gerechtigkeit werden erlangt durch Gewöhnung $\epsilon\theta\omicron\varsigma$
 - Dianoetische Tugenden (Verstand)
 - z.B. Klugheit, Weisheit, Aufrichtigkeit werden erlangt durch Bildung

Die Definition von Ethik geht auf Aristoteles und die *Nikomachische Ethik*⁶ zurück. Bei Aristoteles finden Sie eine etymologische Gleichsetzung von $\eta\theta\omicron\varsigma$ und $\epsilon\theta\omicron\varsigma$. Damit $\eta\theta\omicron\varsigma$ und $\epsilon\theta\omicron\varsigma$ beginnt schon die Verwirrung. Denn Aristoteles, ganz Professor, hat diese Begriffe etymologisch aufeinander bezogen. Zunächst ist der Begriff $\eta\theta\omicron\varsigma$ im Sinne der Eigenschaften bzw. des Charakters der *Heimstatt*, des *Zuhauses* zu verstehen. Dieses $\eta\theta\omicron\varsigma$ hat er in Verbindung gebracht mit $\epsilon\theta\omicron\varsigma$, was die *Übung*, die *Gewohnheit*, die *Eingewöhnung* meint. Nun hat Aristoteles festgestellt, und damit beginnt die Schwierigkeit der Gleichsetzung, dass die *ethischen Tugenden*, die er dann von den dianoetischen Tugenden absetzt, durch Gewöhnung entstehen. Tapferkeit, Besonnenheit,

Aufwertung
der Gewöhnung
zum
ethischen
Prinzip

Gerechtigkeit sind solche ethischen Tugenden. Vor allem die Gerechtigkeit ist ein $\eta\theta\omicron\varsigma$, das durch Gewöhnung erworben wird.

Sprachwissenschaftler haben festgestellt, dass diese Etymologie von Aristoteles durchaus richtig ist. Die Begriffe $\eta\theta\omicron\varsigma$ und $\epsilon\theta\omicron\varsigma$ hängen also etymologisch tatsächlich zusammen. Aristoteles macht aber schon hier eine philosophische Implikation, die sehr weitgehend ist, nämlich in der Art, dass wir diese Haltungen, diese ethischen Tugenden, durch Gewöhnung, durch Erziehung, durch Umgang erlernen und nicht durch Erkenntnis erlangen wie dann die *dianoetischen Tugenden*. Auch erlangen wir die ethischen Tugenden nicht durch Bildung, nicht durch Selbsterkenntnis, sondern indem wir sie einfach übernehmen – als Sitten. Warum ist diese Differenzierung so problematisch?

Weil hier, mit Blick auf die Wirkungsgeschichte dieser Begriffe – dafür kann man Aristoteles zwar nicht verantwortlich machen, dennoch hat er die Weichen dafür gestellt – dann dieses $\epsilon\theta\omicron\varsigma$ als eine ganz bestimmte Form der Angewöhnung des Verhaltens und des Betragens verstanden wird.

Ethos ($\eta\theta\omicron\varsigma$, $\epsilon\theta\omicron\varsigma$)

- Ethos (gr.) = habitus (lat.)
 - Haus, Sitte, Haltung,
 - Benehmen, Betragen, Verhalten
- Behavior (eng.)
 - Reiz-Reaktion
 - Klassisches Konditionieren
 - Operantes Konditionieren

Das griechische Ethos wird lateinisch zu *habitus*, was das *Haus*, die *Sitte*, also in einem weiten Sinne all das meint, was mit *Wohnen* zu tun hat. Auch im Deutschen finden wir eine Verbindung zwischen dem Begriff *Wohnen* und dem Begriff

Gewöhnung. Diese Verbindung ist also nicht falsch, aber sie impliziert, dass das Wohnen die Gewöhnung hervorbringt

und wir in gewisser Weise durch dieses Einwohnen in eine bestimmte Haltung diese ethische Haltung erlangen. Sie können durchaus sagen, dass es hier um eine Art der Dressur geht. Das führt dann auch dazu, dass die Übersetzung von *ethos* im Englischen als *behavior* erscheint.

Tugenden:
Anlage
oder
Gewöhnung?

Dieser Begriff *behavior* hat eine ganz eigene Richtung im *Behaviorismus*⁷ angenommen. Mit John B. Watson⁸ hat sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine Art von Verhaltensforschung entwickelt, die davon ausgeht, dass Haltung etwas ist, was durch Gewohnheit entsteht. Haltung ist behavioristisch begriffen eine Vermischung von Anlage und Gewohnheit. Dieses Reiz-Reaktions-Schema differenziert sich dann in das *klassische Konditionieren*⁹, ein Begriff, der auf Pawlow zurückführt, und das *operante Konditionieren*¹⁰, ein Konzept des Psychologen Burrhus Frederic Skinner¹¹, den Sie vielleicht von der *Skinner-Box*¹² bzw. der *Black-Box* her kennen. Hier wird die Vorstellung des Verhaltens von der bloßen Reaktion – wie beim klassischen Konditionieren – hin zu einem scheinbar eigenständigen Verhalten erweitert. In der Skinner-Box gibt es keine natürliche Reizumgebung mehr. Die Versuchstiere leben hier in einer reizlosen Umgebung, der *Black-box* eben, in der sie, mehr oder weniger sich selbst überlassen, primitive Zusammenhänge von gegebenen Signalen und Futterbereitstellung quasi von selbst lernen. Verhalten in der Sicht der operanten Konditionierung ist damit nicht nur Reaktion auf eine gegebene Situation, sondern – mithilfe von Belohnung und Verstärkung – das Lernen und Entwickeln von eigenen Handlungssequenzen.

Verhaltens-
psychologische
Begriffe

Wir kommen also in Begriffsvorstellungen hinein, die von grundsätzlicher Art sind, weil dieser Begriff *ἦθος* eine Verbindung von Gewohnheit, Gewöhnung und Haltung erzeugt.

Ich möchte Ihnen aber – unabhängig von den Problemen, die mit dem Behaviorismus verbunden sind – nun einen

Überblick geben, welchen Weg dieser Begriff *Ethik* für die Philosophie selbst genommen hat.

4. Begriffsgeschichte

- | | |
|----------------|---|
| • Ethik | • Ethos (Aristoteles) |
| • Moral | – $\eta\theta\omicron\varsigma$ = Wohnung |
| • Sitte | – $\epsilon\theta\omicron\varsigma$ = Eingewöhnung |
| • Sittlichkeit | • Philosophia moralis (Cicero) |
| | – mos, mores = Betragen |
| | • Moralitas (Kirchenlatein) |
| | • Sittlich (sittig) = bescheiden, anständig (üb. moralis) |
| | • Sittlichkeit (neuzeitliches Wort) |

Wir haben nun also den Begriff *Ethik*, der auf Aristoteles und die Gleichsetzung von $\eta\theta\omicron\varsigma$ und $\epsilon\theta\omicron\varsigma$ zurückgeht. Außerdem ist aber der Begriff *Moral* für das Handeln wichtig, der wesentlich auf den Versuch einer Übersetzung durch Cicero zurückgeht. Der Begriff *Moral* ist sprachlich verbunden mit *mos*, dem *Betragen*, was im weitesten Sinne die Sitte oder das Benehmen meint. Der Begriff *Moralitas* ist dann erst mit dem Kirchenlatein als ein eigener Begriff entstanden. Auch der Begriff *Sitte* ist der Versuch einer Übersetzung des *Ethos*. Die *Sitte* ist das, was im weitesten Sinne von Hause aus anständig ist. Auch das hat also mit der Verbindung des Eingewöhnens und des Wohnens zu tun. Die *Sitte* meint in erster Linie die häusliche *Sitte*. Der Begriff

Tugendhaftes Handeln

sittlich ist davon noch einmal zu unterscheiden. *Sittlich* oder *sittlich* meint *bescheiden* und ist schon wieder eine Übersetzung des lateinischen Wortes *mos*, also kein ursprüngliches Wort wie der Begriff *Sitte*. Der Begriff *Sittlichkeit* dagegen ist eine Neuschöpfung, ein abstrakter Begriff der alles umfassen soll. *Sittlichkeit* ist nicht mehr nur die *Sitte*, sondern es ist das System der *Sitten*, auch die Lehre von den *Sitten*.

5. Tugendhaftes Handeln als Differenzierung ethischer Güter

- | | |
|---|--|
| <ul style="list-style-type: none">• Arete (αρετή)• Virtus• Tugend | <ul style="list-style-type: none">• Tauglichkeit (für einen bestimmten Zweck)• Männlichkeit• Kardinaltugenden (sicut ostium in cardine)<ul style="list-style-type: none">– fortitudo (Tapferkeit)– temperantia (Besonnenheit)– sapientia (Klugheit)– iustitia (Gerechtigkeit) |
|---|--|

Aristoteles hat die Ethik auch als Tugendlehre bezeichnet. Die Tugend, die *αρετή*, ist zunächst einmal die Tauglichkeit für einen bestimmten Zweck. Aristoteles macht in der *Nikomachischen Ethik* deutlich, dass jedes Handwerk bzw. jeder Beruf seine eigenen Tugenden entwickelt. Der Arzt entwickelt die Tugend des Erkennens und Heilens von Krankheiten. Der Schreiner entwickelt die Tugend des Umganges mit dem Holz usw. Diese Tugenden sind also Fertigkeiten.

*Hierarchie
der Tugenden*

Wertbezogenheit
der Handlung
ist Tugend

Für Aristoteles sind diese Fertigkeiten durchaus qualitativ unterschieden. Es gibt auch eine höchste Fertigkeit, denn alle Fertigkeiten hängen mit einem ultimativen Ziel. Der Arzt heilt für Aristoteles nicht einfach so, wie auch der Schreiner nicht einfach so schreinert. Vielmehr richtet sich alles auf dieses höchste Ziel aus. Ohne Ziel handeln wir nicht. Ohne eine höchste Fertigkeit auszubilden, haben diese konkreten Fertigkeiten für uns überhaupt keinen Sinn. Es reicht nicht aus, dass jemand einfach seinen Beruf ausübt. Wenn damit kein Sinn verbunden ist, dann ist das im Grunde keine Fertigkeit. Das ist der Sinn des Begriffes *αρετή*. Die höchste Tugend ist diejenige, die um ihrer selbst willen geschieht. Diese Tugend ist diejenige Tugend, die zur Glückseligkeit führt.

Die Lateiner haben dann *αρετή* mit *virtus* übersetzt, was so viel wie *Männlichkeit* bedeutet und insofern eine sehr starke Einschränkung dieser Fertigkeiten darstellt. Der deutsche Begriff für diese Fertigkeiten lautet dann *Tugend*. Dieser Begriff scheint ein wenig in die Jahre gekommen, denn so richtig mag man nicht von Tugenden sprechen. Damit kann man heute niemandem einen Gefallen erweisen, dass man ihn als tugendhaft bezeichnet. Der Begriff Tugend ist also etwas angestaubt. Das hängt natürlich auch damit zusammen, dass diese Tugenden eine starke religiöse Konnotation haben, vor allen Dingen im Zusammenhang mit den *Kardinaltugenden*. Diese Kardinaltugenden sind nicht etwa die Tugenden eines Kardinals, sondern sie sind die Haupttugenden.

Auch Aristoteles behandelt die Tugenden nicht gleichbedeutend, sondern die Gerechtigkeit etwa ist für ihn eine sehr hoch stehende Tugend. Die vier Kardinaltugenden, die wie Sie im Schaubild sehen, sind eine Mischung aus ethischen und dianoetischen Tugenden. Die Differenzierung in ethi-

sche und dianoetische Tugenden spielt hier gar keine Rolle mehr.

Aristoteles leitet also den Begriff *Ethik* als Wissenschaft vom guten Handeln etymologisch ab und stellt fest, dass der Begriff $\eta\theta\omicron\varsigma$ sich von dem Begriff $\epsilon\theta\omicron\varsigma$ ableitet. Diese Etymologie, die sprachwissenschaftlich stimmt, ist allerdings philosophisch problematisch, da sie eindeutige Implikationen setzt.

*Folgen der
Aristotelischen
Implikation*

Die philosophischen Implikation bestehen darin, dass wir einen bestimmten Charakter bzw. eine Haltung – $\eta\theta\omicron\varsigma$ – durch Gewöhnung – $\epsilon\theta\omicron\varsigma$ – erlangen. Man könnte das durchaus als die früheste Formulierung eines behavioristischen Standpunktes bezeichnen: Unsere Eigenschaften werden durch Gewöhnung ausgebildet.

Das $\eta\theta\omicron\varsigma$, der Habitus, die Haltung, der Charakter, soll also aus immer gleichen Einzelhandlungen entstehen. Der Charakter ist damit nicht als natürliche Anlage gegeben, sondern bildet sich durch Gewöhnung. Das aber ist eine höchst problematische Ableitung, da sie unterstellt, dass Charakter, Haltung und Eigenschaften erworben werden müssen und die Würde damit leistungsabhängig ist, d.h. verdient werden muss.

Die philosophische Auseinandersetzung um den Gegensatz der Lehren liegt damit seit den Anfängen bei Aristoteles darin, Fertigkeiten als angeborene oder erworbene zu verstehen. Für Aristoteles gibt es keine angeborenen Fertigkeiten, da sie dann wie Naturgesetze unveränderlich, also auch nicht zur Ausbildung fähig, wären. Schon Thomas von Aquin sieht das anders. Für ihn gibt es durchaus angeborene Fertigkeiten. Wir werden darauf noch mehrmals zurückkommen

Soweit einmal dieser kleine Ausflug in die Wortgeschichte des Begriffs ‚Ethik‘. Sie sehen, wie problematisch aber bereits

diese Verbindung von $\eta\theta\omicron\varsigma$ und $\epsilon\theta\omicron\varsigma$ bei Aristoteles ist. Auch die verschiedenen Übersetzungen, die dann folgen, implizieren etwas, das die Sache eher vernebelt, als dass es sie klar hervortreten ließe. Uns steht also die Aufgabe bevor, das Ganze etwas deutlicher zu machen.

6. Tugend als Fertigkeit

- **Angeborene Fertigkeit (Anlage)**
 - Gewissen (syneidesis, synderesis, conscientia Th. v. Aquin)
- **Erworbene Fertigkeit**
 - Übung (Tätigkeit, Handlung)
 - Sitten, Verhalten (z.B. Höflichkeitsformen)
 - Einsicht (Lehre)
 - Vorsatz, Maxime

Philosophische Kriterien für die Fertigkeiten (Tugenden)

Ich möchte nun zunächst auf die Unterscheidung der angeborenen Fertigkeiten und der erworbenen Fertigkeiten eingehen.

Erworbene Fertigkeiten sind gemäß Aristoteles diejenigen Fertigkeiten, die durch Übung oder durch Einsicht erworben werden. Hier handelt es sich um die ethischen und die dianoetischen Tugenden.

Angeborene Fertigkeiten kann es gemäß Aristoteles nicht geben, da sie wie Naturgesetze – man könnte auch sagen, wie Instinkte – wirken würden und keiner Veränderung und Ausbildung zugänglich wären. Angeborene Fertigkeiten finden wir aber in der Lehre des Thomas von Aquin. Genau

Ziel der Handlung

genommen ist es die Fertigkeit des *Mitwissens*, der *conscientia*, aus der $\sigma\upsilon\nu\epsilon\iota\delta\eta\sigma\iota\varsigma$ oder auch der Synderesis, dem göttlichen Funken, der Vernunft heraus, der etwas als Wissen überhaupt und dann spezifisch als gutes Wissen beurteilt. Mitwissen bedeutete ein Wissen des Wissens in theoretischer und praktischer Hinsicht.

*Wissen
des Wissens*

Conscientia ist eine begriffliche Eigentümlichkeit, die wir in der deutschen Übersetzung mit dem Wort *Bewusstsein* nicht erfassen, während es in den romanischen Sprachen im Hintergrund mitklingt oder aufscheinen kann. Auch das theoretische Wissen wird danach durch das Gewissen kontrolliert. Auch das wird uns noch beschäftigen, weil das Gewissen demnach eine Konstellation ist, in der das Wissen des Wissens – sowohl des theoretischen wie des moralischen Bewusstseins – zum Ausdruck kommt.

7. Ziel der Handlung

- **Oberstes Gut = Glück** (Aristoteles)
 - Autarke Handlung = Fertigkeit um ihrer selbst willen
- **Rechtes (gerechtes) Gut = Glaube** (Luther)
 - Handeln aus Liebe
 - Um Gott zu gefallen
- **Höchstes Gut = Würde** (Kant)
 - autonome Handlung = oberstes Gut
 - der Glückseligkeit würdig

Was ist eigentlich gemeint, wenn wir von einem Lebensziel der Handlung bzw. dem Leben als Werk sprechen?

Ziel allen Handelns

Aristoteles geht in der *Nikomachischen Ethik* davon aus, dass wir im Handeln immer auf ein Ziel hinstreben, dass alles Handeln also ein Ziel hat und wir das Leben wie ein Werk zu verstehen haben.

Zu Beginn der *Nikomachischen Ethik* vergleicht Aristoteles verschiedene Formen der Handlung und der Fertigkeiten. Der Schreiner beherrscht diese Fertigkeiten, der Musiker jene. Das alles sind Fertigkeiten, die auf ein bestimmtes Ziel hinstreben, nämlich die Beherrschung des jeweiligen Faches, der Kunst usw. Aristoteles nimmt nun an, dass alle Bestrebungen und Handlungen nicht nur auf diese einzelnen Fertigkeiten gehen, sondern auf eine Fertigkeit schlechthin, die das Leben darstellt. Diese Fertigkeit ist an einem Ziel orientiert, nämlich dem Glück des Menschen bzw. dem gelingenden Leben.

Gelingendes Leben

Die Konzeption ist folgende: Wir handeln mit gewissen Zielen. Wir haben einzelne konkrete, pragmatische Inhalte. Aber das Ganze steht unter einem Ziel überhaupt, einer Einstellung überhaupt. Diese Einstellung ist das gelingende, das glückende Leben.

Entsprechend heißt es auch zu Beginn des Ersten Buches der *Nikomachischen Ethik*:

„Jede Kunst und jede Lehre, desgleichen jede Handlung und jeder Entschluß, scheint ein Gut zu erstreben“
(Aristoteles NE, 1094a).

Alles strebt also auf ein Ziel hin und ist zielbezogen. Diese Ziele brauchen wir zum Handeln. Es gibt kein zielloses Handeln. Ziele prägen das Handeln. Alle Ziele aber haben ein gemeinsames Ziel überhaupt. Dieses Ziel überhaupt ist *das oberste Gut*:

„Wenn es nun ein Ziel des Handelns gibt, das wir seiner selbst wegen wollen, und das andere nur um seinetwillen,

Ziel der Handlung

und wenn wir nicht alles wegen eines anderen uns zum Zwecke setzen – denn da ginge die Sache ins Unendliche fort, und das menschliche Begehren wäre leer und eitel –, so muß ein solches Ziel offenbar das Gute und das Beste sein“ (ebd.).

Aristoteles schließt also aus, dass wir ziellos handeln können. Vielmehr handeln wir auch in konkreten Bereichen auf Ziele hin.

*Alle Handlung
hat ein Ziel*

Entscheidend ist nun allerdings für Aristoteles, dass, wenn wir Einzelnes vollbringen, wir damit auch ein Gesamtwerk vollbringen. Das heißt: Das Leben selbst wird zum Werk des Handelns. Das Ziel dieses großen Werkes ist *das oberste Gut* bzw. *das Gute und das Beste*. Die Frage stellt sich nun, was dieses oberste Gut bzw. dieses Gute und Beste nun eigentlich ist:

„Als Endziel in höherem Sinne gilt uns das seiner selbst wegen Erstrebte gegenüber dem eines andern wegen Erstrebt und das, was niemals wegen eines anderen gewollt wird, gegenüber dem, was ebensowohl deswegen wie seiner selbst gewollt wird, mithin als Endziel schlechthin und als schlechthin vollendet, was allezeit seinetwegen und niemals eines anderen wegen gewollt wird. Eine solche Beschaffenheit scheint aber vor allem die Glückseligkeit zu besitzen ... Also: die Glückseligkeit stellt sich dar als ein Vollendetes und sich selbst Genügendes, da sie ein Endziel allen Handelns ist“ (Aristoteles NE, 1097a-b).

Das *Glück* also ist das oberste Gut, auf das wir hinstreben und welches alle unsere Einzelbestrebungen im Leben begleitet. Alle einzelnen Bestrebungen sind Teilbestrebungen, die auf die *Glückseligkeit* bzw. das Glück hinzielen. Wir Handeln im Verfolgen des Glücks. Gerade die Glückseligkeit

wollen wir für Aristoteles „immer wegen ihrer selbst, nie wegen eines anderen“ (Aristoteles NE, 1097b).

Selbstgenügsamkeit der Handlung

Aristoteles begründet, warum die Glückseligkeit das oberste Gut ist und es kein höheres Gut geben kann. Wir verfolgen im Leben ja durchaus verschiedene Ziele. Doch alle Fertigkeiten, die wir uns möglicherweise in Ausübung unseres Berufes aneignen, sind nur Teilziele. Warum aber ist die Glückseligkeit nicht auch ein bloßes Teilziel? Die Glückseligkeit könnte doch durchaus auch ein Teilziel im Rahmen eines noch umfassenderen Lebenszieles sein. Aristoteles sagt allerdings, dass eben dies nicht möglich ist, weil wir die Glückseligkeit um ihrer selbst willen wählen und suchen, und nicht, um damit noch etwas anderes zu erlangen. Die Glückseligkeit bzw. das Glück ist ein Ziel, welches dem Handeln eine Selbstzufriedenheit gibt.

Zu diesem Ergebnis führt auch der Begriff der *Autarkie*. Diese *Selbstgenügsamkeit*, die wir in der Glückseligkeit haben, ist allerdings nicht auf das Ich bezogen in dem Sinne, dass man sagen könnte, hier sei der Mensch sich selbst genug. Vielmehr ist hier das Gegenteil gemeint: Diese Glückseligkeit ist nicht über das eigene Ich, über das eigene Selbst, zu erfahren, sondern sie ist nur in der Gemeinschaft, im gegliederten Vollzug der Gesellschaft, möglich.

Hier haben wir allerdings schon das erste Problem, denn diese Glückseligkeit wird von Aristoteles ganz offensichtlich nicht als ein persönliches Gefühl verstanden, sondern als Konzept eines gelingenden Lebens, welches nicht das persönliche, sondern das gesellschaftliche Leben meint.

Glückseligkeit nur in der Gemeinschaft

Es ist ja so, dass die Kategorie des Glücks allen ethischen Konzepten gemeinsam ist. Allen ethischen Konzepten ist gemeinsam, dass der Mensch nach Glück strebt. Die Fragen und die Unterschiede, die sich hier zwischen den einzelnen

Ziel der Handlung

Ansichten von dem, was Glück sei, aufzun, entzündeten sich ja nicht bloß an den Vorstellungen, wie dieses Glück zu erfahren oder wie dieses Glück zu erreichen sei, sondern sie eröffnen sich bereits hinsichtlich der Vorstellung, was überhaupt unter Glückseligkeit bzw. Glück zu verstehen ist. Der Begriff des Glückes wird nicht einheitlich verstanden. Sie sehen, schon bei Aristoteles ist es nicht eindeutig. Zunächst einmal sieht es so aus, als könne man das Glück aus den eigenen und persönlichen Fertigkeiten ableiten. Später wird Aristoteles allerdings zeigen, dass dies nicht gemeint ist. Glück ist nicht im Sinne der Selbstgenügsamkeit zu verstehen, sondern es bedarf eines gesellschaftlichen Wirkens. Also ist das Lebenswerk, welches als vollendetes und geglücktes angesehen werden kann, kein persönliches Werk, sondern ein gesellschaftliches. Das vollständig geglückte Leben wäre dann nicht eines, in dem man seine eigenen Angelegenheiten zur Zufriedenheit erledigt hat, sondern ein solches, in dem ich etwas für die Gemeinschaft getan habe. Das ist die erste Einschränkung.

Die andere Einschränkung, die Aristoteles auch in diesem Ersten Buch der *Nikomachischen Ethik* bringt, liegt darin, dass man nicht von einzelnen Handlungen sagen kann, dass sie schon die Eigenschaft hätten, den Menschen glücklich zu machen oder zum Glück zu führen. Ein geglücktes Leben ist ein vollendetes Leben im Hinblick auf die Vollendung tugendhaften Handelns, wobei hier für Aristoteles auch die angemessene Ausstattung mit äußeren Gütern eine Rolle spielt. Sie sehen aber, dass diese Glücksdefinition ganz wenig zu tun hat mit einer Definition, die sich auf einen Hedonismus, auf Lust oder Glückserfahrungen persönlicher Art stützt.

*Glückseligkeit
nur als
vollendetes
Lebenswerk*

Es geht nicht um die Glückserfahrungen des einzelnen Menschen. All dies sind bloß Teilerfahrungen. Das Glück im

eigentlichen Sinne ist das vollendete Lebenswerk im Dienste der Gemeinschaft.

*Aristotelische
Definition
von Glück*

Auch für Aristoteles ist Glück nicht etwas, das wir im Moment, im Augenblick, erfahren. Das ist nicht das Glück als Ziel alles Handelns. Glück ist das vollendete Leben und das vollendete Lebenswerk.

Aristoteles will also denjenigen als glücklich bezeichnen, „der gemäß vollendeter Tugend tätig und dabei mit den äußeren Gütern wohl ausgestattet ist, und das nicht bloß eine kurze Zeit, sondern ein ganzes, volles Leben lang“ (Aristoteles NE, 1101a).

8. Leben als Werk

- geglückt vollendetes Werk (Aristoteles)
 - gelingendes Leben
 - autarkes Handeln in der Vollendung
- angenommenes (von Gott) Werk (Luther)
 - von Gott geliebtes Leben
 - Handeln im Glauben
- würdiges Werk (Kant)
 - moralisches Leben
 - Handeln in Zuversicht (Hoffnung)

Mit der Frage des vollendeten Lebenswerkes sind wir in eine Diskussion hineingeraten, die für unsere Kultur eine große Rolle spielt.

Folgt man Aristoteles, so könnte man ja sagen, dass man durch sein eigenes Lebenswerk dieses Glück bzw. dieses Heil erfahren kann. Wenn dieses Ziel um seiner selbst und nicht um des eigenen Selbst willen angestrebt wird, dann kann das eigene Leben gelingen. Dies ist möglich im Schaffen des Werkes. Man kann sein Leben als gelungenes Werk vollenden.

*Aristoteles:
Vollendung
des Lebens
als gelungenes
Werk*

Die Betrachtung des Lebens unter dem Aspekt des Werkes und genauer des gelingenden oder gelungenen Werkes führt uns zu einer Differenzierung ganz unterschiedlicher Art, wie ich sie hier entwerfen möchte. Neben der Einschätzung von Aristoteles, die von großer Wirkung für die Ethik bis zum heutigen Tag ist, finden wir eine andere, ebenfalls paradigmatische Formulierung bei Luther, die mit dazu geführt hat, die Reformation und damit die Neuzeit einzuleiten.

So ist Luthers Begriff der *Freiheit des Christen* eine völlige Neuschöpfung des Werk- und Rechtfertigungsgedankens. Sie richtet sich gegen eine Glücks- oder Heilsvorstellung, welche für sich beansprucht, durch die Lebenswerke das Heil zu erlangen. Danach ist es unmöglich, dass wir unser Heil erschaffen oder gar verdienen können.

*Luther:
gegen
die Werk-
gerechtigkeit*

Dass das Leben – auch im Sinne von Aristoteles – aus dem eigenen Werk heraus zu vollenden sei, ist für Luther – natürlich auch in einem theologischen Verständnis – zum Stein des Anstoßes geworden. Für Luther ist es nicht möglich, dass der Mensch sein eigenes Leben in dieser Weise gelingen lassen kann.

Er sagt in seiner Schrift *Von der Freiheit des Christenmenschen*¹³:

„Dennoch sind Werke nicht das rechte Gut, durch das er vor Gott rechtschaffen und gerecht ist, der Mensch, sondern jeder tue sie umsonst, aus freier Liebe. Keiner soll etwas anderes dabei beabsichtigen als nur, Gott zu

*Gerechte Werke
aus freier Liebe
zu Gott*

gefallen, dessen Wille er aufs Beste erfüllen möchte“
(Luther 1996, 58).

Aus den Werken, die wir tun, können wir also gemäß Luther nichts für unser (jenseitiges) Heil ableiten.

*Glückseligkeit
ist gemäß
Luther nicht
„machbar“*

Die Verdienstvorstellung, dass wir Glück gleichsam erschaffen können, ist eine Vorstellung, die auf Aristoteles zurückführt. Für die Reformatoren dagegen ist es unmöglich, dass wir unser Glück erschaffen können, sondern wir sind im Glück abhängig von der Gnade, d.h. wir können nur so leben, dass unser Leben gottgefällig ist, so also, um es salopp zu formulieren, dass wir auf Gott einen guten Eindruck machen.

So heißt es auch bei Luther:

„Wenn die falsche Auslegung und die verkehrte Meinung vertreten wird, dass wir durch die Werke gerecht und selig werden, sind sie schon nicht gut und ganz zu verdammen. Denn sie sind dann nicht frei und lästern die Gnade Gottes, die allein durch den Glauben rechtfertigt und rettet, das aber allein vermögen die Werke nicht. Und dennoch tun sie so, als könnten sie es und greifen damit die Gnade und ihr Werk und die Ehre an“
(Luther 1996, 63f.).

Die Werke also, die wir im Hinblick auf einen Zweck vollenden, sind nicht frei. Das gilt für alle Werke, die wir um eines anderen Zwecks willen tun, sei es auch der Zweck, unser Leben in den Griff zu bekommen. Selbst diese interne Absicht macht unser Leben bereits unfrei.

Der Freiheitsbegriff, den Luther uns hier präsentiert, ist sehr wichtig für die philosophische Diskussion, mit der wir uns besonders beschäftigen wollen, nämlich die philosophische Diskussion von Kant.

Auch für Kant ist eine freie Handlung eine Handlung, die wir nicht im Hinblick auf diesen oder jenen Zweck tun. Auch eine auf den Zweck, Glück zu erlangen, gerichtete Handlung, ist für Kant in gewissem Maße eine unfreie Handlung. Die Freiheit des Menschen umfasst also für Kant einen wesentlich größeren Horizont, als es Aristoteles zu sehen meint. Eine solche Freiheit wird auch von den Reformatoren entdeckt. Zwar wird diese Freiheit bei den Reformatoren in die Gnade Gottes gestellt und setzt eine Gotteskindschaft voraus. Doch zeigt sich, dass gerade in der Philosophie dieser Freiheitsbegriff nun ohne die Gotteskindschaft weiterwirkt und diese Freiheit etwas ganz neues bringt, was in der Antike in dieser Weise nicht angedacht wurde.

*Kant:
Würdiges
Leben
als Zweck
an sich selbst*

Deshalb wollen wir hier die Konzeption von Kant in Verbindung mit dem Freiheitsbegriff der Reformatoren sehen: Wir handeln nicht unbedingt gerecht, auch wenn wir unsere Werke auf die Gerechtigkeit ausrichten, denn wir können Gerechtigkeit weder erfassen noch verwirklichen. Wir müssen uns also bescheiden. Diese Bescheidenheit aber eröffnet eine Freiheit, die dem Menschen vorher unbekannt war. Kant wird diesen Freiheitsbegriff Luthers für die Philosophie erschließen. Zunächst aber möchte ich Ihnen einen kurzen Überblick über Kants System der kritischen Philosophie geben.

*Luther
und
Kant*

9. Grundlegung der Ethik als Lehre einer Metaphysik der Sitten

System der Wissenschaften

Immanuel Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1786)

formal

- **Logik**
- **Verstand**

material

- **Physik** (Naturlehre)
- **Natur**
- **Ethik** (Sittenlehre)
- **Freiheit**

*Ethik
als Lehre
von der Selbst-
bestimmung*

Kant teilt die einzelnen wissenschaftlichen Disziplinen nach traditioneller Art in Logik, Physik und Ethik. Die Logik ist eine Fertigkeit des Verstandes. Die Physik behandelt die Natur. Der Ethik aber geht es um Freiheit. Der Ethik geht es also nicht vorrangig um Glück oder die Verwirklichung eines gelingenden Lebens, sondern die Freiheit bildet das Zentrum ethischer Überlegungen. Die ethische Theorie bringt das zum Ausdruck, was wir von uns wissen, nämlich dass wir freie Wesen sind. Der Mensch besitzt also nach Kant einen freien Willen, d.h. er verfügt über die Freiheit der Willkür. Die Freiheit aber in ihrer Unbedingtheit als Bestimmungsgrund des Willens ist so wirksam, dass es nicht hinreicht, dass wir unser Leben als gelingendes Werk vollbringen,

sondern wir sollen unser Leben wirklich *selbst-bestimmt* führen. Das heißt: Nicht durch äußere Gründe oder durch Neigungen, die jederzeit bedingt sind, soll unser Wille bestimmt sein, sondern durch unbedingte Gründe der Vernunft bzw. der Freiheit.

System der oberen Erkenntnisvermögen

- | | |
|--|---|
| • Verstand | • Erkenntnis des Allgemeinen |
| • Urteilskraft | • Subsumtion (Unterordnung) des Besonderen unter das Allgemeine |
| • Vernunft
– theoretisch
– praktisch | • Bestimmung des Besonderen durch das Allgemeine |
| • Kritik der Vernunft
– Kritik der reinen Vernunft
– Kritik der praktischen Vernunft | • Bestimmung der Grenzen des
– Wissens
– Handelns |

Bei Kant haben Sie im System der oberen Erkenntnisvermögen den Verstand, die Urteilskraft und die Vernunft. Das sind die drei Erkenntniskapazitäten, denen Kant auch die drei Kritiken gewidmet hat: Der Verstand erkennt das Allgemeine, zum Beispiel: *Sokrates ist Mensch* und *Menschen sind sterblich*. Die Urteilskraft leistet dann die logische Unterordnung: *Also ist Sokrates sterblich*.

Die Vernunft im engeren Sinne ist das Vermögen, zu schließen. Sie geht nicht auf die Erfahrung, sondern auf den Verstand und bedarf somit nicht der Sinnlichkeit. Vermöge ihrer Ideen ist ihr aufgegeben, zu allem Bedingten das Unbedingte zu suchen. Doch sie wird dabei gleichsam überschwänglich, gerät ins Transzendente und verwickelt sich in scheinbar unlösbare Widersprüche. Insofern bedarf die Vernunft jederzeit der Kritik, d.h. sie bedarf einer kritischen Untersuchung ihrer Möglichkeiten von Erkenntnis.

*Erweiterung
der Vernunft-
erkenntnisse*

Die Bestimmung der Grenzen der Möglichkeiten des Wissens wird durch die *Kritik der reinen Vernunft* gegeben. Die *Kritik der praktischen Vernunft* zeigt, dass die Vernunft durchaus zu einer Erweiterung ihrer Erkenntnisse fähig ist, allerdings nicht in theoretischer, sondern allein in praktischer Absicht. Der Sinn der Bedingungen und Möglichkeiten reiner Vernunftkenntnisse ist also für Kant weniger im theoretischen Bereich zu suchen, als vielmehr im praktischen. Hier kündigt sich bereits das Primat der praktischen Vernunft an.

*Regel vs.
Gesetz*

Auch bei Kant wird die Ethik als eine Sittenlehre verstanden. Als Sittenlehre befasst sie sich somit zunächst einmal mit den Sitten selbst. Die Sitten sind solche Normen und Regeln, die an sich selbst nicht notwendigerweise moralisch sind. So ist auch z.B. eine Hausordnung wohl kaum moralisch zu nennen, sondern sie ist eine Festlegung von bestimmten, durch Sitte oder Übereinkunft zustande gekommenen Regeln.

*bedingt vs.
unbedingt*

Nun gilt es für Kant allerdings, solche Regeln oder Normen, die durch die Sitte, die Gewöhnung oder ähnliches zustande gekommen sind, von solchen Gesetzen zu unterscheiden, die unseren Willen unbedingt bestimmen sollen, d.h. es bedarf für Kant der Möglichkeit einer *Metaphysik der Sitten*

Ethik als Sittenlehre

Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*,
Vorrede *Kritik der praktischen Vernunft*

- | | | |
|---|---|--|
| • Sitten | — | Normen, Regeln |
| • Metaphysik der Sitten | — | Quellen der Normen und Regeln |
| • Grundlegung zur
Metaphysik der Sitten | — | Prinzip der Sittlichkeit |
| • Kritik der praktischen Vernunft | — | Übereinstimmung von Sittlichkeit
und Glückseligkeit |
| • Einheit der theoretischen
und praktischen Vernunft | — | Primat der praktischen Vernunft |

als einer überempirischen und dennoch zugleich vernunftgemäßen Begründung der Moralität. Kant deutet damit an, dass – im Unterschied zu Aristoteles und natürlich auch im Unterschied zu einem modernen Behaviorismus – Sitten und Sittlichkeit einen anderen Ursprung haben können und müssen als die Gewohnheit.

Die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* dient der Bestimmung des unbedingten Prinzips der Sittlichkeit. Dieses Prinzip der Sittlichkeit ist das *moralische Gesetz*. Der *Kategorische Imperativ* ist die Formel dieses Gesetzes. Er ist gleichsam die Stimme der Freiheit, welche besagt, dass eine *Maxime*, d.h. ein subjektiver Grundsatz des Handelns, keinesfalls moralisch sein kann, wenn er als allgemeines und

*kontingent vs.
allgemein
und notwendig*

*Der
Kategorische
Imperativ*

notwendig geltendes Gesetz weder gedacht noch gewollt werden kann bzw. zwar gedacht, nicht aber gewollt werden kann.

Auch das aber ist nicht die vollständige Sittenlehre, denn die vollständige Sittenlehre braucht die Übereinstimmung der Sittlichkeit mit der Glückseligkeit. Das hat Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* herausgearbeitet. Es reicht nicht, dass wir tugendhaft sind, sondern die Vernunft fordert die Übereinstimmung von Sittlichkeit und Glückseligkeit, d.h. wir sollen uns der Glückseligkeit als würdig erweisen.

Hier kommt der Aristotelische Begriff der Glückseligkeit ins Spiel, aber in einer anderen Bedeutung, denn für Kant ist es entscheidend, dass in dieser Übereinstimmung von Sittlichkeit und Glückseligkeit der Mensch seine Freiheit verwirklicht. Das Ziel der Handlung ist also nicht die Verwirklichung des Glücks, sondern die Verwirklichung der Freiheit.

Die Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft bildet den Abschluss des Systems von Kant. Denn es ist immer eine und dieselbe Vernunft. Diese eine Vernunft ist diejenige Vernunft, gemäß deren Bestimmungsgrund wir unser Leben und unser Handeln ausrichten sollen. Im Rahmen dieser einen Vernunft gilt das Primat bzw. der Vorrang der praktischen Vernunft. Jegliche Form der Erkenntnis und des Wissens, sei dieses alltagspragmatischer oder wissenschaftlich-induktiver Art, steht also für Kant unter dem Primat des Praktischen im Sinne des moralischen Gesetzes und sollte auf dieses hin ausgerichtet sein. Das Praktische spielt die entscheidende Rolle im Rahmen der Erkenntnis der Vernunft.

*Primat der
praktischen
Vernunft*

10. Grundbegriffe der Ethik

komparatistisch

- **Ethos/Ethik = Haltung, Gewohnheit**
 - Ethik: Lehre von den guten Handlungen
- **Gut = Glück**
 - Gelingend, glücklich, rechtfertigend, glückswürdig
- **Tugend = Fertigkeiten, Vermögen**
 - angeboren: Gewissen, obere Erkenntnisvermögen (Vernunft, Verstand, Urteilskraft)
 - erworben:
 - Übung: Gerechtigkeit, Tapferkeit
 - Einsicht: Klugheit, Besonnenheit

Wir haben nun einige Grundbegriffe der Ethik behandelt, wobei die wenigen Beispiele, die wir hier herangezogen haben, schon gezeigt haben, dass hier eine äußerst komplizierte Angelegenheit, nicht zuletzt im Hinblick auf die Begriffe, vorliegt. Die Begriffe selbst sind ganz unterschiedlich definiert. Das fängt schon mit dem Begriff *Ethik* an.

Zwar gibt es eine gemeinsame Definition dessen, was Ethik sein soll: Ethik wird allgemein definiert als die *Lehre von den guten Handlungen*. Hier fragt sich allerdings, was eigentlich Handlungen – und speziell gute Handlungen – überhaupt sind.

Was ist Ethik?

Wir haben gesehen, dass Aristoteles das Ziel solcher guten Handlungen und das Ziel der Lehre von den guten Handlungen in einem gelingenden Leben sieht, so dass man es als gelingende, glückende Handlung ansehen kann. Die Ethik wäre demgemäß die Lehre vom gelingenden Leben in der Weise, dass wir durch diese Lehre unser Leben bewältigen und dabei auch Glück erfahren.

Was ist Glück? Aber auch das Glück ist unterschiedlich definiert. Was ist Glück? Ist Glück bloßes Wohlbefinden oder ist Glück mehr als das? Diese Diskussion um die Definition von Glück wird bis heute geführt.

Für Aristoteles ist ganz deutlich, dass Glück nicht nur Lust bedeutet, sondern ein gelingendes Lebenskonzept, und dass unser Leben auf eine Vollendung hinführt, wobei dieses Leben dann eigentlich nur aus der Retrospektive als vollendetes Leben beurteilt werden kann. Der Augenblick selbst lässt sich in dieser Weise nicht als glücklich beurteilen.

Das aber ist eine Vorstellung, die uns ziemlich fern oder fremd ist. Denn wir würden Glück durchaus auch als Glück des Augenblicks verstehen und eine solche Sichtweise eher bevorzugen. Sie sehen aber, dass diese Vorstellung von Aristoteles über eine bloße Lustempfindung weit hinausgeht und die Gesamtheit des Lebens betrachtet. Das ist ein wichtiger Punkt. Aber auch hier ist die Frage, was das ist, was wir da erleben.

Der griechische Begriff der *εὐδαιμονία*, der für das Glück steht und aus der Mythologie stammt, zeigt schon, dass auch im antiken Verständnis nicht ganz klar ist, was man denn nun eigentlich unter Glück zu verstehen habe. Die *εὐδαιμονία* ist, wenn man es genau übersetzt, eigentlich nicht das Glück oder die Glückseligkeit, sondern es ist der gute Geist, es ist der fröhliche Geist in mir, wobei hier die mythologische Vorstellung dahinter steckt, dass jeder Mensch sei-

nen δαίμων, seinen Genius, hat. Diesen Genius gilt es zu-frieden zu stellen und glücklich zu machen. Durch eine rich-tige Handlung im Einklang mit unserem Genius erfahren wir Glück. Das sind alles Vorstellungen, die von unseren Glücks-vorstellungen weit entfernt sind.

Weiterhin wird das Glück auch in der Rechtfertigung des Le-bens gesehen. Das verweist schon auf einen Glücksbegriff, der über das Leben hinaus führt und eigentlich eine Heils-vorstellung im Bezug auf das jenseitige Leben beinhaltet.

Eine Schwierigkeit, mit der wir uns noch besonders be-schäftigen werden, ist die *Glückswürdigkeit*, die gerade für die Kantische Philosophie steht, denn gemäß dieser sollen wir uns nicht so verhalten, dass wir glücklich sind, sondern dass wir uns des Glückes als würdig erweisen.

Eine weitere wichtige Grundkategorie der Ethik ist die Tugend, die ἀρετή. Auch hier herrscht eine völlige Verwirrung dahin-gehend, was man denn nun darunter zu verstehen habe. Ist Tugend eine Fertigkeit oder ist sie eine Fähigkeit? Ist es eine Anlage? Alles das scheint Tugend zu sein. Und wenn Tu-gend all das ist, dann ist sie auch wieder Verschiedenes.

*Was ist
Tugend?*

Wie wir sahen, gibt es ganz unterschiedliche Vorstellun-gen davon, was Tugend sei. Die einen sagen, es sei etwas angeborenes, die anderen sagen, es sei nichts angeborenes, sondern werde erlernt bzw. erworben.

Auf welche Weise sind denn nun diese – ob angeborenen oder erlernten – Tugenden da und wie werden sie verwirklicht? Hier gibt es unterschiedliche philosophische Konzepte, die dann mit entsprechenden philosophischen Schulen und auch mit bestimmten Menschenbildern zusammenhängen.

Genau genommen ist all das aber nicht kompatibel und zeigt eher die Vielfalt der Verstehensmöglichkeiten dieses Begriffes und seiner Voraussetzungen.

Wenn nun die Definitionen der ethischen Grundbegriffe schon so different sind und die Begriffslage so schwierig ist, dann stellt sich natürlich für uns die grundsätzliche Frage, wie sich all dies systematisieren lässt. Wie kann man aus einem solchen historisch differenten, fast diffusen Sachverhalt ein System entwickeln?

11. Die Würde des Menschen als Ideal

systematisch

- **Eine Haltung (ethos) im Sich-verhalten**
 - Annahme, Gleichgültigkeit, Ablehnung
 - Eine Handlung des Sich-Verhaltens zum Du
 - Erkennen des Ich als Selbstverhältnis (Du im Ich)
 - Anerkennen des Du als Ich
 - Bekennen des Ich zum Du
(ta tvam asi – das bist Du)

Wir haben unsere Überlegungen zur Ethik unter den Begriff der Würde des Menschen gestellt. Zwar ist auch der Begriff der Würde unklar, aber er hat den Vorteil, dass er für uns und unser aktuelles kulturelles Leben eine feste Konnotation besitzt und wir zumindest von einem gewissen gemeinsamen Vorverständnis ausgehen können.

Die Würde ist zunächst einmal ein Ideal. Das bedeutet: Würde ist nichts, was ich empirisch nachweisen könnte. In dem Zitat von Hans Urs von Balthasar war ja davon die

Rede, dass man mit der Würde umgehen kann, dass man sie annehmen oder sich davon distanzieren kann, dass man darauf verzichten kann. Würde ist also nicht *etwas* im Sinne eines anthropologischen Merkmales. Es lässt sich nicht unter dem Mikroskop finden oder in sonstigen naturwissenschaftlichen Nachweisen. Aber es ist etwas, was ich als Ideal annehmen und womit ich umgehen kann. Insofern könnte man sagen: Würde ist Gegenstand eines Verhaltens, eines Sich-Verhaltens, also eine Haltung, ein *ethos*. Würde ist eine Haltung im Sich-Verhalten. In dieser Haltung im Sich-Verhalten kann ich mit der Würde umgehen. Ich kann sie annehmen, d.h. ich kann mir oder dem anderen diese Würde zusprechen. Ich kann ihr gegenüber aber auch gleichgültig sein und ich kann sie ablehnen. Das sind Umgangsformen, Verhaltensformen, mit einem Ideal, wobei ich dieses Ideal nicht als konkrete empirische Tatsache nachweisen kann.

*Umgang
mit Würde*

Einerseits haben wir also einen Umgang mit diesem Ideal. Und indem ich mit diesem Ideal umgehe und indem es ein Teil meines Verhaltens wird, ist es auch gleichzeitig die Basis meiner Handlungen. Das heißt: dieses Verhalten, diese Haltung, dieses *ethos* wird Teil meiner Handlung, bestimmt die Handlung mir und dem Anderen gegenüber grundsätzlich. Man könnte durchaus sagen, dass das Ideal die Handlung systematisiert.

Der Begriff der Würde eignet sich also durchaus zur Systematisierung der Ethik als einer Lehre, die gelingendes, glückendes Leben zum Ziel hat.

Schauen wir uns eine solche durch das Ideal der Würde bestimmte Handlung zunächst einmal in rein formaler Hinsicht an. Formal ist diese Handlung zunächst einmal in dem Sinne, dass ich mich zu mir selbst verhalte. Dieses Verhältnis ist analog dem Verhältnis zu einem Du. Indem ich mir die Würde zuspreche oder abspreche, habe ich im eigenen Ich ein

*Selbst-
verhalten,
Dialog,
Bekennnis,
Aberkennnis*

Gegenüber. Es entsteht gleichsam ein inneren Dialog. In diesem inneren Dialog kommt es entweder zu Anerkennung oder zur Aberkennung der Würde. Der dritte Schritt im Sinne einer Systematik ist das Bekennen. Bekennen ist eine Haltung. Es ist der Ausdruck dieser Haltung.

In dieser Systematik haben wir also zunächst das Erkennen, welches auf die Weise der spekulativen Philosophie erfolgt. Nach diesem Erkennen folgen ein Anerkennen (oder Aberkennen) und ein Bekennen. Das sind systematische Vollzüge, die auf der Basis eines Ideals geschehen bzw. die ein Ideal zur Grundlage haben. Hier geschieht also nichts, was man biologisch nachweisen könnte. Denn Basis dieses Sich-Verhaltens ist ein Ideal.

Für den Umgang mit der Würde im Selbst-Verhalten möchte ich nun auf zwei Autoren eingehen, die schon kurz erwähnt wurden, nämlich auf Thomas von Aquin und Immanuel Kant.

Würde im Selbstverhalten

- **Thomas von Aquin**
 - Gewissen, synderesis, conscientia
- **Immanuel Kant**
 - Praktische Vernunft

Sowohl Thomas von Aquin als auch Immanuel Kant sprechen – zwar in unterschiedlicher Weise, dennoch sehr verwandt – von einer Würde. Würde ist bei Thomas von Aquin theologisch fundiert, und zwar im Hinblick auf die

Gottesebenbildlichkeit. Diese Würde kann von einem theologischen Hintergrund allerdings abgelöst werden und Thomas selbst vollzieht diesen Schritt. Bei Kant wird das Thema der Würde im Selbstverhalten besonders im Zusammenhang der praktischen Vernunft und deren Primat behandelt.

Kommen wir nun aber zunächst auf Thomas von Aquin zu sprechen.

12. Grundlegung zu einem ethischen Gewissen

Gewissen = Synderesis

- **Synderesis: ein angeborener Habitus**
 - Erkenntnis gewisser Fähigkeiten ohne Forschen
- **Conscientia: ein Akt der praktischen Vernunft**
 - Anwendung der Synderesis auf einzelne Taten
 - um richtig zu wählen
 - um hinterher die rechte Einstellung zu bekommen

In der sechzehnten und in der siebzehnten *Quaestio* der *Quaestiones disputatae de veritate*¹⁴, den *Untersuchungen über die Wahrheit* – kurz: *De veritate* – kommt Thomas von Aquin auf das Problem des Gewissens zu sprechen.

*Das Problem
des Gewissens*

Die Schwierigkeit, die wir nun haben, besteht darin, dass der deutsche Begriff *Gewissen* eigentlich nicht zum Ausdruck bringt, dass hier eigentlich ein *Wissen* im Vordergrund steht. Zwar enthält der Begriff *Gewissen* auch das Wort *Wissen*, dieses verschwindet aber fast vollständig zugunsten einer rein moralischen Konnotation.

Die Begrifflichkeit, die Thomas von Aquin hier zugrunde legt, spaltet dieses Gewissen noch zusätzlich auf und macht aus dem Gewissen gleichsam einen Prozess, eine innere Aus-

einandersetzung, die den Zusammenhang von *Synderesis* und *Conscientia* widerspiegelt.

*Mit-Wissen
und Gewissen*

Synderesis ist eigentlich die falsche Übertragung des Wortes *Syneidesis*. *Synderesis* ist also ein Kunstbegriff und meint ein *Mit-Wissen*, allerdings ein spezielles *Mit-Wissen*, bei dem es ohne Nachforschen zu Erkenntnissen kommt, also eine Form des Wissens, die immer schon da ist. Normalerweise ist Wissen ja abhängig von einem rationalen Prozess. Die *Synderesis* aber ist immer schon da. Auch hier gibt Thomas von Aquin den theologischen Hintergrund: Dieses Wissen ist dasjenige Wissen, welches uns mit den höheren Hierarchien verbindet.

*Mit-Wissen:
Erkenntnis
ohne Forschen*

Lassen wir einmal beiseite, dass sich auch hier die Gottesebenbildlichkeit hineinspiegelt, dann haben wir hier im Praktischen eine Erkenntnis ohne Forschen. Das ist durchaus mit dem zu vergleichen, was Kant später den *guten Willen* nennen wird. Auch dieser *gute Wille* ist einfach da und wir wissen in gewisser Hinsicht immer schon, was gut und was böse ist. Auch hier gibt es ein Wissen, ohne dass wir die speziellen Forschungen dazu bemühen müssen.

Entsprechend heißt es bei Thomas von Aquin:

„So muß es auch in der menschlichen Natur ... sowohl auf spekulativem als auf praktischem Gebiet eine Erkenntnis der Wahrheit ohne Forschen geben; und diese Erkenntnis muß das Prinzip der gesamten folgenden Erkenntnis, sei es spekulative oder praktische, sein, da die Prinzipien fester und sicherer sein müssen [als alles andere]; darum muß auch diese Erkenntnis dem Menschen von Natur aus innewohnen, da er diese gleichsam wie eine Pflanzstätte (*seminarium*) der gesamten folgenden Erkenntnis erkennt“ (Thomas von Aquin 1955, XVI. Quaestio, 66).

Das ist ein Erkennen der Erkenntnis vor aller konkreten Erkenntnis. Es ist die Erkenntnis, dass wir erkennen, sowohl im Spekultativen, als dann auch, und das ist das Wichtigere, im Praktischen. Denn dieses Erkennen, *dass* wir erkennen, führt dazu, dass wir unsere Erkenntnisse überprüfen. Es ist also der Ausgangspunkt der theoretischen und sachlichen Erkenntnis. Thomas von Aquin sagt, dass dies ein natürlicher Habitus, ein natürliches Verhalten sei, ein *ethos*. Wir erkennen Erkenntnis und wissen in dieser Weise vor aller Erkenntnis, dass wir erkennen.

*Gewissen:
praktische
Bedeutung des
Mit-Wissens*

Das ist es, was auch Descartes später mit seinem berühmten *cogito* zum Ausdruck bringen will: *Ich erkenne, also bin ich*. Auch hier haben Sie das Erkennen des Erkennens als das begründende Prinzip. Dieses Erkennen ist nicht etwas, was ich forschend einholen muss. Ich weiß, dass ich erkenne. Es ist das reine faktische Wissen um Erkenntnis. Dies ist es, was durch die *Synderesis* gegeben ist.

Thomas von Aquin kommt noch auf eine sehr interessante Ähnlichkeit der *Synderesis* mit dem *liberum arbitrium*, also der freien Willkür bzw. dem freien Willen, zu sprechen und sagt, dass beide zwar sehr verwandt sind, aber nicht dasselbe.

„Beide haben die Funktion zu urteilen, aber die *Synderesis* im allgemeinen, das *liberum arbitrium* ,über die einzelne Handlung ... , und das ist das Urteil der Wahl“ (Thomas von Aquin 1955, XVI. Quaestio, 70).

Am Ende dieser sechzehnten *Quaestio* gibt Thomas von Aquin eine sehr schöne Zusammenfassung, die ich Ihnen noch vorstellen möchte:

*Conscientia:
Vermittlung
zwischen
freier Willkür
und Mitwissen*

„Es gibt also eine Erkenntnis des Guten, die in Form eines habituellen Besitzes der natürlichen Vernunft innewohnt. Es ist eine allgemeine Erkenntnis: die Anwen-

derung auf den einzelnen Fall ist nicht die Sache der Synderesis, sondern des Gewissens. Es ist eine praktische Erkenntnis, die nicht nur das Gute stehen läßt, sondern eine Hinneigung zu ihm und seiner Verwirklichung im eigenen Handeln bedeutet. Es ist eine untrügliche Erkenntnis: bei aller Sünde liegt ein Fehlgreifen bei der Anwendung vor, nicht ein Versagen der allgemeinen Erkenntnis selbst. Es ist eine unauslöschliche Erkenntnis: nur ihr Gebrauch kann Störungen erleiden. Zum Verständnis der Synderesis und ihres Zusammenhangs mit dem praktischen Verhalten ist eine ergänzende Betrachtung über das Gewissen erforderlich“ (Thomas von Aquin 1955, XVI Quaestio, 73).

*Mitwissen
als Wissen
des Wissens*

Es handelt sich hier also um eine Erkenntnis, die nicht fehlt, weil sie ein Besitz der natürlichen Vernunft ist. Sie ist eine Erkenntnis des Guten, sie ist ein Wissen um das Gute, welches ohne Forschen da ist, eine praktische Erkenntnis, die zugleich das Handeln leitet. Und dieses Leiten des Handelns ist die *Conscientia*, das Gewissen. Das Gewissen wird von diesem ursprünglichen Wissen um das Wissen angeleitet. Das Gewissen ist also die Umsetzung des *Mitwissens*. Wir haben im Wissen immer ein Mit-Wissen, so dass wir wissen. Dieses Mit-Wissen ist der Anstoß für unser Gewissen, im Handeln die einzelnen Handlungsvorgänge und Handlungsakte zu überprüfen. Das ist das Gewissen.

In der siebzehnten Frage kommt Thomas von Aquin dann auch darauf zu sprechen:

„Das Wort Gewissen bezeichnet die Anwendung des Wissens auf etwas“ (Thomas von Aquin 1955, XVII. Quaestio, 75).

Die Synderesis also ist das Wissen des Wissens. Im Wissen wissen wir immer schon, dass wir wissen. Die *Conscientia*,

das Gewissen, ist die Anwendung dieses Wissens auf Handlungen.

„Es gibt aber eine doppelte Anwendung eines Wissens auf einen Akt: einmal, sofern man erwägt, ob ein Akt ist oder gewesen ist; dann, sofern man erwägt, ob der Akt recht ist (rectus) oder nicht“ (ebd.).

*Zweifache
praktische
Aufgabe
des Gewissens*

Es gibt also zwei Formen dieses Gewissens und dessen Anwendung. Einmal überprüft das Gewissen, ob es überhaupt eine Handlung ist, d.h. ob diese Handlung, die geschehen ist, überhaupt eine solche ist, die ich wissentlich oder vorsätzlich getan habe. Zweitens, ob es ein rechtes Handeln ist.

Der ganze Zusammenhang ist folgender: Wir haben ein Mit-Wissen des Wissens. Die Tatsache, dass wir wissen, treibt uns zur Überprüfung des Wissens an. Diese Überprüfung des Wissens selbst geschieht durch das Gewissen. Im Gewissen finden wir heraus, ob wir unsere Handlungen erstens willkürlich vollzogen haben, d.h. ob sie dem Willen unterstellt waren, ob sie somit Handlungen und Taten unseres Vorsatzes, also unsere Ziele sind oder nicht, und ob diese Taten zweitens richtig oder falsch waren. Das ist der Komplex des Gewissens bei Thomas von Aquin.

Diese Überprüfung im Sinne der Anwendung findet statt, um richtig wählen zu können im Sinne der Wahlfreiheit. Das ist der erste Punkt: Das Wählen geschieht aus diesem Mit-Wissen im Gewissen. So etwas findet sich in der Existenzphilosophie des 20. Jahrhunderts wieder: Wir wissen aus der Existenzialität des Wissens heraus und aus diesem Wissen heraus entscheiden wir. Die Wahl selbst ist von diesem Wissen abhängig. Der zweite Punkt betrifft die Retrospektive, aus der heraus wir unsere Handlungen rechtfertigen können und auch rechtfertigen müssen.

Dazu noch eine abschließende Bemerkung Thomas von Aquins:

*Gewissen als
Akt praktischer
Vernunft*

„Man kann demnach das Gewissen als einen Akt der praktischen Vernunft [praktische Vernunft hier im Sinne der ratio als eines Vermögens Ziele überhaupt zu erkennen S.G.] bezeichnen: Es hat die spezifische Funktion, die allgemeinen Prinzipien, die der Synderesis ‚eingeschrieben‘ sind, praktisch fruchtbar zu machen, indem es sie zur Beurteilung einzelner Akte verwendet, die bereits vollzogen oder noch zu vollziehen sind; im einzelnen Fall, um richtig zu wählen, im andern, um hinterher die rechte Einstellung zu gewinnen“ (Thomas von Aquin 1955, XVII. Quaestio, 88).

Das Gewissen bei Thomas von Aquin ist also ein Akt der praktischen Vernunft, um die allgemeinen Prinzipien, die der *Synderesis* eingeschrieben sind, praktisch fruchtbar zu machen. Es ist also das Ideal, welches umgesetzt wird und erst in dieser Umsetzung erscheint: D.h. wir müssen diese Akte vollziehen, weil wir im Handeln gewahr werden, dass diese Prinzipien dann maßgeblich für unsere Handlungen sind, dass sie Akte der praktischen Vernunft sind.

Soweit einmal dieser kleine Ausflug zu Thomas von Aquin, der sehr aufschlussreich ist im Hinblick auf das, was hier in das Gewissen eingeschrieben ist, nämlich die Tatsache, dass wir um unser Wissen wissen und dass das Mitwissen, die *Synderesis*, die Grundlage für das Handeln ausmacht. Unser Handeln stellt somit die Umsetzung dieser Gewissheit dar, die Umsetzung eines Verhaltens zu sich, indem wir im Verhalten uns als Wissende erkennen.

Das ist natürlich alles zunächst sehr formal: Es geht um Bezüge, um Wissen-Können usw. Das Ganze kommt dann in

Bewegung, wenn man die Handlungen selbst nach diesem Maßstab untersucht. Was sind Handlungen dann eigentlich? Es sind keine Vollzüge, die man einfach kausal bestimmen könnte, was ja gerade im Rahmen von Handlungstheorien des 20. Jahrhunderts immer wieder zu finden ist. Es ist nämlich unmöglich, die Handlung auf eine einfache Kausalität herunter zu brechen, wenn wir davon ausgehen, dass ein solch kompliziertes Spiegelverhältnis im Selbstverhalten eine Rolle spielt und für die Handlung ausschlaggebend ist.

*Handlungen
sind nicht
kausal
bestimmbar*

II. Entwicklung des Systems der Ethik

1. Immanuel Kant

1.1. Fragen der Vernunft in der (Selbst-) Kritik der Vernunft

- | | |
|-----------------------------|-----------------------------|
| • Was kann ich wissen? | • theoretisch |
| • Was soll ich tun? | • praktisch |
| Wenn ich tue, was ich soll: | |
| • Was darf ich hoffen? | • theoretisch und praktisch |

Kommen wir jetzt zu Immanuel Kant und den berühmten drei Fragen der Vernunft. Diese Fragen finden Sie in der *Methodenlehre* der *Kritik der reinen Vernunft* im zweiten Abschnitt des zweiten Hauptstücks. Dieser Abschnitt trägt den Titel: *Von dem Ideal des höchsten Guts, als einem Bestimmungsgrunde des letzten Zwecks der reinen Vernunft.*

Auch bei Kant finden wir also ein Ideal, nämlich das *Ideal des höchsten Guts*, welches, wie Kant sagt, Bestimmungsgrund des letzten Zwecks der reinen Vernunft ist. Die Schwierigkeit ist nun, dass Kant von einer reinen Vernunft spricht und wir noch etwas genauer fassen müssen, was reine Vernunft ist.

Ich hatte Ihnen ja eine Systematik der oberen Erkenntnisvermögen vorgestellt. In dieser Systematik spielt die reine Vernunft auch die Rolle der Erkenntnis des Theoretischen

Reine
Vernunft:
Bedingung
der Möglichkeit
der
Auseinander-
setzung
eines Wissens
mit sich

bzw. sie ist, im Sinne der eben behandelten Thematik, die Beschäftigung des Wissens mit sich. Es ist die Beschäftigung des Wissens mit sich, das im Sich-Wissen und als Sich-Wissen erscheint. Vernunft ist in der Reihe der Fragen zunächst theoretisch, hier geht es erst einmal um die Frage: ‚Was kann ich wissen?‘ Diese Frage richtet sich auf die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung und sucht Aufklärung darüber, wie viel Vernunft frei von aller Erfahrung erkennen kann. Diese Frage nach der Theorie also war von der *Kritik der reinen Vernunft* zu beantworten. Die Frage: ‚Was soll ich tun?‘ richtet sich an die Bedingungen, unter denen Handlungen moralisch sein können. Diese Frage wird Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* untersuchen. Eben diese Frage nach dem Sollen des Handelns aber wird vor dem Hintergrund der Frage ‚Was darf ich hoffen?‘ gestellt. Dieser Hintergrund, der für die Frage ‚Was soll ich tun?‘ maßgeblich ist, ist nicht etwa in einer *Kritik der Urteilkraft* zu beantworten, sondern er ist theoretisch und praktisch zugleich.

Reine
praktische
Vernunft:
Bedingung
der
Möglichkeit
moralischen
Handelns

Die erste Frage ist also spekulativ bzw. theoretisch, die zweite Frage ist praktisch, die dritte Frage ist praktisch und theoretisch zugleich. Insbesondere die dritte Frage führt Kant in der Methodenlehre genauer aus.

Er sagt:

„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“ (Kr.d.r.V.B 833/A 805).

Während sich also die theoretische Erkenntnis nur für das Wissen interessiert und sich die Frage stellt, was ich eigentlich wissen kann und was meinem Wissen notwendig ent-

zogen bleibt, interessiert sich die praktische Erkenntnis nur für die Handlung – dafür, was ich tun soll und was ich hoffen darf. Der Gegenstand des Hoffens ist aber Glückseligkeit. Glückseligkeit ist das, was meine Handlungen zum Ziel haben.

*Gegenstand
der Hoffnung:
Glückseligkeit*

Das Problem bei Kant ist nun, dass wir neben dem Sittengesetz ein Streben nach Glückseligkeit haben und dass erst die Verbindung von moralischen und glücklichen Handlungen zur wahren Glückseligkeit führt.

Was also versteht Kant unter Glückseligkeit?

1.2. Glückseligkeit

Kant: Kritik der reinen Vernunft, Vom Ideal des höchsten Guts

Glückseligkeit ist die (extensive, intensive, protensive) Befriedigung aller unserer Neigungen

- **Pragmatisch (empirisch)**
 - Was zu tun sei, um der Glückseligkeit **teilhaftig** zu werden
- **Moralisch (apriorisch)**
 - Was zu tun sei, um der Glückseligkeit **würdig** zu werden

Zur Glückseligkeit bemerkt Kant:

„Glückseligkeit ist die Befriedigung aller unserer Neigungen (sowohl extensive der Mannigfaltigkeit derselben, als intensive dem Grade und auch protensive der Dauer nach)“ (Kr.d.r.V. B 834/A 806).

Glückseligkeit ist also die Befriedigung unserer Neigungen in jeglicher Hinsicht.

*des Glückes
theilhaftig vs.
des Glückes
würdig*

„Das praktische Gesetz aus dem Bewegungsgrunde der Glückseligkeit nenne ich pragmatisch (Klugheitsregel); dasjenige aber, wofern ein solches ist, das zum Bestimmungsgrunde nichts anderes hat, als die Würdigkeit, glücklich zu sein, moralisch (Sittengesetz). Das erstere rath, was zu thun sei, wenn wir der Glückseligkeit wollen theilhaftig, das zweite gebietet, wir wir uns verhalten sollen, um nur der Glückseligkeit würdig zu werden“ (ebd.).

*pragmatische
Regel vs.
Sittengesetz*

Es gibt also eine pragmatische Regel, die sagt, was zu tun ist, um der Glückseligkeit *theilhaftig* zu werden. Es gibt aber auch ein Sittengesetz, welches sagt, was getan werden soll, um der Glückseligkeit *bloß würdig* zu werden. Letztes erscheint auf den ersten Blick als geringer. Denn es scheint ja besser, der Glückseligkeit theilhaftig zu werden als bloß dieser würdig zu werden. Insofern hätte also der Utilitarismus Recht, wenn er behauptet, dass bei Kant ein bloßer Idealismus vorliegt. Kant qualifiziert seine Unterscheidung allerdings: Denn der Glückseligkeit bloß würdig zu werden, ist das eigentlich Sittliche. Diese Einschränkung ist offenbar ein Zugewinn.

*Glücks-
würdigkeit
aus Freiheit*

Die Frage ist nun, was diese Haltung, der Glückseligkeit bloß würdig zu werden, zur sittlichen Haltung und damit eben nicht bloß zu einer komparativ besseren, sondern zur schlechthin guten Haltung macht. Was in dieser Haltung der Glückswürdigkeit zum Zuge kommt, ist die *Freiheit* des Menschen. Wenn der Mensch seinen Neigungen nachgeht, um der Glückseligkeit theilhaftig zu werden, dann mag er in gewissem Sinne glücklich sein, aber er ist nicht als freies Wesen glücklich, weil er das, was ihn unbedingt bestimmt, nicht verwirklicht, sondern seinen Neigungen und Interessen hinterher jagt. Freiheit ist also der Mittelpunkt. Wir sollen uns so verhalten, dass wir in dem Streben nach Glück-

seligkeit die Freiheit verwirklichen, nur dann werden wir des Glückes würdig.

Im Zusammenhang mit der Philosophie Kants wird nun auch der Begriff des Systems der Ethik konkreter fassbar. Hier zeigt sich, dass das Handeln von Prinzipien oder Intentionen geleitet ist, die aus unterschiedlichen Quellen stammen.

*System
der Ethik
aus dem
Anspruch
gelingenden
Lebens*

Fassen wir an dieser Stelle noch einmal kurz zusammen: Für Kant ist praktisches Handeln als Handeln aus praktischer Vernunft nur innerhalb eines Systems der Sittlichkeit zu verwirklichen. In diesem System spielen die Sittlichkeit, das moralische Gesetz und der Kategorische Imperativ eine wichtige Rolle. Das moralische Gesetz ist jenes Gesetz, welches die Gesetzmäßigkeit der Grundsätze sittlichen bzw. moralischen Handelns vorgibt, es bestimmt die Form dieses Handelns und bildet damit die Grundlage und die notwendige Voraussetzung für das moralische Handeln. Dieses moralische Gesetz allein ist aber nicht ausreichend, um die praktische Vernunft in all dem, was sie an Erwartungen und Zielen vor Augen hat, zu befriedigen. Für Kant ist das moralische Gesetz notwendig, aber nicht hinreichend für die Vollendung des Handelns im Hinblick auf ein gelingendes Leben und im Hinblick auf dasjenige Ziel, welches Handeln erst zu dem macht, was es sein soll: Vollendung und Glückseligkeit. Zu dem moralischen Gesetz als der notwendigen Bedingung der Sittlichkeit und dem damit verbundenen Anspruch einer Gesetzmäßigkeit der Grundsätze unseres Handelns kommt also das Element der Glückseligkeit hinzu, ohne welches unser Handeln gleichsam ziellos wäre.

*Moralisches
Gesetz:
Gesetzmäßigkeit
der
Grundsätze
als Bedingung
moralischen
Handelns*

*Glückseligkeit:
notwendiges
Ziel des
Handelns*

Mit der Fragestellung, was Glückseligkeit aber nun eigentlich bedeutet, wollen wir die Sache weiterführen. Zunächst einmal möchte ich Sie an die drei Fragen Kants, die für die Vernunft selbst wichtig sind, erinnern. Für Kant hängt die Vernunft letztlich mit dieser Selbstbefragung zusammen.

Vernunft ist nicht irgendein Vermögen, das bloß erkennt, sondern sie ist in erster Linie dasjenige Vermögen, welches diese Fragen in Bezug auf das Leben und die Lebensführung stellt und beantwortet. Wir haben es also mit Fragen der Vernunft an sich selbst (theoretisch) und an das Leben (praktisch) zu tun. Diese Fragen bilden die Grundlage für die kritische Betrachtung der Vernunft: Die theoretische Frage ‚Was kann ich Wissen?‘ ist die Fragestellung nach den Grenzen der Erkenntnis. Die praktische Vernunft befasst sich einerseits mit der Fragestellung ‚Was soll ich tun?‘, der Frage nach der Sittlichkeit, die durch den kategorischen Imperativ einer Beantwortung zugeführt wird. Sie beschäftigt sich aber andererseits auch mit der Frage nach den Folgen meines Handelns. Was folgt daraus, wenn ich sittlich handle: ‚Was darf ich hoffen?‘

Die Schwierigkeit bei Kant liegt nun darin, dass die Sittlichkeit einerseits ein Gesetz zur Grundlage hat, sie ist autonom, andererseits bedarf die Frage nach dem Sollen des Tuns der Ergänzung durch die Frage nach der Glückseligkeit.

Es geht also um eine Glückseligkeit, die nach den alten Lehren – vor allem der Epikureer – darauf hinausläuft, so zu handeln, dass sie als die extensive (Größe), intensive (Grad) und protensive (Dauer) Befriedigung aller unserer Neigungen unser Ziel ist. Hierzu bedarf es bestimmter Klugheitsregeln: Wenn wir nun so handeln, dass wir unsere Neigungen dem Maße dieser Kategorien entsprechend verwirklichen, dann erfüllen wir gemäß Kant eine pragmatische Regel, die dem Gelingen dieser Handlungen dient. Wir verfolgen Ziele gemäß pragmatischer Grundsätze, um unser Leben glücklich zu gestalten, wir richten unser Leben so ein, dass wir in extensiver, intensiver und protensiver Weise glücklich werden. Dieses Ziel, gemäß bestimmter Klugheitsregeln der pragmatischen Glückseligkeit teilhaftig zu werden, reicht für Kant

*Insuffizienz
eines bloßen
Hedonismus*

allerdings nicht aus. Das ist ein ganz wichtiger Punkt, der die Kantische Philosophie vom Utilitarismus und Hedonismus unterscheidet.

Kants Vorstellung ist folgende: Der Mensch, der das Ziel seines Handelns nur auf Glückseligkeit hin ausrichtet, kann sich nicht vollständig verwirklichen. Die Befriedigung aller unserer Neigungen macht uns nicht glücklich, denn wir verfolgen im Handeln das ganz andere Ziel der Freiheit. Wir sollen der Glückseligkeit nicht teilhaftig, sondern würdig werden.

Was versteht Kant darunter? Wir sollen uns so verhalten, dass wir nicht nur glücklich werden, sondern dass wir es auch verdienen, glücklich zu sein. Mit diesem eigentümlichen Zusatz des Verdienstes ist nicht ein Verdienst vor irgendeiner Instanz gemeint, vor den Eltern, vor den Vorgesetzten oder vor Gott. Wir selbst sind es und unsere Vernunft, die diese Glückseligkeit verdient haben sollen. Die Glückseligkeit ist damit nicht das Glück, das wir uns erarbeitet oder welches wir bekommen haben, sondern vor allem das Glück, dessen wir uns würdig zu erweisen haben – vor uns selbst.

Der Verdienst der Glückseligkeit oder die Würdigkeit, glücklich zu werden, hängt damit zusammen, dass der Mensch ein freies Wesen ist. Glückseligkeit kann deshalb nicht die Bestimmung der Handlung sein. Das bedeutet nicht, dass wir nicht nach Glück streben oder aufhören sollen, nach Glück zu streben. Natürlich sollen wir uns auch ganz pragmatisch um unser Glück und unser gelingendes Leben kümmern, aber wir sollen dabei bedenken, dass das allein eben nicht ausreicht. Es reicht nicht aus, weil wir darin unsere Freiheit nicht verwirklichen.

*Glücks-
würdigkeit:
Verdienst um
uns selbst als
freie Wesen*

Kant sagt im Hinblick auf die Glückswürdigkeit:

„Das zweite [das Sittengesetz im Unterschied zur Klugheitsregel, S.G.] abstrahiert von Neigungen und

Naturmitteln sie zu befriedigen und betrachtet nur die Freiheit eines vernünftigen Wesens überhaupt“ (Kr.d.r.V. B 834/A 806).

*Freiheit als
Bedingung
gelingenden
Lebens*

Kant baut diesen Gedanken folgendermaßen auf: Wenn wir uns nur um unsere Neigungen kümmern, ihnen nachgehen und sie befriedigen, dann handeln wir pragmatisch. Das bedeutet: Wir werden unfrei. Warum? Weil wir von diesen Neigungen abhängig und an diese Neigungen bis zur Sucht hin gebunden bleiben. Die Abhängigkeit von solchen Glückseligkeitsvorstellungen macht den Menschen voll und ganz unfrei und entwürdigt ihn damit. Damit aber ist der Mensch aber auch nicht glücklich. Er wird nicht glücklich, wenn er nur auf Glückseligkeit hin handelt, ohne zu prüfen, ob er sich des Glückes als würdig erwiesen hat. Ein Glück, das nur die Neigungen befriedigt, ist kein würdiges Glück. Wenn der Mensch seine Freiheit aufgibt, dann gibt er auch seine Würde und damit auch sein Glück auf.

Was Kant herausstellt, ist die Achtung vor der Würde des Menschen, die nur in der Achtung vor der Freiheit bestehen kann. Der Mensch soll sich so verhalten, dass er das Glück verdient, nicht so, dass er es umsetzt. Das gelingt nur, indem er als freies Wesen nicht dem Glück hinterher rennt, sondern des Glückes würdig wird. Das ist gemeint, wenn Kant in der Methodenlehre der *Kritik der reinen Vernunft* sagt:

*Kategorischer
Imperativ des
gelingenden
Lebens*

„Thue das, wodurch du würdig wirst, glücklich zu sein“ (Kr.d.r.V. B 837-838/A 809-810).

Hier wird ein Handeln vorausgesetzt, das uns an eine vollständige Glückseligkeit ermahnt, welche aber nur in einer intelligiblen, einer denkmöglichen Welt zu verwirklichen ist.

„Die Sittlichkeit an sich selbst macht ein System aus, aber nicht die Glückseligkeit, außer sofern sie der Moralität

genau angemessen ausgeteilt ist. Dieses aber ist nur möglich in der intelligiblen Welt unter einem weisen Urheber und Regierer. Einem solchem sammt dem Leben in einer solchen Welt, die wir als eine künftige ansehen müssen, sieht sich die Vernunft genöthigt anzunehmen, oder die moralischen Gesetze als leere Hirngespinnste anzusehen, weil der nothwendige Erfolg derselben, den dieselbe Vernunft mit ihnen verknüpft, ohne jene Voraussetzung wegfallen müßte“ (Kr.d.r.V. B 839/A 811).

*Gelingendes
Leben unter
der Vorausset-
zung einer
intelligiblen
Welt*

Dieser wichtige Satz gibt den Hinweis, dass die moralischen Gesetze an sich leere Hirngespinnste wären, wenn sie nicht vor dem Hintergrund der Idee einer solchen intelligiblen Welt vollzogen würden.

1.3. Sittlichkeit

In der intelligiblen Welt sind moralische Vollkommenheit und höchste Glückseligkeit als äquivalent gedacht. Hier fällt das moralische Gesetz mit der Glückseligkeit zusammen und dieser Zusammenfall ist uns als Ideal gegenwärtig. Nur dann kann im Sinne des Ideals Glückseligkeit sein, wenn wir so handeln, dass wir mit unserem moralischen Handeln gleichzeitig höchste Glückseligkeit bewirken.

*Glückseligkeit
und Sittlichkeit
in proportio-
nalem
Verhältnis*

Wenn wir dieses System nicht komplett annähmen, dann wäre die Handlung in Autonomie und das moralische Gesetz ein leeres Hirngespinnst, weil daraus nichts im Sinne der Glückseligkeit oder der Verwirklichung hervorginge. Das heißt: Das moralische Gesetz, obwohl es die Bedingung der Sittlichkeit ist, ist für sich gesehen nicht hinreichend für das Handeln des Menschen. Dieser Zusammenhang wird oft missverstanden bzw. in dieser Einseitigkeit gesehen.

So ist für Kant die Verwirklichung des Ideals nicht in der wirklichen Welt, sondern in einer intelligiblen Welt möglich. In der wirklichen Welt sind wir an unsere Neigungen und Bedürfnisse gebunden und müssen sie befriedigen, allerdings mit dem Bewusstsein, dass wir damit unseren Anspruch an Glück nur bedingt erfüllen. Wir können das Glück aufgrund der Abhängigkeit eben nicht erringen, sondern nur anstreben, indem wir das moralische Gesetz erfüllen. Das moralische Gesetz gilt deshalb auch im Hinblick auf unsere Glückseligkeit.

Kant: Kritik der reinen Vernunft, Vom Ideal des höchsten Guts
Kritik der praktischen Vernunft, Dialektik

- **Intelligible Welt – System der Sittlichkeit**
 - Ideal des höchsten Gutes
 - Moralische Vollkommenheit
 - Höchste Seligkeit (Glückseligkeit)
- **Sinnenwelt - Gebot der Sittlichkeit**
 - Streben nach dem höchsten Gut
 - Sittlichkeit (moralisches Gesetz, kategorischer Imperativ, oberstes Gut)
 - Würdig für Glückseligkeit

Die intelligible Welt stellt uns das Ideal in der Äquivalenz von moralischer Vollkommenheit und höchster Glückseligkeit vor. Hier sind Sittlichkeit und Glückseligkeit gleich. In der Sinnenwelt können wir diese Gleichheit nicht herstellen, aber wir können und sollen unser Leben nach diesem Ideal ausrichten. Dieses Leben wird, weil wir dieses Ideal kennen, *ein Streben nach dem höchsten Gut*. Wir streben danach, das Ideal zu erreichen, ohne dass wir es verwirklichen. Es bleibt

immer ein Ideal. In diesem Streben wird unsre Sittlichkeit, das oberste Gut, zur Voraussetzung, an die wir uns halten. Handeln wir gemäß dem Kategorischen Imperativ, dann sehen wir, dass wir uns der Glückseligkeit als würdig erweisen. Wir verwirklichen sie nicht. Das ist der Unterschied zu den Ansätzen der Utilitaristen: Für Kant verwirklichen wir Glückseligkeit niemals im Sinne eines Utilitarismus. Glückseligkeit bleibt das zu Verwirklichende, das Ziel, das Ideal.

Entsprechend können wir sagen, dass wir einerseits dieses Bedürfnis nach Freiheit verwirklichen sollen, dass dieses Bedürfnis nach Freiheit die Voraussetzung ist und somit die Bedingung eines gelingenden Lebens ausmacht. Handle ich gemäß dem Kategorischen Imperativ, wird mir Freiheit gegenwärtig. Das ist für mich der Beweis der objektiven Realität der Freiheit. Auf der anderen Seite aber strebt dieses Handeln, ein Ideal zu verwirklichen, und zwar ein Ziel im Sinne eines nie vollständig zu erreichenden Ziels.

1.4. Primat der praktischen Vernunft

Kommen wir nun zu einem wichtigen Abschnitt aus der *Kritik der praktischen Vernunft*.

Die Kritik der praktischen Vernunft soll sich nun den Fragen widmen: ‚Was soll ich tun?‘ und ‚Was darf ich hoffen?‘

Wie die reine theoretische Vernunft, so hat auch die reine praktische Vernunft ihre Dialektik. Denn auch der praktischen Vernunft geht es um ein Unbedingtes, um das Unbedingte der Freiheit. Dieses Unbedingte soll im praktischen Handeln umgesetzt werden, was aber für die Erkenntnis selbst eine Schwierigkeit ausmacht: Wir wissen eben nicht, was Freiheit

*Freiheit:
Anspruch
und
Unverfügbarkeit*

ist. Wir haben nur die Freiheit als Ideal, als etwas, was uns beansprucht, über das wir aber nicht verfügen.

Gibt es nun die Freiheit oder gibt es sie nicht? So lautet eine immer wieder und bis in unsere Tage heftig geführte Debatte. Im Grunde fallen viele gerade aktuelle Diskussionen um dieses Thema weit hinter Kant zurück, weil sie die falsche Frage stellen. Auf falsche Fragen kann es zwar richtige Antworten geben, aber sie sind wertlos. Die Frage ist nicht, ob es Freiheit gibt oder nicht, oder wo sie sitzt. Solche Fragen verkennen das Ideal der Freiheit. Freiheit ist kein Gegenstand, sie ist auch keine Funktion. Freiheit ist für Kant vielmehr ein Ideal, das uns beansprucht und uns herausfordert. Wir können uns der Freiheit nicht entziehen.

In dieser Hinsicht des Anspruches an uns ist Freiheit eine Tatsache. Doch die theoretische Auseinandersetzung und Beschäftigung mit Freiheit führt die Vernunft in eine Dialektik: Hier geht es darum, dass Freiheit als das Unbedingte auch begründet sein muss. Die Auflösung dieser Dialektik ist für

• **Priorität der Interessen der Vernunft**

- 1. Glückswürdigkeit
 - was soll ich tun – Sittlichkeit
 - was darf ich hoffen – Glückseligkeit
- 2. Einsicht
 - was kann ich wissen – Wahrheit

Kant in der schon ange-deuteten Versöhnung zwischen dem Anspruch der Moralität und dem Anspruch der Glückseligkeit angelegt. Darauf will ich allerdings nicht näher eingehen, sondern möchte auf die Konsequenz kommen,

speziell auf das Primat der praktischen Vernunft, welches Kant in dem wichtigen Abschnitt dieser Dialektik *Von dem Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der speculativen* (Kr.d.pr.V., V, 119) behandelt.

Kant sucht hier die Interessen der Vernunft zu ordnen. ‚Was kann ich wissen?‘ – ‚Was soll ich tun?‘ – ‚Was darf

ich hoffen?“, das ist diese Ordnung, die wir von der *Kritik der reinen Vernunft* und damit von der theoretischen Fragestellung her kennen. Diese Ordnung weist allerdings noch keine Prioritäten in den Fragestellungen auf. Diese Prioritäten werden erst in der *Kritik der praktischen Vernunft* deutlich gemacht. Hier sagt Kant nämlich, dass diese Fragestellungen vom Interesse der Vernunft selbst abhängen. So besitzt die Frage nach dem Wissen durchaus nicht die oberste Priorität, vielmehr hat die Frage nach dem Handeln für die Vernunft Vorrang. Dass die Auseinandersetzung mit theoretischen Fragen für die Vernunft nicht primär ist, kann man in gewisser Weise schon aus der Fragestellung, die die reine Vernunft sich stellt, ableiten. Denn die Fragen, ob eine Freiheit des Willens, ob ein künftiges Leben und ob ein Gott ist, haben für wissenschaftlich-theoretische Überlegungen, wenn überhaupt, bloß nachgeordnete Bedeutung, sind aber für die Vernunft wesentlich. Dieser Zusammenhang wird deutlich, wenn Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* ausführt, was Vernunft überhaupt ist. Vernunft geht es nicht unbedingt nur darum, etwas zu wissen im wissenschaftlich-theoretischen Sinn oder gar Spekulationen über ein Leben nach dem Tod oder über die Existenz Gottes anzustellen: Reine Vernunft ist vielmehr auf die Verwirklichung des guten Willens ausgerichtet. Auch die praktische Vernunft als endlicher Wille des Menschen weiß ja letztlich schon durch die Idee des guten Willens über Gut und Böse Bescheid und muss in dieser Fragestellung nicht durch Spekulationen und durch schwierige Fragevertiefungen weiter ausgeführt werden. Der Wille des Menschen ist also in erster Linie praktische Vernunft. Das ist die Quintessenz dieses Abschnittes. Warum?

*Vernunftideen:
sekundär in
theoretischer
Hinsicht*

*Wille des
Menschen =
praktische
Vernunft*

Kant kommt in diesem Abschnitt zunächst auf Epikur zu sprechen und zeigt, dass dieser die spekulativen Fragen nach

dem Leben als leere Hirngespinnste, als ‚Vernünfteleien‘ herausgestellt hat. Die Fragen, welche Bedeutung der Tod hat, ob es ein künftiges Leben oder einen Gott gibt, sind alles Fragen, die uns nur belasten. Am besten, man macht sich darum keine Gedanken, weder um den Tod, noch um ein Jenseits, noch darum, ob es dort irgendeine Macht gibt, die für uns zuständig ist. Das alles macht uns letztlich unfrei. Wir sollten uns nicht damit beschäftigen, denn wir können ja doch niemals etwas darüber wissen und in Erfahrung bringen. Wir können deshalb darüber auch keine verbindlichen Aussagen machen. Und worüber man keine verbindlichen Aussagen machen, worüber man also nicht reden kann, darüber soll man am besten schweigen, um sich nicht unnötig zu belasten.

*Vernunftideen:
primär in
praktischer
Hinsicht*

Kant gibt Epikur hier in gewissem Sinne Recht. Denn das sind alles Fragen, die uns in theoretischer Hinsicht überhaupt nicht interessieren müssen. Aber, und jetzt kommt die Wendung für Kant, diese Fragen interessieren uns durchaus in *praktischer* Hinsicht. Für die reine Theorie ist es egal, ob ein künftiges Leben ist oder nicht, ob Gott existiert oder nicht. Für das Handeln aber spielt es eine große Rolle, ob das, was wir tun, in irgendeiner Weise Konsequenzen hat. Wir machen uns darüber ständig Gedanken, natürlich in pragmatischer, aber auch und eben vor allem in moralischer Hinsicht. Das heißt: In praktischer Vernunft haben wir sehr wohl ein Interesse an den Fragen, was es mit Freiheit, Gott und Unsterblichkeit auf sich hat. Denn im Handeln kommen wir nicht um die Gewissensfrage herum, welche Folgen unserer Handlungen haben. Es gibt also ein primäres praktisches Interesse an diesen Fragen nach Freiheit, nach Unsterblichkeit und nach Gott. Diese Fragen dienen für Kant nicht der Erweiterung der Einsicht im Sinne eines theoretischen Wissens, sondern der Erweiterung des praktischen

Gebrauches der Vernunft. Da wir nicht vollständig durch Triebe geleitet sind und uns also die Vernunft zu glücklichem Handeln führen muss, zeigt sich, wenn wir sie näher betrachten, dass in diesem Verfolgen der praktischen Ziele ganz bestimmte Fragen unumgänglich sind. Wie sich noch zeigen wird, sind dies die Fragen nach der Unsterblichkeit der Seele und nach der Existenz Gottes. Das sind Fragen, um wir nicht herumkommen.

*Erweiterung
des praktischen
Vernunftgebrauches*

Als Primat der praktischen Vernunft werden diese Prioritäten erst in der Weise gesetzt, dass die obersten und maßgeblichen Fragen der Vernunft sind: ‚Was soll ich tun?‘ und ‚Was darf ich hoffen?‘ Diese sind die Fragen, die zur Glückseligkeit hinführen. Erst, wenn ich diese obersten Interessen der Vernunft geklärt habe, kann ich mir noch darüber Gedanken machen, ob Gott existiert, und wenn er existiert, wie er existiert, ob und wie es Freiheit gibt, wie das Leben nach dem Tod aussieht. Das alles sind theoretisch-spekulative Fragen, die dem Primat nachgeordnet sind. Denn in ihnen geht es um ein Sachwissen, um Einsichten. Es ist entscheidend, zu erkennen, dass die theoretische Beantwortung dieser Fragen nicht primär ist, sondern dass dieses Interesse überhaupt da ist, weil wir uns um diese Fragen im Praktischen nicht herumdrücken können. Deswegen sind wir auch in praktischer Hinsicht auf die Postulate der reinen praktischen Vernunft verwiesen.

1.5. Postulate der reinen praktischen Vernunft

*Existenzielle
Bedeutung
der Postulate*

Gewissermaßen sind diese Postulate der reinen praktischen Vernunft das Wichtigste überhaupt für das Handeln. Denn sie sind diejenigen Fragen oder Probleme, welche für uns unausweichlich sind. Wir können nicht allein aus Normativität oder aus einer Grundnorm heraus handeln. Dann wird Leben nicht gelingen. Wir können unser Leben nicht so einrichten, dass wir diese Fragen nach Gott und Unsterblichkeit, die sich mit den Postulaten der praktischen Vernunft stellen, aussparen oder umgehen. Diese Postulate sind massive Forderungen der Vernunft, mit denen wir uns beschäftigen müssen, gerade auch, wenn wir glücklich werden wollen. Weder reicht der Kategorische Imperativ hin, noch sind irgendwelche hedonistischen oder utilitaristischen Anweisungen zur Lebensführung ausreichend. Die hedonistischen und utilitaristischen Anweisungen reichen nicht zur Glückseligkeit aus, weil wir uns darin nicht mehr als freie Wesen wiedererkennen. Das pragmatisch verfolgte Glück ist letztlich wertlos. Das moralische Gesetz allein reicht aber auch nicht aus, weil wir darin nicht wissen, warum wir moralisch sein sollen.

*Postulate:
Beweggründe
moralischen
Handelns*

Neben der Forderung der Freiheit überhaupt, die für die Sittlichkeit selbst schon maßgeblich ist, sind also zwei Postulate für das Handeln ausschlaggebend. Freiheit ist das Gebot für die Sittlichkeit. Freiheit wird durch den Kategorischen Imperativ geboten: „Handle so, dass dein Handlungsgrundsatz immer gleichzeitig als Grundlage einer allgemeinen Ge-

setzung dienen könnte⁶. Mit der Freiheit des Handelns wird ein Handeln geboten, das mich von Neigungen, Interessen und Fremdinteressen unabhängig macht. Hier wird der Anspruch der Freiheit umgesetzt. Das ist aber, wie gesagt, nicht hinreichend. Wir brauchen und wir haben auch einen Grund, um moralisch zu sein. Das zeigt sich in diesen beiden Postulaten: Die Un-

- 1. **Unsterblichkeit der Seele**
– unendliche Konsequenz des Handelns
- 2. **Dasein Gottes**
– Beweggrund des Sittlichkeit

sterblichkeit der Seele wird praktisch notwendig gefordert, weil sie einen „ins Unendliche gehenden Progressus zu jener völligen Angemessenheit“ (Kr.d.pr.V., V, 122) hat, die letztlich unser Handeln sittlich macht. Wenn wir nur konsequent sittlich handelten und uns vorstellten, unser Leben habe nicht diese Konsequenz, dann fehlte uns der Sinn für sittliches Handeln. Es muss auch einen Sinn für sittliches Handeln geben, sonst wäre das moralische Gesetz selbst ein leeres Hirngespinnst, wie es Kant auch schon in der *Kritik der reinen Vernunft* gesagt hat.

Unsterblichkeit

Auch in der *Kritik der praktischen Vernunft* heißt es nun:

„Es ist nach Principien der reinen praktischen Vernunft nothwendig, eine solche praktische Fortschreitung als das reale Object unseres Willens anzunehmen“ (ebd.).

Eine praktische Fortschreitung ins Unendliche, auch wenn wir das nicht wissen, ist eine notwendige Forderung der Vernunft.

Auch das zweite Postulat ist in gleicher Weise nicht als Gegenstand der Einsicht, sondern als eine Forderung der Vernunft in praktischer Hinsicht zu verstehen. Kant nennt dies einen *Bewegungsgrund* des Handelns bzw. der Sittlichkeit,

Dasein Gottes

„d.i. mit ihrer moralischen Gesinnung, enthalten. Also ist das höchste Gut in der Welt nur möglich, so fern eine oberste Ursache der Natur angenommen wird, die eine der moralischen Gesinnung gemäße Causalität hat“ (Kr.d.pr.V., V, 125).

Wir brauchen einen solchen Beweggrund, der uns in unserem Handeln auf dieses höchste Wesen hin ausrichtet, weil unser Handeln nur aus dem moralischen Gesetz heraus diesem Anspruch nicht genügt und Handeln eben mehr ist, als nur moralisch richtiges Handeln.

*Erweiterung
des Hand-
lungsbegriffes*

Sie sehen, dass hier eine Bedeutungserweiterung des Handlungsbegriffes bei Kant vorliegt. Handeln ist nicht bloß das moralisch gute Handeln, sondern es ist das gelingende Handeln im Rahmen eines Systems der Sittlichkeit, welches eine vollständige Glückseligkeit im Auge hat, ohne sie direkt in diesem Leben und auf dieser Welt verwirklichen zu können. Das gute und gelingende Handeln bedeutet also für Kant, dieses Ideal vor Augen zu haben und ihm nachzustreben. All das sind Maßnahmen der praktischen Vernunft, die den Gebrauch des Handelns erweitern will, ohne gleichzeitig die theoretische oder spekulative Einsicht zu erweitern. Das Primat der praktischen Vernunft setzt erst die spekulative Vernunft in Bewegung. Wir können im Praktischen um diese Postulate der Unsterblichkeit und des Dasein Gottes nicht umhin, weil wir gezwungen sind, uns mit diesen Forderungen auseinanderzusetzen. Nur deshalb ist die spekulative bzw. theoretische Vernunft damit beschäftigt, sich zu fragen, ob es eine Unsterblichkeit der Seele und ein Dasein Gottes auch gibt, und wenn, wie diese Ideale vorstellbar sind.

Im Folgenden werden wir uns nun fragen müssen, welche Konsequenzen diese Erweiterung der praktischen Vernunft in praktischer Hinsicht für das System der Ethik hat.

1.6. Praktische Vernunft

Für Kant ist die praktische Vernunft primär, sie ist diejenige Vernunft, die von ihren Interessen her Prioritäten setzt. Denn sie ist es, die unser Selbstwissen ausmacht und von der wir ohne Philosophie und ohne Wissenschaft ausgehen, um zu fragen: ‚Was soll ich tun?‘

- **Was soll ich tun?**
- **Handeln aus Achtung**
- **Was darf ich hoffen?**
- **Glückswürdig handeln**
 - gemäß der Ideale
 - Freiheit
 - Unsterblichkeit
 - Gott

– ‚Was darf ich hoffen?‘ Das sind praktische Fragen der Lebensführung, mit denen sich der Mensch auseinandersetzt und über die er erst zur Wissenschaft kommt. Mit dem Primat der praktischen Vernunft leitet Kant also eine Umkehrung der Fragestellungen ein. Von diesen Fragen der Lebensführung, die natürlich auch Fragen der sittlichen und der glücklichen Lebensführung darstellen, gelangt man erst zu der Frage ‚Was kann ich wissen?‘, die dann die Grenzen der Vernunftkenntnis abklärt.

Wichtig in diesem Zusammenhang sind die Ideale bzw. Postulate, die deutlich machen, dass das praktische Handeln sich mit Grundfragen dieses Lebens auseinandersetzt und dass diese Grundfragen in die sittliche Fragestellung mit hineinreichen: Natürlich soll der Mensch sittlich handeln. Aber er braucht diese Postulate, um ein Ziel, einen Sinn in seinen Handlungen zu sehen. Das heißt: Die Postulate eröffnen einen praktischen Handlungsraum und führen die Handlungen

*Die Aktivität
des Selbst-
wissens*

*Praktische
Bedeutung
der
Grundfragen
des Lebens*

auf die entscheidenden Fragen des Lebens hin. Insofern geschieht durch die Postulate eine ganz wesentliche Erweiterung des Handlungsbegriffes, der über das bloße Pflichtgebot hinausgeht und den Begriff der Glückseligkeit differenziert. Hier geht es um die praktischen Interessen der Vernunft.

Im Folgenden wollen wir einen Blick auf den Utilitarismus werfen, der in der Ethik eine wichtige und dominante Rolle spielt.

Der Utilitarismus ist eine Vorstellung, die das Glück des Menschen als Ziel des Handelns definiert. Im Unterschied zu Kant, der ja auch das Streben des Menschen nach Glück nicht ausschließt, finden wir im Utilitarismus allerdings keine höheren Instanzen, keine Postulate, die die Fragen des Lebens selbst in die Fragestellung des glückenden und des gelingenden Lebens mit einbringen. Für Kant bewegen sich solche Ansätze insofern bloß im Bereich des Pragmatischen. Dieses Pragmatische allein genügt Kant nicht, weil es der Freiheit des Menschen nicht angemessen ist. Ein Glück, das nur durch Befriedigung der Neigungen erreicht wird, ist kein vollständiges, dem Menschen angemessenes Glück. Entsprechend wird die praktische Vernunft von Kant in ein System gebracht: Auf der einen Seite sollen wir aus Achtung vor dem Gesetz der Freiheit handeln, denn auch in unserem Streben nach Glück sollen wir die Freiheit respektieren. Auf der anderen Seite aber ist ein blindes Verfolgen von Glück oder Freiheit überhaupt nicht möglich. Denn weder weiß der Mensch von vornherein, was eigentlich Glück ist, noch wie er es verwirklichen kann. Der Mensch braucht zunächst eine Orientierung an seinen Grundfragen, um daraus zu ermessen, wie er handeln soll und was er hoffen darf. Erst aufgrund der durch Postulate gegebenen Orientierung wird die Ausrichtung des Handelns in ein System der praktischen Vernunft gebracht und kann zu dem Gelingen des Handelns führen.

*Achtung vor
dem Gesetz
der Freiheit*

Exkurs: John Stuart Mill

Utilitaristische (pragmatische) Vernunft

J.S. Mill, Utilitarismus (1871)

- **Was soll ich tun?**
- **Glück befördern**
 - Allgemeine Ausbildung
 - Pflege des Charakters
- **Was darf ich hoffen?**
- **Freisein von Unlust**
 - Beseitigung der Leiden
 - Keine Erwartung
 - pflichtbewusst
 - glückswürdig

Auch im Utilitarismus werden die Fragen ‚Was soll ich tun?‘ und ‚Was darf ich hoffen?‘ gestellt. Der Unterschied zu Kant liegt allerdings darin, dass sich das Handeln hier nicht an Idealen ausrichtet, also bloß pragmatisch ist. Denn dem Utilitarismus liegt die Überzeugung zugrunde, dass der Mensch aus dem pragmatischen Verfolgen seiner Ziele allein glücklich werden kann.

*Pragmatische
Ausrichtung
des Handelns*

Auch wenn utilitaristische Ansätze bis in die Antike zurückreichen, wurde der Utilitarismus vor allen Dingen durch John Stuart Mill und seine Schrift *Der Utilitarismus*¹⁵ von 1871 zum philosophischen System und zur philosophischen Richtung. Mill wurde von seinem Vater James Mill und von Jeremy

Utilitaristische
Ethik?

Bentham nach utilitaristischen Vorstellungen erzogen und nimmt deshalb auch eine durchaus kritische Position zu diesem Denken ein, indem er unterschiedliche Vorwürfe an den Utilitarismus aufgreift und diskutiert. Sein Ziel ist es aber dabei, den Utilitarismus noch mehr zu festigen und zu einer grundlegenden Lehre der Ethik auszubauen.

Mill möchte sich zu Beginn seiner Schrift über den Utilitarismus auch mit Kant auseinandersetzen:

Mills Kritik an
der Kantischen
Ethik

„Dieser außerordentliche Mann [gemeint ist Kant, S.G.], dessen Gedankengebäude noch lange Zeit als einer der Höhepunkte in der Geschichte des philosophischen Denkens gelten wird, stellt in der genannten Abhandlung [gemeint ist die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, S.G.] einen allgemeinen Grundsatz als Ursprung und Prinzip aller sittlichen Verpflichtung auf, nämlich: »Handle so, daß die Regel deines Handelns von allen vernünftigen Wesen als Gesetz angenommen werden kann«. Sobald er jedoch unternimmt, aus dieser Regel einige konkrete moralische Pflichten herzuleiten, mißlingt ihm in geradezu grotesker Weise der Nachweis, daß darin, daß alle vernünftigen Wesen nach den denkbar unmoralischsten Verhaltensnormen handeln, irgendein Widerspruch, irgendeine logische oder auch nur physische Unmöglichkeit liegt. Was er zeigt, ist eigentlich das, daß die *Folgen* einer allgemeinen Befolgung dieser Normen derart wären, dass jedermann von ihnen verschont bleiben wollte“ (Mill 1976, 8).

Dieses Zitat macht aber deutlich, dass eine Auseinandersetzung mit Kant eigentlich nicht stattfindet. Sie endet, bevor sie begonnen hat. Mill bemerkt nur zum Kategorischen Imperativ Kants, dass dieser in der Realität im Grunde gar keine Anwendung habe und auch nicht umsetzbar sei. Der

Kategorische Imperativ gelte gar nicht unbedingt bzw. kategorisch, sondern stelle bloß eine Regel vor, von den Handlungen der anderen verschont zu bleiben.

Was Mill richtig erkennt ist, dass der Kategorische Imperativ in der Tat keine Handlungsanweisung darstellt, was Kant aber auch selbst unterstreicht. Mill übersieht dabei allerdings, dass es bei der Verallgemeinerung, die der Kategorische Imperativ vornimmt, nicht um konkrete Handlungen oder gar die Folgen bestimmter Handlungen geht, sondern um subjektive Handlungsgrundsätze. Diese subjektiven Handlungsgrundsätze gilt es gemäß dem Kategorischen Imperativ in der Hinsicht zu prüfen, ob sie widerspruchsfrei mit der Geltung eines Gesetzes auftreten können. Dass es weder logische noch physische Notwendigkeiten geben kann, die den Menschen dazu zwingen könnten, moralisch zu handeln, indem somit die Freiheit des Willens aufgehoben würde, war Kant selbst klar. Mill verkennt also, dass dem Kategorischen Imperativ nicht die Freiheit des Willens, also bloße Willkür, zugrunde liegt, sondern die Freiheit der Vernunft. Diese Freiheit gilt unbedingt und ihr Gesetz ist das moralische Gesetz, kein pragmatisches.

Mills Fehleinschätzung des Kategorischen Imperativs als konkrete Handlungsanweisung

Der Utilitarismus setzt sich also nicht ernsthaft mit der Kantischen Ethik auseinander. Die Kantische Position wird von Mill zunächst heuchlerisch gelobt und dann verrissen, ohne dass sie wirklich argumentativ behandelt worden wäre. Diese fehlende Auseinandersetzung Mills mit der Kantischen Ethik ist ein Problem der Ethik bis in heutige Tage. Denn Kant wird seit dieser Zeit in seinem Anliegen in besonderer Weise missverstanden, ja, man kann sagen, dass die Missverständnisse seiner Pflichtethik zu einem großen Teil dem Utilitarismus geschuldet sind. Ich möchte Ihnen dies im Einzelnen kurz vorstellen.

Zunächst ist auch für den Utilitarismus das Prinzip des größten Glückes Grundlage der Moral. Moralisch richtig handeln heißt, Glück zu befördern und Unglück zu vermeiden oder zu verhindern (vgl. Mill 1976, 13). Lust und das Freisein von Unlust begründen eine *Theorie der Moral*.

*Lust und das
Freisein von
Unlust als
Endzwecke*

„Lust und das Freisein von Unlust [sind] die einzigen Dinge ..., die als Endzwecke wünschenswert sind“ (Mill 1976, 13).

Nun wurde schon in der Antike folgendes Argument gegen hedonistische Vorstellungen vorgebracht: Wenn die Theorie der Ethik in der Beförderung von Lust besteht, dann müssten eigentlich Schweine die moralischsten Wesen sein. Auch Mill geht auf diesen Vorwurf ein. Für ihn ist es allerdings ein Unterschied, ob nun ein Schwein glücklich genannt wird oder ein Mensch glücklich ist. Die Erwartungen, die an die Lust und an das Glück gestellt werden, und der Grad der Befriedigung sind für Mill im Hinblick auf Menschen und Tiere also spezifisch zu unterscheiden.

„Es ist besser, ein unzufriedener Mensch zu sein als ein zufriedenes Schwein; besser ein unzufriedener Sokrates als ein zufriedener Narr“ (Mill 1976, 18).

*Qualität der
Lusterfahrung
in Abhängig-
keit von
geistigen
Fähigkeiten*

Mill unterscheidet also darin, wer die Lusterfahrungen hat. Er macht sie von den geistigen Fähigkeiten und ihren höheren Bedürfnissen im Hinblick auf deren Befriedigung abhängig. Mill argumentiert damit unter spezialistischen Voraussetzungen: Hohe Fähigkeiten bedürfen eines hohen Aufwandes zur Befriedigung, einfache Gemüter sind schneller zufrieden zu stellen.

Da Lust und Glück an der geistigen Kapazität des Menschen festgemacht werden, liegt auch das Ziel der utilitaristischen Ethik in der allgemeinen Ausbildung und Bildung des Charakters. Ziel muss es sein, dem Menschen die höheren Glücks-

erfahrungen möglich zu machen. Eigentlich geht es dem Utilitarismus also gar nicht um das Handeln, sondern um die Ausbildung eines Charakters, der in den Genuss der höheren geistigen Gelüste zu kommen in der Lage ist.

*Verkürzte
Charakter-
bildung*

Wenn es dieses höhere Glück nicht gäbe, dann wäre auch der Utilitarismus widerlegt, wie Mill im Blick auf seinen Gegner Carlyle einräumt. Carlyles Position war nämlich genau diese, dass Glück durch den Utilitarismus eigentlich unerreichbar sei. Der Mensch kann eigentlich nicht glücklich werden, wenn ein unzufriedener Sokrates besser ist als ein glücklicher Narr, denn das Schweine- und Narrenglück will ja niemand. Es ist kein richtiges menschliches Glück. Der Mensch, der ja auch von Mill nicht als in der Ausbildung seiner Fähigkeiten stagnierendes Wesen gedacht wird, muss also immer unzufrieden bleiben, denn Fortschritt und Erfüllung sind in dem Sinne eigentlich ein Widerspruch.

*Innerer
Widerspruch
des
Utilitarismus*

Mill wagt sich also sehr weit vor, wenn er sagt:

„Wäre der erste dieser Einwände stichhaltig, würde er den Nerv der Sache treffen“ (Mill 1976, 22).

Genau gesehen ist es eine Kapitulation vor dem Einwand von Carlyle. Wenn das vollständige Glück nicht erreichbar ist, dann ist der Utilitarismus keine Theorie des glücklichen und gelingenden Lebens, keine Ethik. Das gibt er hier zu, wobei er gleichzeitig darauf beharrt, dass es doch Glück geben müsse, auch wenn es jetzt vielleicht noch nicht zu sehen sei, und dass nur „das Fortschreiten der Wissenschaften ... für die Zukunft einen noch eindeutigeren Sieg über diesen schrecklichen Feind [des Leidens verspricht]“ (Mill 1976, 27).

Auch mit Carlyle findet also keine wirkliche Auseinandersetzung statt. Mill behauptet das Glück einfach und sieht in ihm das Ziel, für das es sich lohnt, die Wissenschaften zu fördern.

*Wissenschaft
als Weg zu
vollständigem
Glück*

Er setzt letztlich darauf, dass die Wissenschaften Krankheit und Leid zu überwinden vermögen und dem Menschen das Glück auf Erden beschaffen können. Das Glück ist also nicht gegenwärtig, aber es kann erreicht werden, wenn der Mensch sein Leben in die Hand nimmt und den wissenschaftlichen Fortschritt befördert.

„Jeder Fortschritt in dieser Richtung befreit uns von Gefahren, die nicht nur unserem eigenen Leben ein jähes Ende bereiten können, sondern – woran uns noch mehr gelegen sein muß – uns auch diejenigen entreißen können, in denen unser Glück beschlossen liegt“ (ebd.).

*Ideologie der
Machbarkeit*

Mill ist damit ein typischer Vertreter des späten 19. Jahrhunderts und seiner Fortschrittsgläubigkeit.

„Kurz, alle wichtigen Ursachen menschlichen Leidens lassen sich in erheblichen Umfang – und viele fast gänzlich – durch menschliche Mühe und Anstrengung beseitigen“ (Mill 1976, 27).

*Vollständiges
Glück als
zukünftiges
Gut*

Der Utilitarismus ist also eine Lehre, die davon ausgeht, dass der Mensch vielleicht nicht glücklich ist, aber durch Bildung und Wissenschaft glücklich werden kann. Glück ist die Beseitigung von Leiden, es ist prinzipiell zu erreichen durch die Wissenschaften. In dieser Form ist für den Utilitarismus das Glück ein zumindest künftiges Gut, das zu erstreben sich lohnt.

Ich möchte den Utilitarismus jetzt nicht weiter vertiefen, sondern habe ihn nur kurz als eine Lehre dargestellt, die wirkungsgeschichtlich von großer Relevanz geworden ist. Hier spielt seine Verbreitung im angelsächsischen und amerikanischen Raum als ethisches Pendant zu einer pragmatischen Lebenshaltung und einer liberalistischen Wirtschaftsordnung eine maßgebliche Rolle. Der Utilitarismus bis

in seine aktuellen Schulen hinein kann als eine Ethik des amerikanischen Lebensstils bezeichnet werden, wobei er in den USA durch eine ausgiebig religiöse Haltung und ein lebendiges Christentum ergänzt wird. Diese Verbindung mit der religiösen Praxis hat dazu geführt, dass der Utilitarismus kein System der Ethik zugrunde legt oder ausbildet hat: Er ist die pragmatische Ergänzung eines christlich geführten Lebens. In Europa, wo eine solche religiöse Anbindung nicht gegeben ist, ist seine Position deshalb wesentlich problematischer. Hier tritt er als ethische Fundierung in den so genannten Angewandten Ethiken auf. Da der Utilitarismus nicht systemisch, sondern kausal oder sogar monokausal am Glück orientiert ist, führt er in abwegige Debatten um den Personenbegriff als Grundlage für die Glückswürdigkeit hinein. Damit fällt er hinter Kant zurück, der zeigen konnte, dass Glückswürdigkeit und damit gelingendes Handeln und gelingendes Leben nur aus dem System der praktischen Vernunft heraus möglich sind.

Wirkungsgeschichtliche Aspekte des Utilitarismus

Kant hat also für die Ethik – soweit diese nicht nur ein Sammelsurium von Wunschvorstellungen und Gedankenexperimenten, sondern eine eigne Wissenschaft sein will – eine systemische Grundlage gelegt. Sie besteht formal darin, dass Handeln aus unterschiedlichen Quellen gespeist und bestimmt wird, die in sich widersprüchlich und dialektisch sind und sich mit diesen Gegensätzen zu einer einheitlichen Haltung ausbilden müssen. Damit näherten sich die Lehren der Ethik der konkreten existenziellen Situation des Menschen.

Unzulänglichkeit des Utilitarismus für eine systemische Entwicklung der Ethik

Rückblick – Ausblick: Optionen des Selbstverhaltens

Praktische Vernunft = Selbstverhalten

Optionen

- **Sich-verschließen**
 - Freiheit als Besitz (Schelling)
 - Selbstbegründung
 - Identität
 - Böse
 - Selbst als Besitz (Kierkegaard)
 - unbewusste Verzweiflung
 - bewusste Verzweiflung
- **Sich-öffnen**
 - Sich-annehmen
 - Erkennen
 - Anerkennen
 - Bekennen

Das εθος als Ausgangspunkt des Handelns ist ein Grundgedanke, der auf Aristoteles zurückgeht. Wir handeln aus einem Verhalten, aus einem εθος heraus. Die Frage ist nur, was Verhalten überhaupt ist und wie wir zu einem Verhalten kommen.

Ausgangspunkt der Handlung:

Schon bei Aristoteles ist dieses Verhalten ein Verhalten zu sich selbst, dessen Ziel in der Ausbildung der Tugenden liegt, wobei dann die Tugenden durch Gewohnheit oder Ein-

1. Verhalten zu sich selbst

2. Verhalten
gegenüber
dem Ideal
der Freiheit

sicht ausgebildet werden, sich also im Handeln gewissermaßen selbst erzeugen. Anders ist es bei Kant. Hier geschieht unser Handeln aus einem Verhalten gegenüber dem kategorischen Imperativ als einer Haltung der Achtung vor der Freiheit und einer Haltung gegenüber den Idealen, die wir nicht erzeugt haben, sondern die uns gegeben sind.

Wie kann
Leben
gelingen,
wenn es
den Tod gibt?

Wir verhalten uns dabei in einer ganz bestimmten Weise zu den großen Fragen des Lebens, die uns beschäftigen und mit denen wir uns beschäftigen müssen. Kant nähert sich damit der zentralen Frage der Ethik: *Wie kann Leben gelingen, wenn es den Tod gibt?* Sie ist die alles entscheidende Frage der Ethik, weil sie die Grundfrage der Menschheit ist. Wenn eine Lehre die Frage nach der Endlichkeit des Lebens umgeht, verdrängt oder ganz ausblendet, wie das in einer hedonistischen, pragmatischen oder utilitaristischen Orientierung der Fall ist, dann kann sie nicht zu einer ethischen Lehre werden. Die Stärke von Kant liegt darin, dass er diese drängenden Fragen in Form der Postulate einbringt. Im Handeln spielt es durchaus eine Rolle, welche Beziehung ich zum Tod habe oder zu einem höheren Wesen, wie auch immer ich dieses höhere Wesen dann bezeichne, ob als Gott, als Natur, als Leben oder Liebe. Die Frage nach der *Beziehung zu* und dem *Verhalten gegenüber* einer solchen übergeordneten Instanz stellt eine aufgrund der Natur des Menschen notwendige Beziehung und ein notwendiges Verhalten dar. Das heißt: Wenn es um Ethik als Lehre vom gelingenden Handeln und Leben geht, muss die Frage nach der inneren Beziehung im Verhalten gegenüber Freiheit, Tod, Unsterblichkeit, Gott oder Liebe gestellt werden. Um auf diese Frage im Einzelnen einzugehen, möchte ich auf zwei Autoren zu sprechen kommen, die dieses Verhalten systematisiert haben und die auch eine enge wirkungsgeschichtliche Gemeinsamkeit haben, nämlich Schelling und Kierkegaard.

2. Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling

2.1. Das Wesen der menschlichen Freiheit

- Selbstheit als Geist (Selbsterkenntnis)
- Selbstheit als Einzelnes (Partikularwille)
- Selbstheit als Missbrauch (Eigenheit)

Schelling verfasste 1809 seine *Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*.¹⁶ Diese Schrift muss als einer der wichtigsten Beiträge zur Ethik gerechnet werden, weil Schelling hier die Frage nach dem Bösen, die Frage nach dem misslingenden Handeln zu klären und aus der Freiheit des Menschen abzuleiten sucht. Es ist der Versuch, das misslingende Handeln, den misslingenden Gebrauch der Freiheit nicht als Entartung, sondern als Konsequenz des Gebrauchs der Freiheit zu sehen. Schellings Text geht zunächst auf andere philosophische Systeme ein, die sich mit Freiheit beschäftigt haben, vor allen Dingen auf Leibniz und Spinoza. Schelling kommt dann am Ende seiner Einleitung zu dem Ergebnis:

*Das Böse:
Missbrauch
der Freiheit*

„Bis zur Entdeckung des Idealismus fehlt der eigentliche Begriff der Freiheit in allen neuern Systemen“
(Schelling 1927, 237 [VII 345]).

Bei Leibniz wie auch bei Spinoza fehlt also für Schelling der eigentliche Begriff der Freiheit. Natürlich ist die Freiheit auch vor dem Idealismus ein Thema. Der Idealismus aber hat die Freiheit erst als den eigentlichen Grund und das eigentliche Motiv des Handelns herausgestellt. Im Handeln geht es um die Freiheit, um das Verwirklichen der Freiheit. Diese Freiheit ist nichts, was ich einfach vorfinde oder was ich empirisch nachweisen könnte, vielmehr ist es die Freiheit, die mich beansprucht und herausfordert.

*Freiheit als
Motiv des
Handelns*

Legt man diesen idealistischen Freiheitsbegriff zugrunde, dann sieht man, dass die praktische Vernunft ein Selbstverhalten darstellt, ein Verhältnis zu sich, in dem Freiheit verwirklicht wird. Dabei sind die grundsätzlichen Optionen: In diesem Verhalten zu mir selbst kann ich mich einerseits verschließen, d.h. ich kann die Freiheit, die ich habe, in einem borniertem Egoismus ganz für mich beanspruchen. Andererseits kann ich mich dieser Freiheit oder diesem Selbst gegenüber auch öffnen. Das sind die grundsätzlichen Möglichkeiten, die Optionen im Selbstverhalten. Ganz formal: Sich verschließen und sich öffnen. Diese beiden Optionen finden sich in dem Text von Schelling, der damit die Grundlage für Kierkegaards Auseinandersetzung mit Angst und Verzweiflung legt.

*Praktische
Vernunft
als Selbst-
verhalten*

Schelling fragt nach der Möglichkeit des Bösen. Wie ist es möglich, dass wir aus Freiheit heraus böse handeln können?

*Selbstheit:
Individualität
und allgemeiner
Geist*

„Das aus dem Grunde der Natur emporgehobene Prinzip, wodurch der Mensch von Gott geschieden ist, ist die Selbstheit in ihm, die aber durch die Einheit mit dem idealen Princip Geist wird“ (Schelling 1927, 256 [VII 364]).

Der Mensch ist durch die Selbstheit von der Natur und von Gott geschieden und auf sich geworfen. Dadurch aber, dass die Selbstheit auch Geist ist, ist er wieder mit diesem Gan-

zen verbunden. Der Bezug zu sich selbst ist also gegensätzlich angelegt oder führt zu grundsätzlichen Widersprüchen. Als Selbstbezug ist das Selbst von allem Anderen geschieden, ist es ganz Selbst und Individualität. Als geistiger Bezug ist das Selbst mit allen vereint, die auch von dieser Art des Bezugs sind. Einerseits sind wir also durch die Selbstheit von Gott, von der Natur, von unseren Mitmenschen geschieden. Andererseits aber sind wir durch die Art dieses Bezugs, durch den Geist, wieder verbunden.

*Selbstbezug:
Geschiedenheit*

*Geistiger
Bezug:
Verbundenheit*

Jetzt kommt ein Satz, der zu Kierkegaard führt:

„Die Selbstheit als solche ist Geist, oder der Mensch ist Geist als ein selbstisches, besonderes (von Gott) geschiedenes Wesen, welche Verbindung eben die Persönlichkeit ausmacht“ (ebd.).

Die Selbstheit als solche ist Geist. Das bedeutet: Sie ist der Bezug zu sich, der sich im Verhalten zu sich, im Selbstverhalten, und in der Erkenntnis von sich, der Selbsterkenntnis, ausdrückt. Der Mensch ist also als selbstisches ein abgesondertes Wesen, aber dieser geistige Bezug eint ihn mit allen Wesen, denn dieses Selbst habe ja nicht nur ich, sondern auch die anderen. Das ist das Prinzip, unter dem wir nicht nur uns selbst erkennen, sondern auch die anderen, das Prinzip also, welches die Individuen wieder eint.

„Dadurch aber daß die Selbstheit Geist ist, ist sie zugleich aus dem Creatürlichen ins Uebercreatürliche gehoben, sie ist Wille, der sich selbst in der völligen Freiheit erblickt, nicht mehr Werkzeug des in der Natur schaffenden Universalwillens, sondern über und außer aller Natur ist“ (ebd.).

Die Selbstheit ist zunächst einmal das formale Verhältnis, es ist die Selbstbetrachtung, das Selbsterkennen, der Bezug zu

Widersprüchlichkeit des Selbstbezuges

sich, ein isolierender Bezug, der uns von allen anderen trennt, der mich auf mich selbst zurückwirft und mich in diesem Selbst festhält. Dann aber ist dieser Bezug ein geistiger Bezug. Hier eröffnet sich der Sachverhalt, dass ich mich geistig auf mich beziehe, dass ich mich erkenne und dass dieser Bezug allen anderen gemeinsam ist. Das sind die beiden Momente, die Schelling feststellt. Zum einen: Wir erleben die Individualität. Zum anderen: Dieses Erleben ist ein allgemeiner Bezug der Erkenntnis zu sich selbst. Das *cogito ergo sum* ist ein geistiger Bezug zu mir, der zugleich auch ein allgemeiner Bezug ist. Der Bezug zu sich ist also widersprüchlich.

Was soll ich tun?

Durch diesen widersprüchlichen Bezug ist der Mensch *überkreatürlich*. Jener hebt in aus dem Kreatürlichen, aus den natürlichen Verhältnissen, heraus. Das ist keine theologische Einsicht, sondern die Einsicht der sich wissenden Selbstheit. Ich werde durch mich und den widersprüchlichen Bezug zu mir zum Handeln durch die Frage: ‚Was soll ich tun?‘ herausgefordert. Diese Frage wird weder auf natürliche Weise gestellt noch kann sie im kreatürlichen Sinn, also etwa hedonistisch, beantwortet werden.

Selbstbehauptung des Partikularwillens

Das Feststellen einer widersprüchlichen Selbstheit – als Individuum und als Geist – ist die Erkenntnis der Vernunft, aus der heraus nun die Vereinnahmung und Behauptung dieses Erkenntnis als Partikularwillen folgt. Schelling sagt: Dadurch, dass der Mensch dieses Verhältnis als Selbstverhältnis erkennt, will er es auch für sich behaupten. Plötzlich haben wir hier eine Behauptung, den Trotz einer Selbstbehauptung, dass dieses Ich, dieses Selbst, auch wirklich meines ist, ein mir selbst zugehöriges Selbst. Es kann sich als Geist dem Ganzen zugehörig fühlen, aber auch von ihm getrennt. Das ist die unmittelbare Konsequenz.

„Dadurch aber, daß sie [erg. diese Selbstheit] den Geist hat ... kann die Selbstheit sich trennen von dem Licht, oder der Eigenwille kann streben, das, was er nur in der Identität mit dem Universalwillen ist, als Particularwille zu seyn, das, was er nur ist, inwiefern er im Centro bleibt ... auch in der Peripherie oder als Geschöpf zu seyn“ (Schelling 1927, 256-257 [VII 364-365]).

Die Möglichkeit der Vereinnahmung, der Besitznahme dieses Selbst führt dazu, dass der Mensch aus dem Zentrum, das er ist, aus dieser eigenen Selbstheit, heraus kommt und sich zu einem Partikularwillen macht. Die Selbstheit kann sich, weil sie Geist ist, von sich trennen und den Geist für sich beanspruchen. Mit dieser Selbstbeanspruchung ist dann aber die Selbstheit missbraucht. Denn wenn ich die Selbstheit auf diese Weise erfasse, also sie erkenne und als Partikularwille behaupte, dann habe ich sie für mich behauptet und damit als Geist gegen den Geist gestellt. Das bedeutet: Die Selbstheit hat sich als Geist vom Geist losgesagt.

*Lossagung
der Selbstheit
als Geist
vom Geist*

Das führt Schelling weiter aus:

„Daß aber eben jene Erhebung des Eigenwillens das Böse ist, erhellt aus Folgendem. Der Wille, der aus seiner Uebernatürlichkeit heraustritt, um sich als allgemeinen Willen zugleich particular und creatürlich zu machen, strebt das Verhältniß der Principien umzukehren, den Grund über die Ursache zu erheben, den Geist, den er nur für das Centrum erhalten, außer demselben und gegen die Creatur zu gebrauchen, woraus Zerrüttung in ihm selbst und außer ihm erfolgt“ (Schelling 1927, 257 [VII 365]).

*Das Böse:
Missbrauch
des Grundes
als Vereinnahmung
der Freiheit*

Was mich zu dem Selbst macht, das bin ja gar nicht ich selbst, das ist der Geist, der diesen Bezug des Selbst zu sich, der allen gemeinsam ist, inhaltlich als Grund bedeutsam werden

lässt. Wenn ich aber den Grund für mich beanspruche, ihn über das Gesetz, in dem er Ursache ist, erhebe, dann missbrauche ich ihn und erhebe mich gegen das Gesetz der Natur. Als freies und überkreatürliches Wesen ist mir das möglich, aber es ist ein Missbrauch des Grundes. Dieser Missbrauch ist das Böse. Schelling leitet es aus dem Verhältnis des Selbst zu sich ab als Missbrauch des Grundes. Das ist der Ursprung des Bösen, der ein *falsches Leben*, ein misslingendes Leben zur Folge hat.

*Falsches
Leben im
Missbrauch
der Freiheit*

„Da es aber doch kein wahres Leben seyn kann, als welches nur in dem ursprünglichen Verhältnis bestehen konnte, so entsteht zwar ein eignes, aber ein falsches Leben, ein Leben der Lüge, ein Gewächs der Unruhe und der Verderbniß. Das treffende Gleichniß bietet hier die Krankheit dar, welche als die durch den Missbrauch der Freiheit in die Natur gekommene Unordnung das wahre Gegenbild des Bösen oder der Sünde ist“ (Schelling 1927, 258 [VII 366]).

*Krankheit als
Bild für
die zerrüttete
Selbstheit im
falschen Leben*

Die Krankheit wird hier als Bild verwendet. Sie ist der misslingende Gebrauch der Vereinnahmung der Freiheit für sich, der vollständigen Vereinnahmung der Freiheit. Zwar bin ich der Besitzer dieser Freiheit, doch gerade deshalb kann ich sie missbrauchen, indem ich sie für mich behaupte. Dieser Missbrauch ist eine Krankheit, die als Zerrüttung des Verhältnisses des Selbst zu sich gesehen wird. Dieser Krankheit wird dann Kierkegaard den Begriff der *Krankheit zum Tode* geben und wird finden, dass sie die *Verzweiflung* ist.

2.2. Das Böse: Missbrauch der Freiheit

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling versucht, das Böse, die Sünde, die Schuld des Menschen aus der Freiheit selbst heraus zu erklären und nicht als Gegensatz zur Freiheit zu sehen. Die Freiheit selbst eröffnet Möglichkeiten ihres unterschiedlichen Gebrauchs und darin eröffnet sie auch die Möglichkeit, missbraucht zu werden.

Normalerweise heißt es: ‚Man kann Böses tun.‘ Was aber ist das Böse? Die Besonderheit dieser Frage macht Schellings *Freiheitsschrift* zu einer der wichtigsten Schriften der abendländischen Philosophie der Neuzeit. Denn bei Schelling wird Freiheit von den Möglichkeiten ihres unterschiedlichen Gebrauchs her verstanden, d.h. sie wird verstanden als etwas, was der Mensch für sich vereinnahmen kann. Freiheit ist eine Möglichkeit des Menschen, die er übernehmen kann, die er ganz für sich beanspruchen kann. Damit aber ist zugleich der Weg in die Unfreiheit eröffnet, als der Weg, diese Freiheit in der Weise zu missbrauchen, dass ich mich darin gerade in meine Eigenheit, in meine Individualität verschließe.

*Möglichkeit
der Unfreiheit
in der Freiheit*

Schelling versteht das Selbst, wie bereits erwähnt, als Geist, als eine Erkenntnis, als eine Reflexion, wobei der Einzelne sich in dieser Reflexion als Partikulares erkennt. Gemeinhin wird das als Selbsterkenntnis oder Selbsterfahrung bezeichnet, aber auch von der Bedeutung her *Selbsterhaltung* genannt. Nimmt man die Selbsterhaltung als Grundprinzip oder Grundmotiv des menschlichen Selbst, dann ist man bei einem modernen Ansatz, der zu erklären versucht, warum es

*Bloße Selbsterhaltung:
Prinzip der
Krankheit*

zu Egoismus und zu Auseinandersetzungen kommt. Bei Schelling aber wird deutlich, wieso dieses Prinzip der bloßen Selbsterhaltung schon eine Verschließung bedeutet, welche Möglichkeiten der Freiheit nicht mehr zulässt. Die menschliche Freiheit ist für Schelling mehr als das, was der Mensch in seinem eigenen Selbst daraus machen kann. Denn sie eröffnet auch die Möglichkeit ihres Missbrauches. Die Freiheit wird dann missbraucht, wenn sie nur als eigener Besitz gesehen wird, wenn sie nur als *meine Freiheit* verstanden wird. Daraus entwickelt Schelling den Partikularwillen und bezeichnet das Ganze als *Prinzip der Krankheit*.

Die Frage ist nun: Wieso kommt es zu dieser Verschließung? Wieso vereinnahmt der Mensch diese Freiheit für sich? Wieso liegt es im Wesen der Freiheit, sie zu vereinnahmen oder sie ganz für sich zu behaupten als *meine Freiheit*? Für Schelling ist Freiheit mehr als nur meine Freiheit. Sie ist Prinzip der Selbsterkenntnis schlechthin, was weit über das bloße Selbst des Ich hinausgeht. Freiheit ist eine Erkenntnis, die über die Zeit hinausgreift auf das ewige Selbst, das ich bin. Und dieses zeitlose Selbst, als das ich mich erfahre, kommt immer in Konflikt mit dem konkreten Selbst, das ich bin, mit diesem Selbst, das der Zeit unterworfen ist, das jung ist, das alt wird und dem Tod anheim gestellt ist. Diese Verbindung von allgemeinem und zeitlosem Selbst, als das ich mich erkenne in der Selbsterkenntnis, und diesem Selbst in der Zeit, als welches ich mich in der konkreten Situation des Lebens erfahre, führt zum Konflikt und zu einem Gefühl des Schwindels oder der Angst.

*Freiheit
als Prinzip der
Selbsterkenntnis
schlechthin*

Entsprechend heißt es in Schellings *Freiheitschrift*:

„Schon an sich scheint die Verbindung des allgemeinen Willens mit einem besondern Willen im Menschen ein Widerspruch, dessen Vereinigung schwer, wenn nicht

unmöglich ist. Die Angst des Lebens selbst treibt den Menschen aus dem Centrum, in das er erschaffen worden; denn dieses als das lauterste Wesen alles Willens ist für jeden besondern Willen verzehrendes Feuer; um in ihm leben zu können, muß der Mensch aller Eigenheit absterben, weshalb es ein fast nothwendiger Versuch ist, aus diesem in die Peripherie herauszutreten, um da eine Ruhe seiner Selbstheit zu suchen“ (Schelling 1927, 273 [VII 381]).

*Angst als
Resultat der
Erkenntnis
von zeitlosem
und zugleich
endlichem
Selbst*

Natürlich ist das eine trügerische Ruhe. Denn diese Ruhe, die der Mensch in der Peripherie seines eigenen Selbst glaubt gefunden zu haben, ist keine Ruhe, sondern die von der Angst in die Peripherie getriebene Verzweiflung.

*Flucht des
Selbst in seine
Peripherie*

Im Anschluss an diese Stelle begründet dann Schelling die Notwendigkeit des Absterbens und versucht auch die Notwendigkeit des Todes als einen Läuterungsprozess zu begründen. Diesen Versuch können wir allerdings nicht weiter verfolgen. Wichtig ist, dass diese Dynamik aus dem eigentlichen Selbst heraus, die Schelling hier beschreibt, das Selbst dazu treibt, dass es vor sich selbst flieht und sich in eine Peripherie des eigenen Selbst flüchtet. Hier wird eine innere Dynamik im Selbsterkenntnisprozess beschrieben. Das Selbst ist nicht einfach Selbstbehauptung, wie normalerweise gesagt wird, sondern das Selbst ist ein Prozess, ein innerer Prozess voller Widersprüche, aus dem heraus auch Leben misslingen kann. Aus diesem Widerspruch können aber auch Handeln und Missbrauch erklärt werden – *das Böse*.

Das Böse entsteht aus dem Missbrauch der Freiheit, indem der Mensch sich aus seinem inneren Selbst nicht nur davonschleicht, sondern vor diesem inneren Selbst flüchtet, weil es ihn überfordert. Das Problem des Bösen liegt innen, in der Forderung, die aus der Freiheit an das Selbst

*Das Böse:
Verzweifelte
Flucht des
Selbst vor dem
Anspruch der
Freiheit*

Entwicklung des Systems der Ethik

gestellt wird und vor der den Menschen ein Schwindel ergreift. Das ist die eigentliche Erkenntnis von Schelling: Das Problem des Bösen liegt innen, im Menschen, im Selbst, in seiner widersprüchlichen Dynamik.

An diesem Punkt gelangen wir zu Kierkegaard.

3. Sören Kierkegaard

3.1. Krankheit zum Tode

- Selbst ist Geist
- Selbst ist Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält
 - Annehmen des Selbst als gegebenes (von Gott)
 - Nicht-Annehmen des Selbst (Verzweiflung)
 - Verzweifelt nicht Selbst sein wollen
 - Verzweifelt Selbst sein wollen
 - Nicht-Wissen des Selbst (unbewusste Verzweiflung)

Kierkegaard hat mit seinen Schriften *Der Begriff Angst*¹⁷ und *Die Krankheit zum Tode*¹⁸ unmittelbar an die *Freiheitschrift* von Schelling angeschlossen und sie systematisiert. Der Begriff *Angst* kommt ja explizit schon bei Schelling vor, wenngleich auch in einer marginalen Bemerkung. Aber die Dynamik, die er an dieser Stelle beschreibt, ist zentral für das Verständnis des inneren Widerspruchs. Kierkegaard systematisiert also dieses widersprüchliche Verhältnis des Selbst vor allem in *Die Krankheit zum Tode*, eine nicht leicht zu verstehende Schrift, die in ihrem Hauptgedanken zunächst einmal einer gewissen Nachdenklichkeit und Reflexion bedarf.

Der erste Abschnitt dieser Schrift ist überschrieben: *Die Krankheit zum Tode ist Verzweiflung*. Ich werde noch darauf zu sprechen kommen, warum Kierkegaard von einer *Krankheit zum Tode* spricht. Denn diesen Begriff der *Krankheit* übernimmt er ja von Schelling, der die Krankheit des Selbst darin sieht, dass es sich selbst zu übernehmen hat, sich selbst seinen eigenen Grund bildet und sich partikularisiert.

Kierkegaard gibt hier zunächst einmal eine Definition des Begriffs *Verzweiflung*:

*Drei
Formen der
Verzweiflung*

„Verzweiflung ist eine Krankheit im Geist, im Selbst, und kann somit ein Dreifaches sein: verzweifelt sich nicht bewußt sein ein Selbst zu haben (uneigentliche Verzweiflung); verzweifelt nicht man selbst sein wollen; verzweifelt man selbst sein wollen“ (Kierkegaard 1985, 8 [XI 127]).

Das sind die drei Formen, die in der Verzweiflung erkennbar sind. *Verzweifelt sich nicht bewusst sein, ein Selbst zu haben* – das nennt er *uneigentliche Verzweiflung* oder *unbewusste Verzweiflung*. Diese ist die schwierigste Form der Verzweiflung, weil sie gar nicht als Verzweiflung erkannt wird, sondern unbewusst bleibt. Ich werde auf diese Form weiter unten noch zu sprechen kommen.

*Ontologische
Unbestimm-
barkeit
des Selbst*

Hinzu kommen zwei weitere Formen von Verzweiflung: verzweifelt nicht man selbst sein wollen und verzweifelt man selbst sein wollen. Diese beiden Formen hängen damit zusammen, dass dieses Selbst eben nicht im Sinne des Ontologischen *ist*. Es gibt kein Selbst in dem Sinne des *Etwas*. Das heißt nicht, dass unser Selbst ein *Niemand* ist, sondern es bedeutet, dass unser Selbst nicht als Sein und im Sinne eines Etwas ontologisch vorzufinden ist.

„Was aber ist das Selbst? Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, oder ist das an dem

Verhältnisse, daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält“ (ebd.).

Das Selbst ist also ein reines Selbstverhältnis. Und nun heißt es bei Kierkegaard weiter:

*Selbst
als reines
Selbst-
verhältnis*

„Das Selbst ist nicht das Verhältnis, sondern daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält“ (ebd.).

Das ist zunächst einmal schwierig zu erfassen. Man muss diese Sätze mehrmals nachlesen und überdenken. Aber im Grunde ist die Differenzierung, so schwierig sich das zunächst einmal anhört, gar nicht so kompliziert. Der Grundgedanke ist: Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich verhält. Das Selbst ist also kein Sein, denn es ist nicht im Sinne des Seins feststellbar. Deswegen ist das Selbst auch kein Niemand, sondern ein Verhältnis, ein Verhalten. Und jetzt geht aus diesem Verhältnis eine Dynamik hervor, in diesem Verhältnis *sein* zu wollen. Das Sein ist also etwas, das sich aus diesem Verhältnis heraus ergibt. Dieses Verhältnis ist ein schwebendes, ein offenes Verhältnis, ein offenes Verhalten zu sich. In diesem Verhalten gibt es nun aber den Versuch, dieses Verhältnis zur Identität oder Nicht-Identität zu verfestigen. Das kann natürlich nicht gelingen, weil es ein Verhalten ist. Es führt zur Verzweiflung. Das Selbst ist kein Sein, sondern ein Verhältnis.

*Selbst
ist nicht
feststellbar
im Sinne
des Seins*

Nun könnte man viele Einwände vorbringen und meinen, hier ginge es um einen Solipsismus, um ein solipsistisches Selbstverhältnis, also eine Art egoistische Monadenschau. Das geht natürlich völlig an Kierkegaard vorbei. Denn Kierkegaard zeigt, dass dieses Verhältnis, eben weil es zunächst kein Sein ist, auch meinen Bezug zu dem Anderen mitbestimmt. Das heißt: Aus diesem Verhalten zu mir entspringt natürlich auch das Verhalten zu Anderen bzw. das Verhalten zu Anderen ist in dieses Verhalten zu mir einge-

*Selbst-
verhalten =
Verhalten zu
Anderen*

bunden. Ich kann von diesem Verhalten nicht ein Verhalten zu mir und ein Verhalten zu Anderen absondern und aufbauen, sondern das Verhalten ist eines. Das Verhalten zu mir ist auch das Verhalten zu Anderen.

Nun führt Kierkegaard eine Auseinandersetzung, warum es zwei Formen der Verzweiflung gibt; seine Antwort: weil der Mensch sein Selbst nicht selbst gesetzt hat.

„Hätte der Mensch Selbst sich selber gesetzt, so könnte nur von einer Form die Rede sein, von der, nicht man selbst sein zu wollen, sich selbst los werden zu wollen, aber es könnte nicht davon die Rede sein, daß man verzweifelt man selbst sein will“ (Kierkegaard 1985, 9 [XI 128]).

Grund
bewusster
und
unbewusster
Verzweiflung:
Sich-nicht-
selbst-gesetzt-
Haben

Wenn der Mensch sich selbst gesetzt hätte, dann gäbe es die Option, dass er sein Selbst loswerden will. Es gäbe dann auch nur diese eine Option. Tatsache aber ist, dass der Mensch sich nicht selbst gesetzt hat, dass er dieses Selbst nicht selbst gemacht hat, sondern ihn dieses Selbst im Sinne eines Verhältnisses überkommt. Er muss dieses Selbst leben, ohne es aus seinem eigenen Grunde bestimmen zu können. Er verfügt auch hier nicht über das Selbst, er hat sich selbst nicht selbst im Griff.

Das ist dann auch der Grundgedanke der Existenzphilosophie, z.B. bei Sartre, aber auch schon bei Heidegger, dass der Mensch über sein *An-sich*, über seinen Grund, nicht verfügt, sondern dass er sich von seinem Verhalten zu sich, seinem *Für-sich* bestimmen muss.

Annahme
des Selbst als
Selbst-
verhältnis

Verzweiflung ist eine Art Missverhältnis in diesem Selbstverhalten, weil das Selbst hier versucht, sich in irgendeiner Weise – entweder als Sein oder als Nichtsein – zu verstehen und zu setzen. Was aber ist nun die Alternative dazu?

Eine Alternative wäre beispielsweise, einfach das Verhältnis als ein von Gott gegebenes anzunehmen, es also in irgend-

einer Form hinzunehmen und anzunehmen. Das wäre das richtige Verhalten. Aber durch die ungeheure Freiheit, die damit gegeben wird, ist das Annehmen nicht ohne weiteres möglich. Die Verzweiflung ist also dasjenige, was den Menschen am meisten bedroht und auch belastet. Die Belastung ist so groß, dass Kierkegaard von der ‚Krankheit zum Tode‘ spricht. Was diesen Titel angeht, so bezieht er sich auf eine Stelle im Johannes-Evangelium:

*Last der
Freiheit -
Krankheit
zum Tode*

„Diese Krankheit ist nicht zum Tode‘ (Joh. XI, 4)“
(Kierkegaard 1985, 5 [XI 121]).

An dieser Stelle und in dieser Geschichte geht es darum, dass Lazarus krank ist. Seine Familie und seine Freunde haben Jesus darum gebeten, gerade weil Lazarus auch sein Freund ist, doch etwas für ihn zu tun. Jesus kommt aber zu spät. Die Angehörigen beklagen nun den Tod des Lazarus und werfen Jesus vor, er hätte ihn doch heilen können, wie er andere Kranke auch schon geheilt habe. Jesus aber sagt zu den Angehörigen: ‚Diese Krankheit ist nicht zum Tode‘, und erweckt den Lazarus wieder.

Diesen Ausspruch von Jesus nimmt Kierkegaard nun zum Ausgangspunkt und Titel seiner Untersuchung:

„Lazarus ist tot, und dennoch war diese Krankheit nicht zum Tode; er war tot, und dennoch ist diese Krankheit nicht zum Tode“ (ebd.).

Kierkegaard interpretiert diesen Ausspruch aber nun etwas eigenwillig. Man könnte sagen, dass in seiner Sichtweise der Tod eigentlich gar nicht tödlich ist. Der Tod ist nicht das Problem. Es gibt Schlimmeres und Tödlicheres als den Tod, nämlich die Verzweiflung. Das Leben ist nicht zum Tode, es ist kein *Sein-zum-Tode*, wohl aber die Verzweiflung. Sie ist die ‚Krankheit zum Tode‘ *als eine Krankheit eines Nicht-Sterben-Könnenden*. Die Verzweiflung ist so grundsätzlich,

*Verzweiflung
des Selbst -
Krankheit
eines Nicht-
Sterben-
Könnenden*

dass sie den Menschen stärker bedroht, als der Tod. Deswegen flüchten Menschen auch aus der Verzweiflung durch Selbstmord in den Tod, also in das geringere Übel. Insofern ist diese Verzweiflung die schlimmste Krankheit, die es gibt. Sie ist eine *Krankheit zum Tode*, die aber nicht zum Tode führt, sie ist die Krankheit eines Sterbenden, der nicht sterben kann. Denn das Selbst ist ewig, es erkennt sich selbst als das zeitlose und ewige Selbst.

Nun kommt Kierkegaard auf diese unbewusste Verzweiflung zu sprechen:

„Die Verzweiflung, die unwissend ist darüber, daß sie Verzweiflung ist, oder die verzweifelte Unwissenheit, die nicht weiß, daß sie ein Selbst hat, ein ewiges Selbst“ (Kierkegaard 1985, 39 [XI 155]).

*Unbewusste
Verzweiflung
als schlimmste
Form der
Verzweiflung*

Es gibt also eine Verzweiflung, die wir gar nicht bemerken. Das ist die normale Form der Verzweiflung. Denn, wie er schon in der Schrift über den *Begriff Angst* gezeigt hat, nur das religiöse Genie ist derjenige Mensch, der sich mit dieser Situation auseinandersetzt, dass ich ein Selbst habe und wie ich dieses Selbst gestalten kann. Das aber ist nicht das normale Bewusstsein. Das normale Bewusstsein ist, dass wir vor uns hin leben, dass es uns mehr oder weniger gut geht. Im normalen Bewusstsein bemerken wir erstens gar nicht, dass wir ein ewiges Selbst haben – das gelingt ja nur durch die Reflexion –, und zweitens dann auch nicht, dass wir verzweifelt sind.

Nun könnte man sagen: ‚Besser eine Verzweiflung, die ich nicht bemerke, als eine Verzweiflung, die ich bemerke!‘ Das wäre die normale Antwort darauf. Bei Kierkegaard ist das nicht so. Er zeigt im Gegenteil, dass diese unbewusste Verzweiflung noch schlimmer ist als die bewusste.

„Die Unwissenheit ist so weit davon, die Verzweiflung zu beheben oder die Verzweiflung in Nichtverzweiflung zu verwandeln, daß sie vielmehr die gefährlichste Form von Verzweiflung sein kann. In der Unwissenheit ist der Verzweifelte, jedoch zu seinem eigenen Verderben, gewissermaßen davor sicher, aufmerksam zu werden, das heißt, er ist völlig sicher in der Verzweiflung Gewalt“ (Kierkegaard 1985, 42 [XI 157]).

Der Verzweiflung, die man nicht kennt, ist man ungeschützter ausgesetzt als der Verzweiflung, die man kennt. Nun ist die Frage: Was ist das für eine Verzweiflung, wenn ich sie nicht bemerke, wenn es mir doch eigentlich recht gut geht in diesem Leben? Was soll das für eine Verzweiflung sein?

„Diese Form der Verzweiflung (die Unwissenheit über sie) ist die allgemeinste in der Welt. Ja, das, was man so Welt nennt, oder genauer bestimmt, was das Christentum Welt nennt“ (ebd.).

Das ist also die Verzweiflung schlechthin: das Leben in der Welt, das *In-der-Welt-sein*, wie es dann später von Heidegger formuliert wird. Das ist Verzweiflung, dass wir uns in der Welt einrichten und uns dort aufgehoben fühlen, dass wir dort, in der Welt, unser Leben zur Gewohnheit machen. Was ist daran so schlimm? Warum ist dieses Einrichten und Einwohnen in der Welt so schlimm?

*Gewohntes
Leben:
Künstliches
Koma
der Selbst-
reflexion*

Wenn Kierkegaard davon spricht, dass diese Form der Verzweiflung vom Christentum *Welt* genannt wird, so meint er damit das natürliche Leben in der Welt, nicht das spirituelle Leben, nicht das besonnene Leben. Er spricht von einem Leben, in dem man einfach so nach seinen Gewohnheiten vor sich hin lebt. Das ist die schlimmste Form der Verzweiflung. Hier müssen wir uns an Schelling erinnern: Für Schelling

ist die schlimmste Form der Verzweiflung (er nennt es Krankheit) die, in der wir uns selbst aus Angst vor unserer Freiheit aus unserem Zentrum heraus in die Peripherie getrieben haben, um dabei den Halt in der Welt *als Welt, als Etwas* zu bekommen. Das Aufgehen in der Welt und in den Gewohnheiten ist eine Art Bewusstlosigkeit der Freiheit, ein künstliches Koma, in dem wir uns noch stärker verloren haben, als wenn wir uns des Selbst bewusst sind und verzweifelt versuchen, dieses Selbst loszuwerden oder ganz dieses Selbst zu sein. Die komatöse Form von bewusstlosem Aufgehen in der Welt und in den Beschäftigungen ist noch gefährlicher und noch abgründiger, weil sie den Menschen in einer trügerischen Sicherheit und einem trügerischen Halt bewahrt, wo er nicht mehr er selbst, nicht mehr in seiner eigenen Gewalt ist. Hier ist er unter dem Einfluss und in der Gewalt der Verzweiflung, er hat sich ihr völlig ausgeliefert. In dieser Verlorenheit hat er seine Freiheit aufgegeben.

*Trügerische
Sicherheit
des Etwas*

Ich möchte noch auf die Bedeutung des Bewusstseins der Unwissenheit eingehen. Sünde oder Schuld ist, so wie Kierkegaard herausgestellt hat, diese Haltung der bewussten Verzweiflung. Jetzt stellt sich die Frage nach der unbewussten Verzweiflung als Steigerung. Sie ist die geistlose Verzweiflung, die noch schlimmer ist, weil sie das Selbst gar nicht mehr in den Blick nimmt. Sie verliert das eigene Selbst als Verhältnis aus den Augen und ist damit natürlich auch nicht mehr fähig, frei zu handeln und frei zu leben.

*Entlarvung
des unschuldigen
Lebens als
Selbstbetrug*

Kierkegaard geht in dem Zusammenhang auf Sokrates ein. Sokrates sagte, Unwissenheit sei Sünde. Kierkegaard sagt, Sünde ist die (bewusste) Verzweiflung. Sünde ist also das bewusste Verhalten des Selbst zu sich. Aber sie ist immer noch besser als ein unschuldiges Leben, weil sie in der Wahrheit lebt. Denn dieses unschuldige Leben gibt es gar nicht. Warum? Weil wir als geistige Wesen, also als Wesen, die

sich zu sich verhalten, kein vegetatives oder tierisches Leben führen können, auch wenn wir das versuchen. Wir können nicht unschuldig werden, weil wir wissen. Um das zu verdeutlichen, machen wir nun einen kurzen Schritt zurück zu Kierkegaards Schrift *Der Begriff Angst*.

3.1. Der Begriff Angst

- Unwissenheit (Unschuld) ist Einheit mit der Natur
 - vegetativ = Friede, Ruhe
 - geistig = Nichts
- Geist (Selbst) ist Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält
 - Möglichkeit ist Freiheit
 - Möglichkeit der Schuld
 - Wirklichkeit ist Angst

Der Begriff *Angst* wird von Kierkegaard auch aus dem Selbstverhältnis heraus abgeleitet. Da wir uns immer schon zu uns selbst verhalten, können wir ein unmittelbares Leben nicht führen. Damit können wir weder zur Unschuld noch zur Unwissenheit zurück. Wir sind Bewusstsein. Unsere Unwissenheit ist eigentlich Verzweiflung, denn wir können nicht *nicht wissen*, wir können nur verzweifelt so tun, als ob.

Kierkegaard beschreibt nun dieses Erwachen des Geistes, aus dem es kein Zurück mehr gibt:

Unschuld
Angst
Nichts

„Die Unschuld ist Unwissenheit. In der Unschuld ist der Mensch nicht als Geist bestimmt, sondern seelisch bestimmt, in unmittelbarer Einheit mit seiner Natürlichkeit. Der Geist ist träumend im Menschen ... In diesem Zustand ist Friede und Ruhe; aber es ist zu gleicher Zeit etwas anderes da, das nicht Unfriede und Streit ist; denn es ist ja nichts da, womit sich streiten ließe. Was ist es denn? Nichts. Welche Wirkung aber hat das Nichts? Es gebiert Angst. Das ist das tiefe Geheimnis der Unschuld, daß sie zu gleicher Zeit Angst ist“ (Kierkegaard 1984, 41-42).

Optionen
der Freiheit:
Verzweiflung
oder Angst

Eine angstdurchsetzte Unschuld bzw. Unwissenheit macht es also unmöglich, diesen Frieden und diese Ruhe in einem weltlichen Aufgehen, in einem natürlichen Dasein, zu genießen. Wir sind verpflichtet, die Freiheit zu gebrauchen. Wenn wir sie gebrauchen, dann kommen wir in den Konflikt der Verzweiflung. Wenn wir sie nicht gebrauchen, dann leben wir nur in der Angst. Aber die Angst ist auch eine starke Kraft, die uns treibt, die uns aus diesem Paradies einer unmöglichen und deshalb trügerischen Ruhe vertreibt und auch weiter verfolgt.

Angst als
Resultat eines
Bewusstseins
des Nichts

Diese Stelle am Anfang der Schrift *Der Begriff Angst* ist wichtig, weil Kierkegaard hier die Angst im Inneren des Menschen aufspürt als etwas, was durch das Bewusstsein des *Nichts* entsteht. Das Bewusstsein des Nichts ist Angst machend, Angst erzeugend. Das Bewusstsein des *Nichts* entsteht dadurch, dass ich mich in dieser Unschuld des träumenden Geistes befinde. Aber ich bin eben als Geist für Kierkegaard nicht einer Pflanze oder einem Tier vergleichbar, die in diesen Träumen leben können. Wir können in diesem Traum nicht leben, weil wir inmitten dieses Traumes das *Nichts* erfah-

ren. Wir haben ein Bewusstsein von *Nichts*: Dieses Unmittelbare ist nichts und damit ist das *Nichts* erschienen und in die Welt gekommen.

„Die Wirklichkeit des Geistes zeigt sich ständig als eine Gestalt, von der seine Möglichkeit gelockt wird, die aber verschwunden ist, sowie er nach ihr greift, und ein Nichts ist, das nur ängstigen kann. Mehr kann sie nicht, solange sie sich lediglich zeigt“ (Kierkegaard 1984, 42).

Die Wirklichkeit des Geistes ist ein *Nichts*. Hier haben wir wieder dieses schwebende Verhältnis, das kein Sein ist. Die Wirklichkeit des Geistes ist ein Selbstverhältnis, welches ein *Nichts* ist in dem Sinne, dass es *nicht Sein* ist.

*Wirklichkeit
des Geistes:
ein Nichts*

„Den Begriff Angst findet man fast nie in der Psychologie behandelt; ich muß deshalb darauf aufmerksam machen, daß er von Furcht und ähnlichen Begriffen ganz und gar verschieden ist, daß sie sich auf etwas bestimmtes beziehen, während die Angst die Wirklichkeit der Freiheit als Möglichkeit für die Möglichkeit ist“ (ebd.).

Das ist die ganze Dynamik, die er in dieses Wortspiel hineinbringt: Die Angst ist die Wirklichkeit der Freiheit. Die Wirklichkeit der Freiheit ist das Mögliche für die Möglichkeit. Sie ist also all das, was in dieser Wirklichkeit ermöglicht wird, was alles möglich ist.

*Wirklichkeit
der Freiheit:
Angst*

„Man wird daher bei einem Tier keine Angst finden, eben weil es in seiner Natürlichkeit nicht als Geist bestimmt ist“ (ebd.).

Gegenüber der Furcht und den konkreten Anlässen des Flüchtens ist die Angst das Bewusstsein von Möglichkeit. Keine Wirklichkeit, sondern die Möglichkeit, die sich aus der Freiheit ergibt, erzeugt Angst. Deshalb ist die Flucht vor der Angst eine andere als die Flucht des Tieres – und natürlich

*Wirklichkeit
der Angst:
Bewusstsein
der Möglich-
keit*

auch des Menschen – vor einer Bedrohung. Es ist die Flucht vor seinen Möglichkeiten, die ihn – und das ist das Gefährliche – als Möglichkeit scheitern lässt, indem er sich an die Welt verliert.

Das
religiöse
Genie

Ich hatte Ihnen ja schon gesagt, dass dieses Verhältnis des Selbst zu sich normalerweise gar nicht bewusst ist, weshalb auch die Verzweiflung normalerweise unbewusst ist. Sobald wir uns an die Welt verlieren, ist uns diese Dynamik nicht deutlich. Für Kierkegaard bedarf es des religiösen Genies, das diese Erfahrung herausstellt, diese Erfahrung explizit macht und sich in der Angst und in der Schuld entdeckt.

„In demselben Grade, indem er [erg. der Mensch] die Freiheit entdeckt, kommt die Angst der Sünde im Zustand der Möglichkeit über ihn“ (Kierkegaard 1984, 118).

Entdeckung
der Freiheit
als Entdeckung
der Wirklichkeit
des Selbst der
Verantwortung

Der Mensch entdeckt die Freiheit, wenn er sich als Selbst entdeckt. Dann geht er nicht nur mit der Freiheit um, sondern er entdeckt sie. Gerade, indem er die Freiheit entdeckt, kommt die Angst im Zustand der Möglichkeit über ihn. Diese Möglichkeit nennt Kierkegaard später eine *Projektion, die durch die Freiheit geschieht*. Die Freiheit selber ist diese Möglichkeit, diese Wirklichkeit des Geistes, die letztlich alles möglich macht, in der alles möglich ist. In dieser Möglichkeit und unmittelbar mit der Freiheit taucht auch die Schuld auf, da der Mensch plötzlich die Verantwortung für sein Handeln erkennt.

Verzweiflung,
Angst und
Schuld:
Elemente
einer Ethik

Das eigentliche Problem liegt für Kierkegaard darin, dass wir unbewusst in unseren Gewohnheiten leben und nichts von der Angst und Verzweiflung bemerken, die hier mitwohnt. Der Mensch ist ein geistiges Wesen und tut so, als wäre er das nicht, als wäre er eine Pflanze, für die man nur einen schönen angemessenen Platz zu finden braucht, damit sie zu-

frieden und glücklich ist. Der Mensch aber ist nur zufrieden zu stellen und glücklich zu machen, wenn er seine Freiheit leben kann. Zur Freiheit gehört aber Angst, Verzweiflung und Schuld. Wir können auch nicht so tun, als gäbe es eine Freiheit ohne Schuld oder eine Freiheit ohne Angst oder eine Freiheit ohne Verzweiflung. Schuld, Angst und Verzweiflung müssen in die Lehre vom gelingenden Leben, in eine Ethik als die Elemente eingebracht werden, die unmittelbare Folgen der menschlichen Freiheit sind.

Das ist die eigentliche, von Schelling bereits vorbereitete Botschaft, welche nun von Kierkegaard explizit gemacht wird: Wir können, wenn wir handeln, uns unserer Freiheit, die wir haben, nicht bedienen, ohne dass wir uns darüber belehren müssen, dass diese Freiheit auch der Grund der Verzweiflung, der Angst und der Schuld ist. Wenn wir wie das religiöse Genie bei Kierkegaard in die Besinnung über uns selbst eintreten, dann wäre der nächste Schritt, dass der Mensch sein Selbst annimmt, da er ohne die Annahme in Verzweiflung und Angst gerät. Das finden wir auch im christlichen Liebesgebot, in dem die Selbstliebe auch analog zur Liebe gegenüber dem Anderen gelten soll: *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst!* Mit der Übernahme des Selbst haben wir auch den Anderen übernommen. Das wird sich bei Lévinas und seinem Konzept der *Stellvertretung* zeigen.

*Annahme des
Selbst und des
Anderen*

Das Problem liegt für Kierkegaard darin, dass wir unser ewiges Selbst erkennen, dieses ewige Selbst aber nicht wahr haben wollen und uns an das natürliche Selbst halten, das wir als weltliches, als sterbliches, als wachsendes und verfallendes Selbst wahrnehmen. Dieses natürliche Selbst ist aber nicht mehr unser Selbst, es ist schon das verzweifelte, durch die Angst in die Welt getriebene und an die Welt verfallene Selbst. Wie sollte da etwas anderes erkennbar werden außer Verfallen, Sterblichkeit und Tod. Ein natürliches Selbst

*Verleugnen
des ewigen
Selbst als
Quelle der
Verzweiflung
und Angst*

gibt es nicht, es ist die Ausgeburt der Verzweiflung, genau wie sein Gegenteil, das Selbst als Illusion.

Gründe des
Scheiterns
einer
Annahme
des Selbst

Der ganze Konflikt ist: Wir wollen dieses ewige Selbst, das wir sind, nicht wahrhaben, weder bewusst noch unbewusst. Deswegen versuchen wir, uns dieses Selbst in irgendeiner Form zu entledigen: entweder indem wir ein anderes Selbst werden wollen oder – noch schlimmer – indem wir uns für selbstlos – sei es illusionistisch, sei es altruistisch – erklären und so handeln. Aber auch die Beziehung zum Anderen ist nur über das Verhalten zur eigenen Freiheit zu verstehen. Handeln und Leben kann erst gelingen, wenn die Gründe des Scheiterns, die in der Verzweiflung, der Angst und der Schuld liegen, erkannt werden. Dann zeigt sich, dass diese Gründe das Böse in mir selbst sind, als eine Folge, dem wahren und ewigen Selbst, das ich bin, auszuweichen oder es zu vereinnahmen und zu beherrschen. Gelingendes Handeln und Leben kann erst möglich werden, wenn diese Gründe des Bösen erkannt und beseitigt sind, also wenn sich das Selbst als das angenommen hat, was es ist: das zeitlose, ewige Selbst in einer veränderlichen, sterblichen Welt. Dieses Selbst kann nicht sterben, weil es ewig ist, es kann aber an der Krankheit zum Tode erkranken, wenn es an sich selbst zweifelt und verzweifelt. Dann kann es nicht einmal vom Tod erlöst werden. Deshalb ist auch die Frage, die zur Entscheidung über Selbstmord führen soll, nämlich die, ob das Leben sich lohne oder nicht, auch nicht die philosophische Grundfrage, wie Albert Camus zu Beginn seines *Mythos des Sisyphos* behauptet. Sie zeigt schon die Verfassung der Verzweiflung an, aus der es – wie immer auch entschieden wird – nur ein verzweifelttes Entrinnen geben kann. Die philosophische Grundfrage ist vielmehr, warum ich das Selbst, das ich bin, nicht leben möchte. Sie führt zur Bedeutung der Freiheit.

Gegen eine Ideologie der Machbarkeit

Mit Schelling und Kierkegaard wird also eine ganz andere Basis für das geschaffen, was man üblicherweise Freiheit oder Handeln aus Freiheit nennt.

Rückblick – Ausblick: Gegen eine Ideologie der Machbarkeit

Wir sind mit den Thesen von Kierkegaard an einen Punkt gekommen, der etwas deutlich macht: Die Ethik als Lehre des gelingenden und guten Lebens hat auch und gerade mit Faktoren zu rechnen, die weniger im äußeren Bereich eine Rolle spielen, d.h. in dem Bereich, wo Leben stattfindet, wo Leben gelingen muss, im Alltag und in den Nöten, die der Alltag selbst stellt. Denn für die Ethik kommen Komponenten hinzu, die von innen, von der eigenen Verfassung selbst, sich ableiten, d.h. von dem Verhältnis, das der Mensch zu sich selbst einnimmt, das Verhältnis, welches er selbst ist. Dieses Selbst, das er zu sein und zu übernehmen hat, ist an sich schon eine Herausforderung und ein Problem, mit dem der Mensch fertig werden muss, bevor er in den Alltag startet. Das bedeutet aber, dass Ethiken, die solche Grundfragen nach Angst, Verzweiflung und Schuld ausklammern, keine Lehren des guten Lebens und damit genau genommen keine Ethiken sind, denn sie kalkulieren ohne die eigentlich maßgeblichen Faktoren des Inneren.

*Vor der
Alltäglichkeit:
Ethik als Lehre
des gelingen-
den Lebens*

Es ist sonderbar und in jedem Fall einem Standard nicht genügend, dass Schelling und Kierkegaard im Kanon klassischer Texte zur Ethik kaum oder nie vorkommen. Es zeigt, wie weit in der Ethik die Ideologie des Machens und der Machbarkeit vorgedrungen ist, die den dialektischen Ausgangspunkt des

*Existenz-
philosophische
Überwindung
einer
Ideologie der
Machbarkeit*

Handelns ignoriert. Schelling und Kierkegaard sind Denker, die den inneren Konflikt mit sich selbst, der – und das ist wohl das Bemerkenswerteste – nicht notwendigerweise direkt ins Bewusstsein tritt, sondern ein unbewusster Konflikt ist, wohl am deutlichsten und systematischsten herausgestellt haben. Beide Philosophen sind leider nicht für die Ethik allgemein, aber für die Existenzphilosophie wichtig geworden und haben vermitteltst ihrer ethischen Ansätze bei Heidegger, Jaspers und Sartre in die so genannte Postmoderne hinein gewirkt. Hier finden sich gerade bei Lévinas die Folgen einer Wirkungsgeschichte, wie sie von Schelling und Kierkegaard ausgegangen ist.

Der erste Autor, der in diesem Zusammenhang zu nennen wäre, ist Martin Heidegger.

4. Martin Heidegger

4.1. Selbstverhältnis als Seinsbezug

- Da-sein – Seinsverstehen, Seinsvergessen
 - In-sein
 - Aufenthalt, Wohnen, Haus, ethos
 - Um-sein
 - Sorge: Hirt, Hüter, Hut des Seins
 - Verfallen: Man, Seinsvergessenheit
- Ruf des Seins – Gewissen

Von Martin Heidegger wird gesagt, dass er keine Ethik entwickelt habe. Heidegger habe eine Ontologie oder eine Fundamental-Ontologie und später, nach seiner so genannten *Kehre*, ein *Seinsdenken* entwickelt. Von Ethik sei hier zunächst einmal keine Spur.

Aber das ist nicht ganz richtig. Heidegger selbst äußert sich zu dieser Frage nach der Ethik in einem Text, der neben *Sein und Zeit*¹⁹ fast genauso bekannt und berühmt geworden ist und der sich auch mit der Frage der praktischen Philosophie und der Ethik beschäftigt. Gemeint ist sein *Brief über den Humanismus*²⁰. Hierbei handelt es sich um einen Brief bzw. um einen Text, den Heidegger an seinen französischen Freund Jean Beaufret geschrieben hat, und der sich insbesondere mit Sartres Schrift *Der Existenzialismus ist ein*

*Heideggers
Humanismus:
Ansätze einer
existenz-
philosophischen
Ethik*

*Humanismus*²¹ auseinandersetzt. Auf Sartre werden wir noch zurückkommen. Doch möchte ich diesen Text von Heidegger vorziehen, weil durch ihn der Gedanke des inneren Konflikts – an Kierkegaard anschließend – in seiner Kontinuität zu verfolgen ist.

In seinem *Brief über dem Humanismus* schreibt Heidegger:

„Bald nachdem »S.u.Z.« erschienen war, frug mich ein junger Freund: »Wann schreiben Sie eine Ethik?«“
(Heidegger 1976, 353 [183]).

Heidegger geht auf diese Frage ein, nimmt sie sogar sehr ernst und sagt, dass gerade seine Philosophie, die sich ja mit einer gewissen Technikkritik auseinandersetzt und ein kritisches Verhältnis zur modernen Kultur aufbaut, natürlich einen ethischen Ansatz präsentieren muss. Aber bevor eine Ethik im Speziellen wird, gilt es für Heidegger, das Grundproblem überhaupt zu lösen. Dieses Grundproblem überhaupt ist für Heidegger die Seinsfrage. Das heißt: Bevor nicht die Seinsfrage gestellt ist, können keine speziellen Lehren des gelingenden Lebens und Handelns entwickelt werden.

*Die Seinsfrage
als Voraus-
setzung
einer Ethik*

In diesem *Brief über den Humanismus* gelangt Heidegger also zu einer Auseinandersetzung mit der Ethik, die fundamental für das Dasein des Menschen ist. Er versucht, sich der Frage über den Begriff des $\eta\theta\omicron\varsigma$ (ethos) zu nähern, wie auch wir es am Anfang versucht haben. Heidegger geht auf die ursprüngliche Bedeutung des Begriffs ein und stellt fest, dass $\eta\theta\omicron\varsigma$ „Aufenthalt, Ort des Wohnens“ bedeutet. (Heidegger 1976, 354 [185]). Er geht also von der ursprünglichen und vor-aristotelischen Bedeutung dieses Begriffes aus.

*Seinsverstehen
als Form des
Selbstverstehens*

Heideggers Philosophie sieht das Dasein als Seinsverstehen, in dem wir immer schon ein gewisses Vorverständnis von Sein haben. Wir haben dabei immer einen Bezug zum Sein oder – wie Kierkegaard das entwickelt hatte – einen Bezug

zu unserem Selbst. Dieses Seinsverstehen ist ein Selbstverstehen. Dieses Sein ist das Sein des Selbst. In diesem Seinverstehen kommt es natürlich auch zu einem Misslingen des Verstehens, dem *Seinsvergessen*. Damit hat sich Heidegger ausgiebig beschäftigt. Das ist das Zentrum seiner Philosophie. Das Problem des modernen Menschen ist seine *Seinsvergessenheit*.²²

*Seinsvergessenheit:
Verfehlen des
Selbst*

Um diese Spannung von *Seinswissen* und *Seinsvergessenheit* zu verdeutlichen, hat Heidegger in *Sein und Zeit* gewisse Begriffe entwickelt, die unseren wissenden Bezug zum Sein ausdrücken sollen, allen voran das *In-sein* und das *Um-sein*. In-sein bezeichnet die Tatsache, dass wir uns immer schon in einem Sein wissen (Heidegger 1976, 358 [189]). Dieses In-sein aus *Sein und Zeit* greift er in seinem *Humanismusbrief* auf und überträgt es nun auf das Haus – er sagt auch *Haus des Seins* – und das *Wohnen*, das er $\eta\theta\omicron\varsigma$ nennt. Er gibt dem In-sein damit eine bildliche Gestalt, die aber dem ursprünglichen Sinn von $\eta\theta\omicron\varsigma$ entspricht, denn $\eta\theta\omicron\varsigma$ ist, wie wir wissen, die *Wohnung*, das *Haus*. Das In-Sein ist also ein Einwohnen, ein Sich-Einrichten im Haus des Seins.

*In-sein:
Einwohnen
im $\eta\theta\omicron\varsigma$*

Heidegger geht hier ganz grundsätzlich von der Frage aus, wie unser Verstehen vom Einwohnen, Einrichten und Sich-Eingewöhnen her aufgebaut ist. Dieses wohnende Verstehen bildet die Grundlage des Verhaltens und Handelns. Wir können nicht von der Peripherie des Verstehens ausgehen, wo wir schon von Interessen geleitet diese und jene Bedürfnisse oder von den Zwängen des Lebens her diese und jene Nöte haben. Wir können Handeln und Verhalten erst verstehen, wenn wir es auf den Punkt zurückbringen, an dem Seinsverständnis sich erst entwickelt, an dem es somit noch nicht entwickelt ist. Dieser Punkt ist die Tatsache, dass wir uns immer *in* etwas befinden und uns in diesem *In* einrichten. Das ist das *In-sein*, das $\eta\theta\omicron\varsigma$.

*Um-sein:
Sorge im
ethischen
Sinne der
Pfleger*

Indem wir aber dieses *In-sein* sind, bemühen wir uns *um* dieses Dasein. Das *Um-zu* ist das andere Grundverhalten des Daseins. Heidegger gibt ihm in *Sein und Zeit* den Ausdruck *Sorge*. In seinem *Brief über den Humanismus* überträgt Heidegger nun das *Um-sein* ebenfalls ins Bildliche, genau genommen in die Sprache der Schäfer und Hirten. Er sieht im Menschen, dem es in seinem Sein um das Sein zu gehen hat, den *Hüter des Daseins* und den „Hirt[en] des Seins“ bzw. die *Hut des Seins* (Heidegger 1976, 331 [162]).

*Sorge:
Notwendigkeit
eines Entwurfs
des eigenen
Daseins*

Diese Begriffe seiner Spätphilosophie wollen dasjenige bildlich verdeutlichen, was er in *Sein und Zeit* abstrakter und trockener ausgedrückt hat, dass nämlich der Mensch sein Sein besorgen muss und dass er aus der *Sorge* heraus sein Dasein entwickelt. *Sorge* und darauf aufbauend *Entwurf* sind Grundbegriffe der Existenzphilosophie, die sich auch bei anderen Autoren, vor allem bei Sartre, wieder finden²³. Das *Besorgen* und *Entwerfen* bringt zum Ausdruck, dass wir im Leben und Dasein nicht schon von vornherein versorgt sind, sondern unser Leben und unser Dasein gestalten müssen.

Der Begriff des *In-Sein* zeigt, dass wir in etwas hinein geboren oder geworfen sind, in eine Situation, in der man sich zunächst einmal nicht auskennt und in der man sich verstehend zurechtfinden muss. Das ist die erste Lektion des Lebens: Wir müssen uns zurechtfinden, indem wir Gewohnheiten übernehmen und entwickeln. Wir müssen das Sein unseres Daseins selbst gestalten. Denn das Sein ist nicht erkennbar, es selbst bleibt unerkennbar, unsichtbar, und kommt erst in der Gestaltung – durch die *Sorge*, durch das *Besorgen* oder durch das *Hüten* – zur Erscheinung.

Deshalb ist aber auch das Misslingen des Seins möglich: das *Verfallen*, wie Heidegger sagt, im *Man* und in der *Seinsvergessenheit*. So unterschiedlich diese Begriffe auch sein

mögen, bringen sie doch das Gleiche zum Ausdruck: Erstens kann das Leben misslingen und zweitens vollzieht sich dies in einer ganz bestimmten Weise.

*Misslingen
des Daseins
im Man und
in der Seins-
vergessenheit*

Da ich von dem Sein selbst nur das *In-sein* erfahre, weil ich *in* dieses Sein hinein geboren oder geworfen²⁴ wurde, ergibt sich das Problem, zu wissen, wie ich etwas richtig oder falsch machen kann. Wie kann Dasein gelingen bzw. wie kann ich es be- oder versorgen und zu einem gelingenden Leben werden lassen, wenn ich nichts über das Sein weiß? Was muss ich tun, damit Leben nicht misslingt, wenn es keine Regeln dafür gibt?

Das Gelingen des Daseins und seiner Gestaltung hängt davon ab, ob ich vor den Herausforderungen, die sich mir stellen, fliehe oder ob ich bereit bin, diese Herausforderungen anzunehmen. Das ist der gleiche Gedanke, den wir schon bei Kierkegaard hatten: Leben kann erst dann gelingen, wenn ich in diesem Selbst bzw. in diesem Sein, das ich bin, bleibe, es annehme und nicht fliehe oder – einfach ausgedrückt – ja sage zu dieser Situation, in der ich mich vorfinde. Alles Weitere folgt daraus. Das Problem des Lebens ist also das Sich-davon-Schleichen aus der Herausforderung, die das Leben selbst stellt.

*Gelingen
des Daseins in
der Annahme
der Heraus-
forderung des
In-seins*

In diesem Zusammenhang kommen wir nun auf Heideggers Begriff des *Gewissens*, den er im *Humanismusbrief* zwar nicht ausformuliert, aber zumindest andeutet, und zwar in folgendem Sinne: Der Mensch wird von diesem Sein angesprochen und herausgefordert, lebt immer unter dem Anspruch, sein zu müssen. Doch hat er die Wahl, diesem Anspruch nachzukommen und ihn zu erfüllen oder ihn abzulehnen. Wir können das Sein, das wir sein müssen, annehmen oder ablehnen, weil wir nicht nur *sind*, sondern uns auch zu diesem Sein *verhalten*, wie Kierkegaard gesagt hat. Das ist die *Grundwahl*.

*Gewissen:
Anspruch
des Seins*

Grundwahl

Den Gedanken der Grundwahl werden wir dann auch bei anderen Autoren der Existenzphilosophie, vor allem bei ihren französischen Vertretern, wieder finden. Der Gedanke der Wahl meint hier nun natürlich nicht eine Wahl wie zwischen Kaffee und Tee, sondern die fundamentale Wahl, ob ich mich für oder gegen diesen fundamentalen Anspruch, der sich mir in meinem Dasein stellt, entscheide.

*Keine Wahl:
Verfallen an
die Öffentlich-
keit*

Auf die Bedeutung der Grundwahl werden wir anhand der entsprechenden Stellen aus *Sein und Zeit* zurückkommen. Im *Brief über den Humanismus* geht es nicht um die Wahl, sondern darum, im Zuge der Verführung durch die Öffentlichkeit und der vollständigen Absorbierung des Privaten durch das Öffentliche überhaupt in die Möglichkeit einer Wahl zu kommen. Denn im Verfallen an die Öffentlichkeit gibt es keine Wahl mehr. Entsprechend heißt es:

„Der Mensch ... muß in gleicher Weise sowohl die Verführung durch die Öffentlichkeit als auch die Ohnmacht des Privaten erkennen. Der Mensch muß, bevor er spricht, erst vom Sein sich wieder ansprechen lassen auf die Gefahr, daß er unter diesem Anspruch wenig oder selten etwas zu sagen hat“ (Heidegger 1976, 319 [151]).

*Heraus-
forderung des
Seins: Es gibt
das Sein*

Hier sieht Heidegger die einzige Möglichkeit, sich diesem Anspruch des Seins, das ich bin, zu stellen und vor allen Dingen diese Herausforderung des ‚es gibt‘ anzunehmen diese Herausforderung, die darin besteht, dass uns Sein gegeben ist.

„In »S.u.Z.« ... ist mit Absicht und Vorsicht gesagt: ... »es gibt« das Sein ... Denn das »es«, was hier »gibt«, ist das Sein selbst. Das »gibt« nennt jedoch das gebende, seine Wahrheit gewährende Wesen des Seins“ (Heidegger 1976, 334 [165]).

Diese Herausforderung ist durch das *Es-gibt* gestellt. Der Anspruch beschreibt die Situation, dass wir herausgefordert werden, zu sein. Also: ‚Es gibt Sein‘.

Sie sehen, auf welchen Minimalismus Heideggers diese Sache zurückführt. Darin liegt seine Meisterschaft. Im Augenblick, in dem ich mich diesem Anspruch stelle, habe ich die Wahl. Sich dem Anspruch stellen heißt, wieder für die Wahl frei zu sein, sich von der Vereinnahmung durch die Öffentlichkeit und dem *Man* frei zu machen. Wenn ich diese Wahl vollziehe, dann bin ich aufrichtig und habe mich für oder gegen das Sein entschieden – wobei wir noch sehen werden, was das bedeutet. Wenn ich mich dagegen entscheide, dann bleibt alles so wie es war, dann gebe ich mich wieder der Öffentlichkeit, dem *Man* und seinen Meinungen hin und lebe nur nach Art dessen, was *man tut* oder *man entscheidet*. Dieses *Es-gibt* ist der Anspruch, der sich meldet und der mich in das Sein zurückruft.

Herausforderung
des *Es-gibt*:
Freiheit der
Wahl

4.2. Heideggers *Ethik*

Im Hinblick auf das Problem des *Man* kommen wir bezüglich Heidegger nun auf *Sein und Zeit* zu sprechen. *Sein und Zeit* selbst ist eines der bedeutendsten philosophischen Werke des zwanzigsten Jahrhunderts. Heidegger ist es hier gelungen, das Seinsverstehen zu strukturieren, indem er den Grundgedanken aus Kierkegaards *Krankheit zum Tode* in einer genialen Weise weitergeführt hat. Heidegger nennt es das *Sein zum Tode*. Solche Formulierungen sind nicht nur Analogien und Anlehnungen an Kierkegaard. Kierkegaard ist für Heidegger in dieser Phase seines Denkens der grundlegende Autor schlechthin, obwohl er ihn in diesem Buch

Strukturierung
des
Seinsverstehens

kaum erwähnt. Das ist eine der Schwächen Heideggers, dass er seine eigentlichen Quellen verschweigt. Die Quellen, die er erwähnt, sind dagegen völlig unerheblich. Der entscheidende und in *Sein und Zeit* allgegenwärtige Autor ist Kierkegaard mit seinen Werken *Der Begriff Angst* und *Die Krankheit zum Tode*.

Analyse der Alltäglichkeit

Heideggers Stärke nun liegt in der Analyse der Alltäglichkeit, in der er den Begriff des *Man* fasst. Auch hier finden Sie ganz ähnliche Gedanken, die wir schon von Schelling und vor allen Dingen von Kierkegaard her kennen.

Zu Beginn des vierten Kapitels von *Sein und Zeit* heißt es:

„Das Dasein ist zunächst und zumeist von seiner Welt benommen“ (SuZ, 113).

Flucht vor dem Anspruch des Es-gibt

Sie kennen alle das Phänomen, dass wir in einer bestimmten Situation von etwas benommen sind. Heidegger überträgt diese Erfahrung auf die existenzielle Ebene, aber er möchte sie doch auch im realen Sinne verstanden wissen. So hat uns die Welt real und existentiell benommen gemacht, indem wir von ihr eingenommen sind und ganz und gar in dieser Welt aufgehen. Indem wir darin aufgehen, sind wir von ihr benommen. Wir leben in einer Art Benommenheit, in einer Art Bewusstlosigkeit.

In der schillernden Doppeldeutigkeit des Begriffs drückt sich also das Phänomen aus, dass wir gar nicht mehr wahrnehmen, *dass* wir sind, *was* wir sind und *wer* wir sind. Wir sind in die Peripherie unseres Selbst geraten und handeln – benommen von einer Welt, die uns eingenommen hat. Dieses Motiv hatten wir auch schon bei Schelling und Kierkegaard gefunden.

Im ersten Schritt von Heideggers ‚Ethik‘ erkennen wir also unser Benommensein. In diesem Benommensein sind wir verloren und zerstreut. Wir haben das eigentliche Zentrum

verlassen oder verloren und bewegen uns in unserer Peripherie. Dabei verrichten wir Tätigkeiten, die uns weiter zerstreuen, die uns in dieser Zerstreung aber auch entlasten. Hierbei handelt es sich um die typische Verbindung von Zerstreung und Entlastung, die wir aus dem alltäglichen Leben kennen. Denn Zerstreung suchen wir zumeist, um etwas Belastendes zu bewältigen. Das ist ein uns völlig vertrauter Mechanismus. In der Zerstreung bewegen wir uns in der Peripherie des Daseins, weil das Zentrum belastend ist. Das *Es-gibt* des Seins, seine *Faktizität*, wie Heidegger

Erkennen des Benommenseins als Flucht vor dem Anspruch des Seins

- | | |
|-------------------------|-----------------------------|
| • Man (Man-selbst) | • Selbst (eigens ergriffen) |
| – Benommen von der Welt | – Nachholen einer Wahl |
| – Verloren, zerstreut | – Gewissen |
| – Entlastung | – Schuld |
| • Niemand | • Gewissen-haben-wollen |
| – Leichtnehmen | – Entschlossenheit |
| – Leichtmachen | |
| – Verantwortungslos | |

auch sagt, führt zur Flucht in die Peripherie, in der sich das Dasein vor diesem Anspruch davonschleicht und Zerstreung und Entlastung sucht.

„Das Man ist überall dabei, doch so, daß es sich auch schon immer davongeschlichen hat, wo das Dasein auf Entscheidung drängt. Weil das Man jedoch alles Urteilen und Entscheiden vorgibt, nimmt es dem jeweiligen Dasein die Verantwortlichkeit ab. Das Man kann es sich gleichsam leisten, dass »man« sich ständig auf es beruft. Es kann am leichtesten alles verantworten, weil keiner

Das Man: Entlastung des Daseins von dem Anspruch und der Verantwortung des Es-gibt

es ist, der für etwas einzustehen braucht. Das Man »war« es immer und doch kann gesagt werden, »keiner« ist es gewesen. In der Alltäglichkeit des Daseins wird das meiste durch das, von dem wir sagen müssen, keiner war es. Das Man *entlastet* so das jeweilige Dasein in seiner Alltäglichkeit“ (SuZ, 127).

Die Entlastung, von der Heidegger hier spricht, ist nicht die Zerstreung nach Feierabend, sondern die Entlastung von Entscheidung und der Übernahme von Verantwortung.

Interessant ist, dass sich diese Entlastung durch das *Man* vollzieht. Das *Man* ist ja eine Verstehensform des Daseins, eine Art und Weise, wie ich mich selbst auffassen kann. In dem Sinne: *Man* tut dieses oder *man* tut jenes. Das *Man* hat keinen Autor, es ist eine leere Maske. Heidegger deutet es so an, dass keiner für das *Man* steht. Das *Man* ist in gewisser Weise *kernlos*.

Deshalb nennt Heidegger das *Man* auch „Niemand“ (SuZ, 128). Das kernlose *Man* ist *Niemand*. Das ist die Form des Verstehens, die sich der Verantwortung entzieht, die sich davonschleicht, die keine Entscheidungen übernimmt, zumindest nicht im Sinne der Grundwahl. Natürlich wird auch im *Man* entschieden. Es wird sogar ständig im *Man* entschieden, aber ohne Verantwortung und Schuld. *Niemand* ist der Hinweis darauf, dass es keine Verantwortung mehr gibt. Das betrifft nicht die Haftung: *Man* haftet für seine Taten, aber *man* hat keine Verantwortung.

Hinter
der Maske des
Man:
Entscheidung
ohne
Verantwortung

„Das *Man*, mit dem sich die Frage nach dem *Wer* des alltäglichen Daseins beantwortet, ist das *Niemand*, dem alles Dasein im Untereinandersein sich je schon ausgeliefert hat“ (ebd.).

Hinter dieser Entlastung durch das *Man* steht die Auflösung der Verantwortung und Schuld. Heideggers Anspruch ist

sehr hoch. Hinter dieser fast gewöhnlichen Formel, dass *Man* sich für dieses oder jenes entscheidet, dass *Man* dieses oder jenes gerne tut, steckt eine Verweigerung, die Verantwortung für sein eigenes Sein zu übernehmen.

Dieser Verweigerung gegenüber steht das Selbst als „eigens ergriffenes“:

„Das Selbst des alltäglichen Daseins ist das *Man-selbst*, das wir von dem *eigentlichen*, daß heißt eigens ergriffenen *Selbst* unterscheiden“ (SuZ, 129).

Das Gegenstück zum *Man-selbst* ist das *eigens ergriffene Selbst*. Der Begriff *ergriffen* hat auch eine Doppelbedeutung: Zum einen meint er *ergreifen* im aktiven Sinne, zum anderen aber auch *ergriffen werden* im passiven Sinne. Heidegger nutzt diese mediale Bedeutung von *ergriffen* oder *ergriffen-sein*. Da das Selbst ein Verhältnis ist, das sich zu sich selbst verhält, kann es *eigens ergriffen* sein oder sich hinter der Maske des *Man* verstecken.

Nachholen der Grundwahl im eigens ergriffenen Selbst

Das Nachholen dieser Wahl ist die Folge des Anspruchs, der mit der Seinserkenntnis auftaucht. Auf diesen Zusammenhang kommt Heidegger in *Sein und Zeit* zu sprechen. Sie finden diese Stelle im zweiten Abschnitt von *Sein und Zeit: Dasein und Zeitlichkeit*, und dort im zweiten Kapitel, wo es um *die daseinsmäßige Bezeugung eines eigentlichen Seinkönnens und die Entschlossenheit* geht. Diese Begriffe – eigentliches Seinkönnen, Entschlossenheit – werden von Heidegger spezifisch oder terminologisch verwendet, sie entsprechen nicht ganz ihrer üblichen Verwendung. So ist das Eigentliche das eigens ergriffene Selbst. Die Entschlossenheit steht im Zusammenhang mit dem Sich-Verschließen im *Man* und dem Erschließen durch das ergriffene Ergreifen. Das Selbst hat sich im *Verfallen* dem *Man* anheim gestellt und damit eine schlechte Wahl getroffen. Genau genommen

Eigentliches Seinkönnen und Entschlossenheit

hat es überhaupt keine Wahl oder noch keine Wahl im Sinne der Grundwahl gegeben, wenn das selbst sich in den Vorurteilen des Man verloren hat. Hier ist immer schon alles entschieden und vorentschieden. Im ergriffenen Ergreifen kann das Selbst aber die Wahl nachholen und die Vorurteile überwinden. Die Wahl kann ständig nachgeholt werden. Es gibt also immer die Möglichkeit der Korrektur.

Dramatik des Nachholens der Grundwahl

Diese Dramatik des Nachholens der Wahl sei kurz umrissen. Heidegger charakterisiert zunächst die „Verlorenheit in das Man“ (SuZ, 268).

„Das Ergreifen dieser Seinsmöglichkeiten hat das Man dem Dasein immer schon abgenommen“ (ebd.).

In der *Verlorenheit* haben wir unsere Verantwortung immer schon abgegeben, wir haben uns ihr überantwortet.

„Das Man verbirgt sogar die von ihm vollzogene stillschweigende Entlastung von der ausdrücklichen *Wahl* dieser Möglichkeiten“ (ebd.).

Das Man: Zustand unbewusster Verzweiflung im Sinne Kierkegaards

Das heißt: Uns ist noch nicht einmal bewusst geworden, dass wir uns im Verfallen an die Welt für dieses Verfallen sein entschieden haben. So tief ist die Benommenheit oder Bewusstlosigkeit, dass im *Man* die Wahl selber verschwindet. In dieser Beschreibung findet sich Kierkegaards Gedanke eines Zustandes der unbewussten Verzweiflung wieder. Wir haben uns fundamental an die Welt und die Tätigkeiten ausgeliefert. Nun ist hier allerdings dieses Nachholen möglich. Heidegger nennt es das *Zurückholen aus dem Man*.

„Dieses wahllose Mitgenommenwerden von Niemand, wodurch sich das Dasein in die Uneigentlichkeit verstrickt, kann nur dergestalt rückgängig gemacht werden, daß sich das Dasein eigens aus der Verlorenheit in das Man zurückholt zu ihm selbst“ (ebd.).

Die Wahl, die wir hier unbewusst vollzogen haben, ist die Wahl eines *Niemand* und insofern auch eine unbewusst gewordene Wahl, eine vollständige Benommenheit, die aber rückgängig zu machen ist, wenn wir unser Dasein erschließen und uns entschließen.

*Sichzurück-
holen
aus dem Man*

„Das Sichzurückholen aus dem Man, das heißt die existenzielle Modifikation des Man-selbst zum *eigentlichen* Selbstsein muß sich als *Nachholen einer Wahl* vollziehen. Nachholen dieser Wahl bedeutet aber Wählen dieser Wahl“ (ebd.).

Hier wird die Wahl also erst bewusst. Vorher war die Gebundenheit durch dieses *In-sein*, diesen Aufenthalt des Besorgens, die Verstrickung in dieses Leben so stark, dass man nicht einmal die Wahl gespürt hat. Jetzt aber ist eine explizite Entscheidung für die Wahl da. Das Nachholen ist für unser Bewusstsein die eigentliche Möglichkeit der Wahl, denn das Vorhergehende haben wir überhaupt nicht bemerkt. Um aber überhaupt auf diese Verlorenheit aufmerksam zu werden, bedarf es genau dieses Anspruchs, dieses Angesprochenwerdens.

*Bewusst-
werdung der
Grundwahl im
Anspruch*

Im An-Spruch sieht Heidegger die Bedeutung des *Gewissens*. Wir werden durch die Stimme des Gewissens angesprochen oder angerufen. Das Gewissen ist eine innere Stimme, die uns erst einmal ruft und der wir dann folgend uns zurückholen können, die uns also zurück ruft. Heidegger sagt nun, dass uns die Stimme des Gewissens das Dasein erschließt.

*Anspruch als
Bedeutung des
Gewissensrufes*

Wir leben zunächst in einer Situation, in der wir uns nicht *verschlossen haben*, in der wir aber *verschlossen sind* und uns einkapseln und verkapseln in eine Welt der Gewohnheit. Zunächst befinden wir uns also in der Situation des Einrichtens in dieser Welt, ein Einrichten, das keinerlei Distanz mehr zur Welt hat. Es ist eine Verschließung im Verstehen, ein Sichverstricken in die Welt und die Tätigkeiten.

Nun ist es so, dass wir diese Tätigkeiten, die wir verrichten, zu unserer Erhaltung und Pflege weitgehend tun müssen. Wir müssen sie tun, aber wir tun sie in der Art und Weise, dass wir uns dabei verlieren und in der Welt völlig aufgehen. Die Frage ist also, wie es bei diesen Tätigkeiten um die Gesinnung bestellt ist. Das ist immer dieselbe Frage – von Schelling bis nun hier zu Heidegger. Denn, wenn wir so handeln, dass wir vollständig in dieser Welt aufgehen, dann gehen wir in die Peripherie, verlieren uns und unser Leben wird nicht gelingen. Denn wenn wir in diesen bloßen Tätigkeiten, die uns der Alltag stellt, aufgehen, leben wir in einer Weise, in der der Mensch sich nicht Selbst genug ist.

*Anspruch
durch das
Gewissen:
Aufruf zum
eigensten
Schuldigsein*

Insofern ist das Gewissen für Heidegger etwas, das diesen Anspruch erschließt. Das Gewissen ruft das Dasein, es hat den Charakter des Anrufs. Das Selbst wird „*aufgerufen* ... zu seinem eigensten Seinkönnen“, es wird aufgerufen „zum eigensten Selbstseinkönnen“ (SuZ, 273). Das Selbst wird also durch sich selbst angerufen in der Weise des Aufrufs zum eigensten Schuldigsein. Hier kommen nun Begriffe hinzu, die zunächst einmal für den Leser überraschend wirken. Das Anrufen auf das Eigenste kann man ja noch nachvollziehen, das ist ja das, was wir verloren haben, was allerdings dennoch immer da ist. Denn wir haben dieses Eigenste ja nicht so verloren, dass es endgültig verschwunden wäre. Denn dieses Selbst meldet sich ja und insofern ist das, was sich hier zu Wort meldet, durchaus so etwas wie der Kern des Selbst oder das eigens ergriffene Selbst. Das kann man noch verstehen und nachvollziehen. Aber, dass dieser Anruf ein Aufruf zum eigensten *Schuldigsein* ist, das kann man nicht mehr verstehen. Das ist zunächst etwas mysteriös.

Dieses Schuldigsein ist eine echte Überraschung für den Leser. Heidegger klärt dann auch erst nachfolgend, was damit

eigentlich gemeint ist. Auch ich werde später darauf zurückkommen, will aber zunächst einmal, um den Gedanken des Gewissens abzurunden, eine Parallele zu der Verlorenheit herstellen.

Das „*Gewissenhabenwollen*“ (SuZ, 270), die Entscheidung zum Gewissen, vollzieht sich dann, wenn dieses Gewissen, dieser Ruf gehört wird, wenn dieses eigens ergriffene Selbst anerkannt, geachtet und übernommen wird. In dem Augenblick entscheiden wir uns, Gewissen haben zu wollen. Das Gewissen meldet sich ohne unsere Entscheidung, es meldet sich gegen unseren Willen. Wenn wir es hören, haben wir es übernommen und haben jetzt eine Alternative zum *Man*: Jetzt gibt es auch die Option, dieses Gewissen haben zu wollen. Der Zustand der unbewussten Verzweiflung – um es in der Sprache Kierkegaards auszudrücken – ist beendet. Jetzt haben wir die Wahl zwischen den Formen der bewussten Verzweiflung, die sich einerseits im aktiven Verständnis von Ergreifen finden und die noch ganz unter dem Siegel der Verzweiflung stehen. Andererseits haben wir aber auch die Möglichkeit der Annahme des medial verstandenen Ergriffenseins, die der Annahme des Selbst als solches und damit jener Überwindung der Verzweiflung bei Kierkegaard entspricht. Heideggers *eigens ergriffenes Selbst* stellt diese Wahlmöglichkeit bereit, ohne dass er aber noch einmal die Differenzierung Kierkegaards ausgeführt hat.

*Gewissen-
habenwollen:
Möglichkeit
der Annahme
des Selbst als
solches*

Fassen wir noch einmal zusammen:

Martin Heidegger gehört auch zu denjenigen Autoren, die normalerweise nicht in einem Lehrbuch der Ethik erscheinen. Das hängt damit zusammen, dass er selbst seine Arbeit nicht der Ethik zuordnet, da diese als Disziplin im Gefolge von ideologischen Einteilungen innerhalb der Philosophie steht. Ethik grenzt sich in diesen Ordnungen also von Logik, Physik und Metaphysik ab. Dies aber sind keine ursprünglichen Formen des Denkens mehr, sondern im Schulbetrieb entstandene Einteilungen. Heidegger ist deshalb zurückhaltend, was den Begriff Ethik angeht, und hat sich in gewisser Weise selbst aus dieser Ethikdiskussion herausgestellt. Nichts desto weniger aber ist er ein Autor, der sich intensiv mit Fragen beschäftigt, die in das Zentrum der Ethik gehören: so zum Beispiel auch mit der Frage der Selbstverwirklichung. Die Frage nach der Selbstverwirklichung gehört zum gelingenden Leben, wie wir schon bei Kierkegaard gesehen haben. Erst wenn diese Frage gestellt ist, ist die Basis für ein glückendes, gelingendes Miteinanderleben im gesellschaftlichen Raum geschaffen.

Frage nach der Selbstverwirklichung als ethische Fragestellung

Die Weiterführung der Frage nun, der sich Heidegger im Anschluss an Kierkegaard widmet, besteht in der Nachfrage nach dem Selbstverständlichen. Gerade das Selbst ist etwas, was selbstverständlich und zugleich unverständlich ist. Diese Dialektik des Selbstverständlichen führt dazu, dass wir in einer Form der Benommenheit leben und gerade in dem Bereich der wichtigen, grundsätzlichen Entscheidungen die richtigen Optionen nicht vor Augen haben.

Dialektik des Selbstverständlichen

Die Optionen im alltäglichen Leben stellen uns zunächst einmal in ein Verständnis von Leben und in ein Verständnis von Selbst hinein, das übernommen wurde und von dem wir deshalb benommen sind. Durch Benommenheit bemerken wir gar nicht, dass wir Vorurteile und Vorverständnisse übernehmen und darin der Welt, dem Leben und den Gegenständen dieser Welt ein Gewicht geben, welches sie in dieser Weise nicht haben dürften. Diese Verschiebung schadet dem Selbst, das auf diese Weise *entlastet* und *zerstreut* wird. Das Motiv der Entlastung und Zerstreung betrifft das Selbst-Verständnis, weil das Selbst-Verständnis zunächst nicht das Selbstverständliche ist, das leicht und locker genommen werden kann. Denn das Selbst stellt im Verständnis und als Verständnis eine Herausforderung dar, der das Selbst sich stellen muss, ja der sogar *Man* sich stellen muss. Die Herausforderung meldet sich auch im Alltäglichen und mitten im *Man-selbst*.

*Selbst-
Verständnis
als das nicht
Selbstver-
ständliche*

Das ist es dann auch, was Heidegger unter dem *eigens ergriffenen Selbst* versteht. Das *Eigens-Ergriffene* ist ein mediales Verständnis, weil das Selbst in dieser inneren Auseinandersetzung Subjekt und Objekt zugleich ist. Ich kann mich in diesem Ergriffensein dann gegen oder für das Selbst entscheiden, ich kann mich für und gegen ein eigenständig verantwortetes Leben entscheiden. Diese Möglichkeit der Grundwahl ist für Heidegger gegeben, weil das Selbst sich meldet. Es meldet sich im *Ruf des Gewissens*. Der Gewissensruf erinnert mich als Selbst-Verständnis an das Selbstver-

*Gewissensruf
zum eigens
ergriffenen
Selbst*

ständige. Das ist ein Ruf, der mich erschüttert, denn das Selbstverständliche des Lebens, *dass wir sind und nicht vielmehr nicht sind*, ist nicht selbstverständlich.

*Gewissen-
habenwollen
und Entschlossenheit*

Damit ändert sich die ganze Inszenierung. Das *Niemand* oder der *No One* sind leere Masken des Selbst, hinter denen sich das Selbst versteckt, um in einer Flucht vor sich selbst seine Verantwortung und Schuld zu verleugnen. Der *Ruf des Gewissens* tönt aber von innen und macht diese Flucht zunichte. In ihm tritt das „*Gewissenhabenwollen*“ (Heidegger SuZ, 270) heraus, also der *Entschluss*, dieses Leben zu übernehmen. Das ist Heideggers Begriff der *Entschlossenheit*. Hier geht es um das Verständnis des eigenen Selbst, das sich für sich selbst erschlossen und entschlossen hat, nachdem es sich im *Man* verschlossen und sein Selbst abgekapselt hatte.

*Überwindung
des Egoismus:
das eigens
ergriffene
Selbst*

Es ist interessant, dass Egoismus nur im *Man* aufkommen kann, keinesfalls im Selbst. Dieses *eigens ergriffene Selbst* ist nicht mehr egoistisch, weil es sich für die Welt und für den Anderen entschließt. Es ist also ein Missverständnis und eine Unterstellung, Heidegger vertrete eine egoistische Philosophie. *Jargon der Eigentlichkeit* ist ein Schlagwort, mit dem Adorno meinte, diesen vermeintlichen Egoismus durchschaut zu haben. Egoistisch, verkapselt und selbstverschlossen ist aber nur das *Man*. Das versteht man allerdings nur dann, wenn man auf die konzeptionellen Ursprünge zurückgeht, d.h. wenn man sich die Mühe macht, über Schelling und Kierkegaard an den Kern und die Keimzelle von Heideggers ‚Ethik‘ heranzugehen. Dann wird deutlich, dass die Option der Selbstübernahme in Form einer Selbst-

behauptung eine Verschließung bzw. Verkapselung ist, die zum Egoismus führt. Das *Eigentliche* bei Heidegger ist aber eine Öffnung zum Verständnis des Selbstverständlichen. *Eigens ergriffenes Selbst* sein heißt, ich erschließe mich, um über das damit gewonnene Verständnis mich selbst ergreifen zu können. Das ist dann auch der Beginn der Handlung: Das *Entschlossensein* ist eine Rücknahme der Wahl, die andere für mich getroffen haben, um nun selbst zu wählen. Ich kann das verlorene Spiel noch einmal aufnehmen und mich in der Selbstbesinnung dazu entschließen, das Leben selbst in die Hand zu nehmen. Es ist eine ungeheure Dynamik, die in dieser Philosophie und Ethik Heideggers steckt. Sie wird zur Keimzelle für den französischen Existentialismus und wirkt bis in die Postmoderne hinein. Hier wird ein ungeheures Potential für ein Verständnis von Freiheit erschlossen.

*Entschlossen-
sein:
Beginn der
eigentlichen
Handlung*

4.3. Gewissen

- Stimme, Ruf des Gewissens
 - Anruf des Daseins zum Selbstsein
 - Aufruf zum Schuldigsein
- Rufen im Modus des Schweigens
 - Hören des Rufs
 - Ruf in das Unheimliche
 - Grundsein einer Nichtigkeit
 - Erschließen des Selbst

*Das
Unheimliche
im
Vernehmen des
reinen Seins*

Wie im Schaubild zu erkennen, sind hier nun die einzelnen Stufen des Sich-Verstehens im Sinne des gewissenhaften Verstehens aufgelistet. Da ist zunächst einmal der Ruf selbst, der Anruf zum Selbstsein, die Aufforderung durch den Ruf. Der Anruf geschieht, weil *Man* das Selbst nicht mehr hört, weil *Man* in seinem Selbstverständnis durch das bloß Selbstverständliche benommen ist. Aber dieser Ruf – wieder eine ganz typische Formulierung – ertönt im „unheimlichen Modus des *Schweigens*“ (Heidegger SuZ, 277). Es ist also keine bestimmte Rede, die wir von diesem Ruf vernehmen. Was wir vernehmen, ist das Schweigen, die Lautlosigkeit des Seins, das Schweigen aus dem Inneren heraus. Das Hören des Seins ist ein Vernehmen des Schweigens. Deswegen hat dieser Ruf etwas Unheimliches. Im Vernehmen des Eigenen,

im Hineinhören in das Selbst und auf den Ruf vernimmt man nichts, nur Sein, bloßes Sein, Existieren, reines Wesen. Reines Sein ist namenlos, es ist sprachlos, es ertönt im Modus des bloßen *Nichts*. Aber dieses *Nichts* ist eben als solches beredt, weil es uns wiederum für uns selbst Platz schafft, es eröffnet die Möglichkeit, das eigene Selbst zu erfahren und zu erfassen. *Unheimlichkeit* ist ein Begriff, der ganz wichtig zum Verstehen dieser inneren Dynamik des Vor-sich-selbst-Davonlaufens ist. Hier ist der Grund für die Flucht vor der Verantwortung, für das Verstecken hinter der Maske des Niemand. Geflüchtet wird, weil es in dieser Seinserfahrung, in diesem *es gibt Sein* nichts Konkretes gibt. Wir erfahren nur ein *es ruft mich*, dessen wir uns nicht erwehren können. Sobald der Ruf ertönt, sind wir also schon in unser Sein gerufen. Dieser Ruf als eine fremde Stimme in uns ist unheimlich.

4.4. Schuld

- Dasein
 - entspringt aus und als Grund (Sein)
 - kann sich **nicht** als Sein begründen (Nicht)
 - begründet sich im Entwurf (Sorge)
- Geworfenheit
- Schuld
- Entwurf

Das Problem bei Heideggers Ansatz, wie ich es schon angedeutet hatte, ist der Begriff der Schuld, der ganz zentral

*fundamentales
Schuld-
verständnis
im Ruf*

entwickelt wird. Schuld ist normalerweise etwas, was wir in Verbindung mit Verbrechen, Vergehen, zumindest in Verbindung mit Verantwortungslosigkeit bringen. Für Heidegger ist sie aber ein tieferes Phänomen als nur die Konsequenz, die Folge eines Vergehens oder einer Verantwortungslosigkeit. Insofern ist auch der Schuldbegriff, den wir von der Moral oder aus dem Recht her kennen, schon abgeleitet, also sekundär. Wir könnten nie über Schuld richten und uns selbst zur Verantwortung ziehen, wenn es nicht schon ein fundamentales Schuldverständnis gäbe. Dieses ursprüngliche Schuldverständnis entspringt aus dem Ruf, weil in ihm alles Verständnis entspringt.

*Ursprüngliche
Schuld:
mangelndes
Seins-
verständnis*

Nachdem Heidegger diesen Schuldbegriff, wie wir ja bereits gesehen haben, ziemlich unvorbereitet eingeführt hat, erläutert ihn dann näher und geht zunächst einmal von dem normalen Schuldverständnis aus: Im normalen Schuldverständnis werden wir mit der Schuld in der Weise konfrontiert, dass wir Schuld als einen Mangel verstehen. Schuld ist ein Mangel an Aufrichtigkeit, an Gewissenhaftigkeit, an Verantwortung. Dieser Mangel geht noch weiter und betrifft das Seinsverständnis, genau genommen den Mangel im Seinsverständnis des *Man*.

*Unmöglichkeit
der Selbst-
begründung*

Wir erleben unser Dasein in der Weise, dass es *aus* und *als Grund* entspringt. Das ist die Art und Weise, wie wir uns selbst erfassen: als Grund und aus einem Grund. Aber wir können diesen Grund nicht als Sein begründen, d.h. wir haben keine Möglichkeit, uns selbst, die wir uns als Grund erfassen, noch einmal zu begründen, also aus irgendeinem anderen Grund abzuleiten. Denn dieser Grund, den wir selbst erfahren, ist autonom – ein spontaner Grund, dem die Begründung fehlt.

Uns fehlt die Begründung für uns selbst. Dieses Fehlen der Begründung, dieser Mangel an Begründung, ist dann

zugleich das Auftauchen des *Nichts*, wie das dann auch Sartre das nennt. Es ist der *Riss im Sein*, in den das Nichts hineindringt. Wir sind also nicht in der Weise in uns selbst verwurzelt, dass wir unser eigener Grund sein könnten oder dass wir uns als Grund verstehen und begründen könnten. Wir sind Grund, aber dieser Grund ist grundlos. Denken Sie wieder an Heideggers Begriff des $\eta\theta\omicron\varsigma$, speziell an die Verwendung dieses Begriffes in seiner voraristotelischen Bedeutung von *Aufenthalt*, *Wohnung* oder *Heimat*, wie ihn Heidegger übersetzt. Dann wird deutlich, dass wir in dieses Sein hineingestellt sind, ohne dass wir das herbeigeführt, also begründet haben. Das ist der *Riss im Sein*. Wir sind *Sein*, aber wir sind nur hineingestellt oder hineingeworfen und müssen es im Nachgang begründen.

Heideggers Überlegungen sind nicht weit hergeholt. Denn hier wird der Gedanke ausgesprochen, dass wir in dieser Welt auftauchen mit Bewusstsein, ohne dass wir dieses Auftauchen zurückverfolgen und begründen könnten. Wir können nicht begründen, warum wir da sind und wozu wir da sind. Das ‚Woher?‘, ‚Wohin?‘, und ‚Wozu?‘ ist offen. Diese Fragen sind der Beginn des Philosophierens, Grundfragen, die sich aus dem Dasein selbst stellen. Heidegger sieht im Nicht-Begründen-Können den Ursprung des *Nicht*. Dieses *Nicht* wird gelebt, denn wir erstarren ja nicht in diesem Nicht-Begründen-Können, sondern gestalten das *Nicht* in der Weise unseres Daseins.

*Notwendigkeit
der Gestaltung
des Nicht*

„Grund-seiend, das heißt als geworfenes existierend, bleibt das Dasein ständig hinter seinen Möglichkeiten zurück. Es ist nie existent *vor* seinem Grunde, sondern je nur *aus ihm* und *als dieser*“ (Heidegger SuZ, 284)

Das Dasein kann also nie *vor* seinen Grund zurückgehen, das Dasein kann sich nur aus ihm und als dieser Grund gleichsam tautologisch begründen.

„Grundsein sagt demnach, des eigensten Grund von Grund auf *nie* mächtig sein“ (ebd.).

*Grundsein
als fundamen-
tale Infrage-
stellung eines
Verstehens von
Welt*

Grundsein bedeutet damit also einen eklatanten inneren Widerspruch, eine Dialektik, wie sie weiter nicht gefasst werden kann. Heidegger spricht hier einen ungeheurer wichtigen Satz aus. Der französische Existentialismus hat in diesem Satz seinen Ursprung. Denn hier wird die ganze Spannung des Grundseins ausgesprochen, die für diese Richtung so wichtig ist: Unser Grundsein ist eine Machtlosigkeit erster Ordnung. Einen größeren Widerspruch kann man sich wirklich nicht denken. Denn Grundsein heißt ja letztlich alles, was Ursprung ist, woraus wir sind, unser Wohnen in der Welt. *Grundsein bedeutet, des Grundes nie mächtig sein.* Das bedeutet, dass wir in dieser Welt, in diesem Sein leben, sogar autonom, ohne dass wir diesen Grund selbst mächtig in der Hand haben. Das ist eine Entmachtung im Verstehen von Welt. Die Welt wird unmittelbar erschlossen und gleichzeitig wird dieses Verständnis fundamental in Frage gestellt.

„Dieses *Nicht* gehört zum existenzialen Sinn der Geworfenheit“ (ebd.).

*Geworfenheit:
Ursprung und
Grenze des
Selbstverstehens*

Dieses *Nichts* nicht mächtig sein zu können, es nicht begründen zu können, gehört ganz einfach deswegen zum existenzialen Sinn der *Geworfenheit*, weil wir hinter diese *Geworfenheit – Geworfenheit* hier nicht im Sinne eines konkreten Ausdrucks, sondern als Ausdruck des Verstehens – nicht zurück können.

Den Begriff *Geworfenheit* kann man mehr oder weniger zu Recht kritisieren, denn der Mensch ist ja normalerweise geboren, nicht *geworfen*. *Geworfen* ist aber übertragen gemeint. Wir können uns aus dem und durch das Geborensein nicht begründen. Wir können natürlich sagen, dass wir von unseren Eltern abstammen. Wir können sagen, dass wir

diesen oder jenen Stammbaum haben. Das hat für jeden einzelnen eine Bedeutung. Aber das Verstehen aus mir heraus ist damit nicht tangiert. Das heißt: Wenn ich meine Vorgeschichte erschließen will, dann muss ich erst einmal dieses Selbstverstehen grundieren, erst dann kann ich auch sagen, was dieses Selbst mit seiner Vorwelt geschichtlich zu tun hat.

Deswegen gewährt für Heidegger auch das *Erschließen* der *Geworfenheit* nur den *Entwurf*, der gerichtet auf die Zukunft – über das, was wir machen, was wir tun, was wir gestalten – ermöglicht, uns zu erschließen als das, was wir sind und was wir waren. Wir können also nicht unmittelbar auf die *Geworfenheit* oder die Vergangenheit nach Art oder mithilfe einer *Rückführung* kommen. Dieses Zurück zu früheren Inkorporationen wird ja heutzutage gerne durch Hypnose versucht. Das ist eine Selbsttäuschung, da die existenzielle Fundierung für das fehlt, was ich essentiell bin oder war. Erst wenn ich mich existenziell erfasst und gegründet habe, kann ich dieses Sein auch rückführen. Aber wenn ich gar nicht weiß, wer ich bin, dann kann ich mich auch nicht zurückführen.

*Unmöglichkeit
des Erschließens der
Geworfenheit*

Dieses Sein, dieses *Selbst-sein*, wird erst erschlossen durch das, was ich mache. Dieses Tun kann auch darin bestehen, dass ich möglicherweise sage: ‚Ich muss mich einmal zurückführen!‘ Auch das ist ein Tun, ein Entwurf. Die Erschließung läuft also über das, was ich tue. Über das, was ich tue, werde ich erschlossen. Das Sein selbst ist nicht erschließbar, weil es nicht fundiert ist. Es ist Grundsein und wird über die Gestaltung dieses Grundseins erschlossen. Ich muss dieses Sein gestalten. Erst dann und nur über diese Handlung kann ich das erschließen, was ich bin und was ich war.

*Erschließung
des Selbstseins
über die
Gestaltung des
Grundseins*

Schauen Sie sich die entsprechenden Begriffe von Heidegger im letzten oberen Schaubild noch einmal an: Dasein ist immer

auch *Geworfenheit*, Dasein ist als solches schuldig und Dasein entsteht im *Entwurf*. Das sind Synonyme. Dennoch haben wir hier eine Differenzierung dieses Grundverständnisses, dieses Verständnisses des Grundes. *Geworfenheit* ist Verständnis des Entspringens aus dem Grund und als Grund, aber nicht das Verständnis des Grundes. Hier öffnet sich sozusagen ein Loch im Sein, *ein Riss*. Dieses *Gerufensein* aus dem Nichts macht sich als *Schuld* bemerkbar. Das ursprüngliche Schuldigsein ist das Verstehen der Erfahrung des *Nicht* bei Heidegger. Die Erfahrung des *Nicht* ist Schuld, weil wir gegenüber unserem Entwurf – und deswegen muss man hier schon den gesamten Zusammenhang sehen – zurückbleiben, so dass wir für das, was wir tun, immer die volle Verantwortung haben. Wir haben diese Verantwortung nur, insofern wir entwerfen, aber nicht, insofern wir auch dieses Dasein sind.

Notwenige
Verantwortung
für den
Entwurf des
Daseins

Die volle Verantwortung ist nicht erreichbar, es gibt immer einen Defizit zwischen Grundsein und Selbstgestaltung. In dieser Differenz sind wir dem Dasein etwas schuldig. Wir sind ihm schuldig, dieses Dasein voll und ganz begründen zu können. Hier aber bleibt in diesem Selbstverstehen immer etwas offen. Dieses *Offenbleiben* nennt Heidegger *Schuld*, es ist die Grundsuld aus der heraus wir immer Schuld erfahren, weil sich hier eine grundsätzliche Mangelsituation eröffnet – ein *Seinsmangel*.

Ursprüngliche
Schuld:
Differenz
zwischen
Grundsein und
Selbst-
gestaltung

Den Begriff des Seinsmangels verwendet Heidegger selbst nicht, erst Sartre wird ihn einführen, wobei er dann wiederum den Begriff Schuld vermeiden wird. Die Parallelität zu Sartre ist dennoch an diesen Stellen aus *Sein und Zeit*, die ich Ihnen zitiert habe, ganz deutlich zu erkennen. Im Anschluss an diese Zitate heißt es dann auch in *Sein und Zeit*:

„Das Dasein ist nicht insofern selbst der Grund seines Seins, als dieser aus eigenem Entwurf erst entspringt,

wohl aber ist es als Selbstsein das *Sein* des Grundes. Dieser ist immer nur Grund eines Seienden, dessen Sein das Grundsein zu übernehmen hat“ (Heidegger SuZ, 284).

Auch das ist eine Urzelle des französischen Existentialismus. Wir sollten die einzelnen Sätze auch deshalb noch einmal aufschlüsseln.

Das Dasein ist nicht insofern selbst Grund des Seins, als dieser aus eigenem Entwurf erst entspringt. Das heißt: Wir leben Grundsein, ohne dass wir es als Grund erleben. Der Grund ist damit eine Herausforderung, welche in dem Ruf besteht, sich zu begründen. Wir sind erst im Nachvollzug auch Begründung.

Begründung des Selbst im Nachvollzug der Übernahme des Grundseins

Wohl aber ist das Dasein als Selbstsein das Sein des Grundes. Das heißt: Es gibt zwei Formen dieser Seinserfahrung: Einerseits die, die wir haben, indem wir uns jetzt auf das Selbstverständliche besinnen und sehen, dass wir Sein sind, dass wir dieses Sein als Schweigen erfahren, als *Ruf*, als *schweigender Ruf*, als etwas, was uns herausfordert. Insofern sind wir dieses Sein. Andererseits aber entzieht sich dieses Sein in dem Augenblick, wo wir Dasein begründen wollen. Wir erfahren also das Sein als unseren Grund und in dem Moment, wo wir unser Dasein begründen wollen, müssen wir es über das Handeln und über den Entwurf erst wieder einholen. Das sind also zwei Formen der Seinserfahrung: Wir erleben uns als Sein des Grundes, können dieses Grundsein, das wir zu übernehmen haben, aber nicht aus sich bzw. aus uns selbst begründen.

Dialektik der Seinserfahrung: Dasein als Sein des Grundes ohne Möglichkeit der Selbstbegründung

5. Jean-Paul Sartre

5.1. Strukturen des Selbst

<ul style="list-style-type: none">• Heidegger<ul style="list-style-type: none">– Dasein<ul style="list-style-type: none">• Sein, Grund, Verfallen– Gewissen<ul style="list-style-type: none">• Ruf, Schweigen, Schuld, Nicht– Eigens ergriffenes Selbst<ul style="list-style-type: none">• Entschlossenheit	<ul style="list-style-type: none">• Sartre<ul style="list-style-type: none">– An-sich<ul style="list-style-type: none">• Sein, Grund,– Für-sich<ul style="list-style-type: none">• Nichts, Verhalten, Selbst– An-und-für-sich<ul style="list-style-type: none">• Sein wie Gott
--	---

Wenn die Philosophie Heideggers über eine Ontologie hinauskommen soll, wenn sie also ethisch werden soll, darf es bei diesem bloßen Selbstverstehen gewissermaßen nicht bleiben. Der Ruf des Gewissens muss in eine Aktivität umgesetzt werden. Diesem ethischen Moment werden wir uns im Folgenden zuwenden, um dann auch die Bezüge zu Sartre herzustellen.

*Über eine
Ontologie
hinaus zur
Ethik*

Ich sagte schon, das Dasein ist im *Man-selbst* verschlossen, es erschließt sich im Ruf oder kann sich im Ruf erschließen. Dieses Erschließen heißt nichts anderes, als dass das Dasein jetzt beginnt, seinen Grund zu übernehmen oder zu gestalten, autonom zu handeln und seine Verantwortung für das Leben zu erkennen und zu übernehmen. Das ist gemeint

*Handeln aus
der Entschlossenheit des
Daseins*

mit Erschließung bzw. *Erschlossenheit*. Aber dieses Erschließen bzw. diese *Erschlossenheit* ist noch nicht das Handeln selbst. Dieses Handeln kommt erst in dem, was Heidegger *Entschlossenheit* nennt, zur Geltung. *Entschlossenheit*, das haben wir schon behandelt, ist das *Gewissenhabenwollen*, welches uns wieder auf die Grundwahl verweist.

*Entschlossenheit:
Gewissenhabenwollen*

Indem wir vom Gewissen angerufen werden, entschließen wir uns, dieses Gewissen auch haben zu wollen. Das ist, wenn Sie die linke Spalte des oberen Schaubildes einmal betrachten, eine Erkenntnis, die in dem Augenblick stattfindet, in dem ich durchschaue, dass das Selbstverständliche als innere Spannung sich mir als Auftrag stellt, und ich mich für diese innere Auseinandersetzung geöffnet habe und sage: ‚Ja, ich will Gewissen haben!‘

Da könnte man jetzt natürlich einwenden, dass das Gewissen doch von ganz alleine ruft. Was soll jetzt noch die Entschlossenheit? Wir werden doch automatisch aufgeschlossen für das wahrhafte Sein. Es vollzieht sich ja.

Hier haben wir nun den Anhaltspunkt, dass es sich bei Heidegger nicht nur um eine Ontologie, sondern um eine Ethik handelt. An dieser Stelle eröffnet sich nämlich eine Wahlmöglichkeit, die Grundwahl. Ich habe nach dem *Ruf des Gewissens* die Option, das *Man-selbst* zu verlassen oder mich aus der Peripherie, aus der Verlorenheit zurück in das Selbst zu begeben, das ich bin und das ich zu sein habe. Ich werde zurückgerufen, aber dieser Rückruf alleine ist noch keine Reaktion, hier ist nur das schlechte Gewissen da. Das schlechte Gewissen ist noch nicht die Umkehr, wie wir aus alltäglichen Beispielen wissen.

Erst mit dem Entschluss für das Gewissen beginnt der Rückweg. Hier erkenne und entschlöße ich, dass Leben nur dann sinnvoll und gelingend sein kann, wenn ich aus der Maske des Niemand heraustrete oder sie absetze, wenn ich

mich eigens ergreife als dieser, der ich selbst bin. Erst dann kann der Schritt zur Versöhnung mit mir selbst oder, um mit Kierkegaard zu reden, der Schritt aus der Verzweiflung heraus und das Annehmen des Selbst gelingen. Ohne diesen Entschluss komme ich aus dem Teufelskreis nicht heraus, auch wenn das Gewissen ruft.

Es ist in diesem Zusammenhang also wichtig zu erkennen, dass es bei Heidegger nicht alleine das Gewissen oder den Ruf des Gewissens, eine Ontologie des inneren Selbstverstehens gibt, sondern dass mit der Entschlossenheit zudem ein Wahlmoment angesprochen wird, das ich im eigenen Entschluss übernehmen kann oder nicht. Ich kann in dieser bewussten oder unbewussten Verzweiflung vor mich hin leben, mich hinter der Maske des Niemand weiter verstecken. Das geht natürlich. Aber das Leben kann dabei unmöglich gelingen, weil es auf einer massiven Selbstlüge aufgebaut ist.

*Eigener
Entschluss zur
Annahme des
Selbst: erster
Schritt aus der
Verzweiflung*

Wir kommen nun zu Jean-Paul Sartre, der minutiös auf diese Stellen eingeht, die ich Ihnen bei Heidegger vorgestellt habe. Sein Interesse gilt dem Seinsverständnis als Erfahrung des *Nichts*. Das *Nichts* ist beredtes *Nichts*, etwas, was spricht, was Bedeutung hat; nicht irgendeine Bedeutung, sondern grundlegende Bedeutung für unser Leben im Sinne einer Herausforderung. Diesen Gedanken hat Sartre von Heidegger übernommen, allerdings ohne den Begriff der *Schuld*.

*Das Nichts:
fundamentale
Herausforderung
für das
Leben*

Wir leben als Daseiende in einer Situation, die wir nicht begründen können. Dieses Nicht-Begründen nennt Sartre nicht *Grund* im Sinne von *Schuld*, sondern im Sinne von *An-sich-sein*. Damit hat er den Schwerpunkt noch stärker auf die Ontologie verlagert als Heidegger. Das *An-sich-sein* meint, dass das Selbstverständnis ein Grundverständnis ist, das sich aber nicht als *An-sich* übernehmen kann. Das führt bei Sartre nun dazu, dass ein gewisser Hunger nach diesem

*An-sich-sein:
Unmöglichkeit
der Selbst-
begründung*

An-sich besteht. Und jetzt sehen Sie auch gleich, warum diese Begriffe, die Sartre zwar mit einer gewissen Verkürzung aus der Philosophie des Idealismus übernimmt, dennoch eine größere terminologische Schärfe haben als diejenigen Heideggers. Das *An-sich*, das ich bin, aber nicht habe, will ich natürlich irgendwie haben. Daher entsteht im Menschen als Grundverfassung eine Art Seinshunger, eine Seinsbegierde. Alle Begierde, auch die Begierde nach Sachen und Menschen, ist Begierde nach Sein. Damit bekommt der Besitz eine zentrale Position.

*Dynamik der
Seinsbegierde*

Sartres hat in *Das Sein und das Nichts*²⁵, seinem philosophischen Hauptwerk, mehrfach herausgestellt, dass uns Besitz als Stoff überhaupt nicht befriedigt. Das ist eine Erfahrung, die jeder nachvollziehen kann, denn in dem Augenblick, in dem man in den Besitz von etwas gelangt ist, beginnt er uninteressant zu werden. Gemäß Sartre interessieren uns Sachen eigentlich überhaupt nicht, sie sind nur Vehikel unserer eigentlichen Begierde, der Begierde nach Sein. Auch die sexuelle Begierde ist nur verstehbar vor dem Hintergrund der Begierde nach Sein.

*Existenzielle
Psychoanalyse*

In *Das Sein und das Nichts* finden Sie im letzten Kapitel des vierten Teils das Unterkapitel *Handeln und Haben: Der Besitz*. Meines Erachtens ist es der krönende Abschluss dieses Werkes. In diesem letzten Kapitel finden Sie drei Unterkapitel. Das erste handelt von der existenzielle Psychoanalyse als einer Theorie, oder besser, einer Therapie. Sartre geht hier kritisch auf Freuds Psychoanalyse ein, aber nicht negativ: Er führt ihn weiter. Freud habe nur den Fehler gemacht, den alle Naturwissenschaftler machen. Sie meinen, der Nerv, die Synapsen, das Gehirn und die Lust wären an sich bedeutend. Das ist der Grundfehler, denn an sich hat all das keine Bedeutung. Die Bedeutung wird diesen Fakten erst gegeben, wenn damit umgegangen wird.

Unabhängig von diesem Fehler hat Freud aus der Sicht Sartres dennoch sehr viel für die Selbsterkenntnis des Menschen getan, indem er die Geschichte des Menschen entdeckt hat als den eigentlichen Stoff des Lebens. Freud hat klargemacht, dass Geschichte als Erzählung das Grundlegende des menschlichen Lebens ist und wir nur aus den Geschichten etwas über die Menschen erfahren. Das ist eigentlich eine Banalität, aber es muss immer wieder neu daran erinnert werden.

Sartres existentielle Psychoanalyse geht nun über Freud hinaus, indem sie das eigentliche Geschichtsschaffen im Moment, in der Existenz, in der Wahl des Menschen sieht, also in dem Entwurf und in dem, was ich tue und gestalte. Gestaltet aber wird das Sein. Hier finden Sie den Heideggerschen Gedanken wieder: Das Sein ist nicht *an-sich* verständlich. Deshalb ist auch der Nerv nicht an sich verständlich, er wird erst verständlich durch den Entwurf, wenn etwa über Nerven wissenschaftlich geredet und mit ihnen umgegangen wird. Dieses Moment des Handelns kommt hinzu. Deswegen kann Psychoanalyse nur existentiell sein. Sartre hat diese existentielle Psychoanalyse in seinem vielbändigen Werk *Der Idiot der Familie*²⁶ auch durchgeführt und darin das Dasein Flauberts untersucht.

In diesem zweiten Kapitel in *Das Sein und das Nichts* kommt Sartre nun auf Heidegger selbst zu sprechen und auf diese Stellen, die wir behandelt haben:

*Sartres Kritik
an Heidegger*

„Grundlegende Entwürfe unseres Seins ... können ... nur auf der Grundlage eines ersten Entwurfs zu *leben* verstanden werden“ (Sartre SuN, 968-969).

*Sein zum
Leben
vs.
Sein zum
Tode*

Das ist eine Kritik an Heidegger. Mit Heidegger können wir unser Sein zum Tode nur vom Tod her verstehen. Sartre aber will noch gründlicher sein. Heidegger habe sich durch die-

ses Todesgerede etwas verheddert und verfangen. Der eigentliche Entwurf ist für Sartre aber der Entwurf, zu leben, und zwar „auf der Grundlage einer ursprünglichen Wahl unseres Seins“ (Sartre SuN, 969).

„Man muß also in jedem Fall die Ergebnisse der Heideggerschen Hermeneutik auf einen noch grundlegenden Entwurf hin überschreiten. Dieser grundlegende Entwurf darf nicht auf irgendeinen andern verweisen und muß durch sich selbst begriffen werden. Er kann also weder den Tod noch das Leben, noch irgendein anderes einzelnes Merkmal der menschlichen Lage betreffen: der ursprüngliche Entwurf eines Für-sich *kann nur auf sein Sein zielen*; der Seinsentwurf oder die Seinsbegierde oder der Trieb, zu sein, kommt ja nicht von einer physiologischen Differenzierung oder einer empirischen Kontingenz“ (ebd.).

Entwurf eines Für-sich: Entwurf aus der Begierde, zu sein

Heidegger geht für Sartre also von unserem empirischen Leben aus, das endlich ist und deswegen zum Tod führt. Dies kann aber nicht existentiell bestimmend sein, wie Heidegger meint. Das Seinsverständnis geht für Sartre vom Sein und vom Leben aus, nicht vom Tod. Eine sehr intelligente Kritik an Heidegger. Heidegger hat das *Sein zum Tode* von Kierkegaards *Krankheit zum Tode* übernommen. Für Sartre spielt der Tod im Entwurf keine Rolle, weil es hier um das Sein geht, das wir nicht haben. Gegenüber dem Seinsmangel ist die Bedeutung des Todes lächerlich. Dieser Mangel bedrängt uns jetzt und immer, wogegen der eigene Tod normalerweise keine Rolle spielt. Wir denken doch nicht ständig an den Tod, wenn wir unser Leben gestalten. Das tun wir nur in Ausnahmefällen, etwa wenn wir krank sind oder unser Testament machen. Der Tod geht uns nichts an, wohl aber der Seinsmangel, das *Nichts*, das wir schnell mit dem Tod verwechseln. Das Nichts ist aber nicht der Tod, sondern

Gegenwärtigkeit des Seinsmangels jenseits der Kontingenz des Todes

Das Nichts, der Seinsmangel als Herausforderung, Sein gestalten zu müssen

die ständige Herausforderung, das Sein, das wir sind, aber nicht haben, zu verwirklichen und zu gestalten, um es auf diese Weise in unseren Besitz zu bringen.

5.2. Entwurf

- | | |
|--|--|
| <ul style="list-style-type: none">• Heidegger• Sein zum Tode | <ul style="list-style-type: none">• Sartre• Sein zum Leben<ul style="list-style-type: none">– Seinsmangel<ul style="list-style-type: none">• ermangelte Seinstotalität• Mangel = Freiheit– Seinsbegierde<ul style="list-style-type: none">• erstrebte Totalität• Begierde, Gott zu sein |
|--|--|

Bevor wir den Bereich abschließen, der sich mit dem Ansatz Jean-Paul Sartres beschäftigt, möchte ich seine wichtigsten Überlegungen zur Ethik zusammenfassen und abrunden.

Ein bekannter Satz von Sartre ist, dass „die Existenz der Essenz vorausgeht“ (Sartre 2002, 149). Diesen Satz hat er in einer Rede mit dem Titel *Der Existenzialismus ist ein Humanismus* vorgebracht, die dann auch als Aufsatz erschienen ist. Seither ist der Satz zum Grundmotto seiner Philosophie bzw. seines Existentialismus geworden.

*Die Existenz
geht der
Essenz voraus*

Für Sartre geht beim Menschen die Existenz der Essenz voraus: Der Mensch begreift sich zuerst als Sein und dann erst als *so* und *so* und *für dies* und *jenes* bestimmter Mensch. Damit war das Feld gegen jegliche Formen von Essential-

Gegen
ideologische
Menschen-
bilder

Primat
des Existenz-
problems

ismus als Menschenbild eröffnet. Denn auch zur Zeit Sartres wurde verstärkt und ideologisch motiviert versucht, den Menschen von seinen Bestimmungen, von seinen Qualitäten, von dem, was er faktisch darstellt oder was faktisch an ihm festzustellen ist, abzuleiten. Sartre aber zeigt den Menschen von seinem zentralen und wichtigsten Anliegen her auf, von seinem Problem mit dem Sein. Wenn die Existenz der Essenz vorausgeht, dann ist das Existenzproblem das primäre Problem. Die Art und Weise, wie wir im Leben vorkommen und wie wir Erfolge oder Misserfolge haben, ist nicht nur davon geprägt, dass wir uns gewisse Dinge zum Ziel setzen, gewisse Pläne machen und diese umsetzen oder nicht. Gewiss ist auch das wichtig, aber dieses Plänemachen ist dadurch konstituiert, dass wir nicht im Besitz des Seins sind, dass wir keine Seinsbesitzer sind, obwohl wir in unserem Bewusstsein diese ständige Herausforderung, *zu sein*, wissen, bemerken und damit umgehen müssen.

Sünde, Schuld
und unaufrichtiges
Gewissen:
Ausdruck der
Unhintergebarkeit des
Wissens um
das Sein

Der sokratischen Satz – *Ich weiß, dass ich nichts weiß* –, der die Unwissenheit des Menschen in seiner Gesamtheit vorstellt, ist schon von Kierkegaard als Scheinproblem entlarvt worden. Denn diese Einsicht stellt eigentlich kein Problem dar, es sei denn für Menschen, die eben alles wissen wollen, also für faustische Gemüter. Das eigentliche Problem aber ist: *Ich weiß, dass ich weiß. Ich bin also Wissender um mein Sein*. Dieses Wissen um das Sein, das mich als Herausforderung anspricht, etwa im Sinne des *Rufes* bei Heidegger, ist das tiefe Problem des Menschen. Es ist das Ende der Unschuld und zeigt das Schuldigsein auf; für Kierkegaard in der *Sünde*, für Heidegger in der *Schuld* und für Sartre in der *mauvaise foi*, dem unaufrichtigen oder schlechten Gewissen. In allen diesen Fällen haben wir ein Wissen, das wir gar nicht erworben haben und das wir vielleicht gar nicht haben wollen – ein Wissen des Seins, das

schon alles weiß, ohne dabei etwas zu wissen. Die Schuld und Unaufrichtigkeit schleichen sich von diesem ursprünglichen Seinswissen, das uns zu Wissenden macht, in die konkrete Lebenssituation bis in den Alltag hinein. Für Kierkegaard und Heidegger ist die Möglichkeit, moralische Schuld zu empfinden, im Seinswissen und seinem Defizit, Sein nicht begründen zu können, angelegt. Für Sartre ist das Seinswissen auch Grund für unaufrichtiges Verhalten sich selbst und anderen gegenüber, wie er im zweiten Teil des ersten Kapitels von *Das Sein und das Nichts* detailliert herausstellt. Hier kommt er zu dem Ergebnis, dass die Ehrlichkeit letztlich von der Unaufrichtigkeit nicht unterschieden ist, weil in beiden, in der Unaufrichtigkeit und in der Ehrlichkeit, das Sein, das ich bin, nicht eingestanden werden kann (Sartre SuN, 150f.). Sartre verwendet zwar nicht den Begriff des *Rufes*, die Erinnerung an die Verfehlung wird aber in der *mauvaise foi* nicht weniger deutlich.

Hier geht es bei allen Autoren um ein Wissen, das wir immer schon haben, das Wissen des Seins, das wir sind, ohne seiner mächtig zu sein. Aus dieser Ohnmacht heraus müssen wir in den Besitz des Seins kommen, das wir schon sind. Wir müssen es haben, um nicht den Boden unter den Füßen zu verlieren. Darin liegt die Bestrebung des *Für-sich*. Das Ideal dieser Bestrebung liegt darin, *An-sich* zu werden und damit am Ende ein *An-sich-Für-sich* zu sein, gleichsam Gott zu sein.

Ziel der
Bestrebung
des Für-sich:
An-sich zu
werden

In der Realisierung des Seinsideals sind Heidegger und Sartre wesentlich unterschieden. Für Heidegger ist der Handlungsausgangspunkt das *Sein zum Tode*, das er von Kierkegaard übernimmt. Für Sartre dagegen ist das Entscheidende das *Sein zum Leben*. Der Tod spielt im Leben für das Gestalten des Seins, außer in gewissen Grenzsituationen, eine sekundäre Rolle. Die primäre Aufgabe liegt darin, mein

Sein zu bewältigen und zu gestalten. Das eigentliche Problem ist dabei der *Seinsmangel*, die mangelnde *Seinstotalität*, die hier das Handeln und das Gestalten herausfordern.

Hierzu eine Stelle aus *Das Sein und das Nichts*:

„Das Für-sich [d.h. dieser Impuls, des Seins mächtig zu werden, das Sein in den Griff zu bekommen, S.G.] ist ein Sein, dem es in seinem Sein um das Sein in Form eines Seinsentwurfs geht“ (Sartre SuN, 969).

Das ist die bekannte Formulierung, die Sartre von Heidegger übernommen hat: Dem Dasein geht es in seinem Sein um dieses Sein. Das ist die Grundformel für Heideggers *Sein und Zeit*, für den Daseinsentwurf, für das Verstehen des Daseins. Für Sartre ist es das Bestreben des *Für-sich*. Er führt weiter aus:

*Heimsuchung
durch das
Nichts:
Herausforde-
rung, die das
Für-sich als
Wert angeht*

„Für-sich *sein* heißt sich das, was man ist, durch ein Mögliches unter dem Zeichen eines Werts anzeigen lassen. Mögliches und Wert gehören zum Sein des Für-sich [weil es um den Seinsentwurf geht, S.G.]. Denn das Für-sich beschreibt sich ontologisch als Seinsmangel, und das Mögliche gehört zum Für-sich als das, *was ihm mangelt*, ebenso wie der Wert das Für-sich heimsucht als die *ermangelte Seinstotalität*“ (ebd.).

Der Wert des Bestrebens erreicht den Menschen in Form einer Heimsuchung. Der Wert liegt nicht vor als ein zu erreichendes Ziel, er ist gerade dadurch Wert, dass er nicht da ist. Denn das Sein ist ja *Nichts*, so dass dieser Wert den Menschen als ein zu gestaltender heimsucht. Mit der Heimsuchung durch den Wert findet Sartre eine ähnliche Disposition des *Für-sich* wie das Dasein Heideggers im *Ruf*, nur dass bei Sartre die Heimsuchung in der Herausforderung liegt, diesen Wert zu gestalten und Freiheit zu übernehmen.

„Was wir im Zweiten Teil [von *Das Sein und das Nichts*, S.G.] in Mangelbegriffen ausgedrückt haben, läßt sich ebenso gut in Freiheitsbegriffen ausdrücken. Das Für-sich wählt, weil es Mangel ist, die Freiheit ist eins mit dem Mangel“ (ebd.).

Die Freiheit ist das ermangelte Sein. Aus diesem Mangel heraus entwickelt sich die Seinsbegierde, weil alles Begehren Begierde ist, dieses Sein zu gründen, dieses Sein konkret zu machen. Übrigens ist damit auch eine Begründung gegeben, warum wir gerne Menschenbilder suchen und vereinnahmen, in denen der Mensch als ein *Etwas* dargestellt wird. Sie haben hier eine Art Metatheorie ideologisierender Menschenbilder. Denn diese Seinsbegierde ist ja nicht nur eine praktische Begierde, indem ich mich in den Besitz von Dingen bringe, sondern sie ist auch eine theoretische Begierde. Sie ist eben auch der Wunsch, mich selbst in einem *Etwas* wieder zu finden, mich selbst in einem Menschenbild zu spiegeln. Wir haben hier also die Metatheorie einer Ethik, welche sich aus positivistisch formulierten Menschenbildern herleitet. Sartres Einsicht in das Verhältnis von Seinsmangel und Begierde schafft ein Verständnis für solche Theorien, die den Menschen in irgendeiner Weise essentialisieren müssen. Das Problem liegt nur darin, dass wir das, was wir eigentlich in diesen konkretisierten Menschenbildern suchen, in ihnen nicht wiederfinden können; dass sie eigentlich Chimären sind. Diese Trugbilder, Selbsttäuschungen und Vortäuschungen schaffen dann die Grundlage für politische Machenschaften.

Ideologisierung der Dialektik von Seinsmangel und Seinsbegierde in positivistischen Menschenbildern

5.3. Besitz

- **Aneignen = Assimilation**
 - Gegenstände
 - Erkenntnisse
 - Ernährung
- **Besitz = Besessensein**
 - Seinsgrund: Etwas existiert *für mich*
 - Schöpfung, Selbstgründung
 - Zerstörung

*Begierde nach
An-sich-sein*

Das eigentliche Problem des Menschen ist also der Seinsbesitz, der als direkte Folge der Seinsbegierde in seiner ganzen Ambivalenz deutlich macht, dass wir gleichzeitig Besitzende und Nicht-Besitzende sind. In dieser Ambivalenz wird die „Begierde nach An-sich-sein“ (Sartre SuN, 970) deutlich. Das *An-sich* ist der Inbegriff für alles, was ist. Alles was ist, hat Sein. Auch ich selbst bin *an-sich*, aber dieses Sein ist äußerlich gegeben. *An-sich-sein* ist ein Sein, das eben nicht oder noch nicht *für mich* ist, das ich erst zu meinem Besitz machen muss. Deshalb ist das *An-sich-sein* das Sein, das ich begehre, obwohl ich es, äußerlich gesehen, schon habe. Es ist mir aber noch nicht im Verstehen gegeben.

Man muss sich nun natürlich fragen, warum gerade das *An-sich* so begehrenswert ist. Was macht dieses *An-sich* so attraktiv?

Wir haben hier einen gedanklichen Zusammenhang mit Heidegger. Das *An-sich* hat diese Attraktivität, weil es Grund ist. Das *An-sich* ist als Grund dasjenige, was uns begründet und vernichtet, was uns aufhebt, trägt und fallen lässt, was uns Wohnung gibt, was uns Heimat gibt, was uns aber auch *obdachlos* machen kann, wie das Georg Lukacs in seiner *Theorie des Romans* ausgeführt hat.²⁷ Dieser Grund ist das *An-sich*, das den Sinn unseres Lebens in sich birgt. Aber, und das wissen wir ja bereits von Heidegger, dieses *An-sich*, diesen Grund können wir nicht erfassen. Denn wir wissen nicht, *warum* wir sind. Wir wissen nur, *dass* wir sind, und erfahren mit dieser Faktizität einen Impuls, diesen Grund zu erforschen oder aber, was Folge des gleichen Impulses ist, vor dieser Frage nach dem Grund wegzulaufen.

Der Grund ist also deswegen so faszinierend, weil er das Geheimnis unseres Selbst birgt, mit aller Ambivalenz, die dieses Geheimnis ausmacht. Deswegen besteht diese Begierde nach *An-sich*. Diese Begierde ist eine Begierde nach Besitz und der Besitz wiederum in seiner Form ist *Assimilation*. Das ist eine interessante Gleichstellung, die Sartre hier bringt. Denn *Assimilation* ist ein Begriff, der eigentlich einen biologischen Vorgang beschreibt. Er bedeutet in seinem biologischen Ursprung eine vollständige Einverleibung. Diese kann aber im Falle des Besitzes nicht gelingen. Denn in ihrer biologischen Funktion ist *Assimilation* eine Verschmelzung mit dem, was ich begehre. Das ist bei Gegenständen schlecht möglich. Deswegen haben Gegenstände als Besitz immer auch etwas Unbefriedigendes. Für Sartre ist der Besitz eines Gegenstandes unverdaulich wie ein Kiesel im Magen (Sartre SuN, 992): Er kann sich nicht auflösen und einver-

*Grund der
Begierde:
Geheimnis
und
Faszination
des Grundes*

leibt werden im Unterschied zu einem Abendessen mit gutem Wein, das verdaulich ist, sich auflöst, dann aber auch weg ist. Der Kieselstein ist unverdaulich: Sein *Sein* geht nicht in mich über. So ist jeder Besitz gewissermaßen fragwürdig, da das eigentliche Ziel und Objekt der Begierde ja das Sein ist, das sich aber nicht einverleiben lässt.

*Ideal der
Begierde:
Gott zu sein*

Hinter der Begierde steckt immer der Anspruch, dieses *Ansich* voll und ganz im Sinne des *Für-sich* zu haben, also Gott zu sein.

„Gott als Wert und oberstes Ziel der Transzendenz stellt die permanente Grenze dar, von der her der Mensch sich das anzeigen läßt, was er ist. Mensch sein heißt danach streben, Gott zu sein, oder, wenn man lieber will, der Mensch ist grundlegend Begierde, Gott zu sein“ (Sartre SuN, 972).

*Ideal der
Seinstotalität*

Dieses *Gottsein* ist die idealisierte Vorstellung, Seinsbesitzer zu sein; Gott ist das Wort für das Ideal der Seinstotalität. Die Spannung, die im Handeln des Menschen steckt, liegt in der Begierde, das Sein in seiner Totalität in den Besitz zu bekommen, also Gott zu werden. Der Mensch ist in seinem Handeln Begierde, Gott zu sein.

*Besessenheit
als Folge
misslingender
Assimilation
des Objekts
der Begierde*

Nun ist diese Begierde eben auch die grundlegende Begierde für andere Begierden – z.B. Gegenstände zu besitzen, Erkenntnisse zu haben, Menschen zu beherrschen. Das Objekt der Begierde ist immer ein konkretes Objekt, das aber im Sinne der Assimilation nie aufgelöst werden kann: Es wird nie zum eigenen inneren Besitz. Zwar ist der *Besitz* Assimilation, aber er ist immer eine *misslingende Assimilation*. Aus diesem Grund wird die Begierde nach Sein, die Begierde nach Besitz, zu einer Form von *Besessenheit*. In dieser *Besessenheit* werde ich von diesem Besitz – den ich nicht habe und weil ich ihn nicht habe – *besessen*.

Bessenheit ist die Folge der misslingenden Verwirklichung der Begierde nach Besitz.

Wie kann es zu einer solchen Verkehrung des Besitzverhältnisses kommen? Die konkrete Begierde und das Objekt der Begierde sind immer nur Vehikel der ursprünglichen Seinsbegierde. Ich muss Sein haben, weil ich selbst nicht Grund meiner Selbst bin. Dieses schwebende Selbstwissen ist unerträglich und unlebbar. Um also Sein leben zu können, muss ich dieses Sein zum Leben gestalten und *etwas* konkretisieren. Die Konkretisierung ist der konkrete Besitz, dieser konkrete Besitz ist aber nur dann für mich sinnvoll, wenn er *für mich* ist und assimiliert werden kann. In dem *Für-mich* werde ich, wie Sartre sagt, Schöpfer.

Wenn ich Besitzer eines Gegenstandes bin, dann bin ich nicht notwendig Schöpfer dieses Gegenstandes, aber im *Für-mich* werde ich Schöpfer meiner eigenen Seinsgründung. Im Besitz habe ich etwas für mich geschaffen, an dem ich mich festhalten kann. Ich habe durch den Besitz mich, mein eigenes schwebendes Seinswissen, versucht zu stabilisieren. Besitz ist also etwas, an dem ich mich festhalten kann, das mich aber auch festhält. Indem das konkrete Objekt der Begierde diesen Anspruch aber gar nicht erfüllen kann, denn es verweigert ja, Seinsgrund für mich zu sein, wird dieses Objekt für mich zerstörerisch: Es zerstört mich, weil ich mich an ihm versuche festzuhalten und in diesem Festhalten nicht das wiederfinde, was ich eigentlich suche.

Ein Beispiel für dieses Misslingen einer Identifikation ist bei Sartre diejenige mit der eigenen Leiblichkeit, die ja für ihn weitgehend über den Anderen, über den Blick des Anderen festgestellt wird. Der Andere blickt mich an und erblickt mich in meiner leiblichen Gestalt. Er gibt mir ein klares Bild von mir. Im Blick werde ich festgestellt. Diese Feststellung

Versuch einer Stabilisierung des schwebenden Seinsverhältnisses durch den Besitz

Erfahrung des Seinsmangels durch den Blick des Anderen

kann nicht dem entsprechen, was ich zu sein beanspruche, nämlich Seinstotalität. Denn es ist immer *etwas*, was hier festgestellt wird, und dieses *Etwas* ist in keinem Falle genügend. Es entspricht nicht dem, was das Sein in seiner ganzen Fülle, in seiner ganzen Seinstotalität, beansprucht. Der Mensch ist Begierde, Gott zu sein – nicht aus einer Überschätzung, sondern aus dem Seinswissen heraus. Diese Begierde, Gott zu sein, wird nicht erfüllt, auch und gerade nicht durch den Anderen, der mich anblickt und mich als bloßen Leib erblickt. Daran ändert sich auch nichts, wenn der Leib schön ist. Er kann nie die Totalität sein, die ich in meinem Seinswissen schon bin, ohne sie zu haben.

*Zerstörung
als Versuch,
in Seinsbesitz
zu kommen*

In diesem Zusammenhang ist auch interessant, wie Sartre versucht, die Zerstörung zu erklären. Warum hat der Mensch ein ungeheuer großes Vernichtungspotential? Hierzu bemerkt Sartre:

„Die Zerstörung ist ... unter die aneignenden Verhaltensweisen einzuordnen“ (Sartre SuN, 1016).

Zerstörung ist also auch Aneignung, weil das In-Besitz-bringen eine Assimilation ist. Sie ist als eine „Destruktion-Kreation“ (Sartre SuN, 1017) der Versuch, in Besitz zu kommen:

„Konsumieren heißt vernichten und heißt essen; es ist Zerstören durch Einverleiben“ (ebd.).

Da hinter jedem konkreten Objekt der Begierde die Seinsbegierde steht, werden Besitz und Zerstörung zu alternativen Strategien, in den Seinsbesitz zu kommen – Strategien allerdings, die grundsätzlich scheitern. Immerhin kann Sartre aber deutlich machen, dass Zerstörung und Vernichtung nicht das Gegenteil des Besitzen-Wollens ist, sondern dass beide Aspekte eng miteinander in Verbindung stehen.

5.4. Handeln, Sein, Haben

Versuchen wir einmal, die im Schaubild aufgeführten Zusammenhänge in eine abgerundete Konzeption zu bringen:

Wir finden bei Sartre eine besondere Form der Handlungstheorie. Handeln heißt, die Begierde nach Sein zu realisieren und das Sein *für mich* zu vereinnahmen. Die Begierde nach Sein besteht, weil Sein zu wissen

Seinsmangel hervorruft. Diese Diskrepanz zwischen dem Wissen um Sein und der Machtlosigkeit über das Sein erweckt die Begierde, die auch als eine Begierde nach *Würde* bezeichnet werden kann. Sie kann direkt und indirekt verliehen werden: über das Sein oder über das Haben. Die Begierde, zu sein, wird unmittelbar verliehen durch mich. Sie ist die grundsätzliche Begierde für alle Begierden nach Gegenständen, Erkenntnissen oder Menschen. Die grundsätzliche Begierde, zu sein, ist ausschlaggebend für die Begierde, zu haben. Die Begierde, zu haben, ist die indirekte Begierde, zu sein. Hier verleihe ich mir die Würde der Seinstotalität, die Würde Gott zu sein, über die Welt und über die Entwürfe, die Welt zu gestalten.

Ich möchte Ihnen dazu einmal die entsprechenden Stellen angeben.

• Handeln

– Begierde, zu sein

- Würde unmittelbar verleihen

– Begierde, zu haben

- Würde mittelbar über
 - Welt
 - Entwurf
 - Nichtung

Begierde, zu sein und Begierde, zu haben: direkte und indirekte Form, die Würde der Seinstotalität für sich zu beanspruchen

„Was wir uns in einem Gegenstand grundlegend anzu-eignen begehren, ist also sein Sein und ist die Welt. Diese beiden Zwecke der Aneignung sind in Wirklichkeit nur einer. Hinter dem Phänomen suche ich das Sein des Phänomens zu besitzen“ (Sartre SuN, 1022).

Hinter diesem Phänomen des Besitzwunsches von Dingen in der Welt ist eigentlich der Besitzwunsch nach Sein.

„Aber dieses, wie wir sahen, vom Seinsphänomen sehr verschiedene Sein ist das An-sich-sein und nicht nur das Sein irgendeines einzelnen Dinges“ (ebd.).

Sein selbst versuche ich also im Besitz zu erfassen.

„Das ist hier keineswegs ein Übergang zum Universalen, sondern das in seiner konkreten Nacktheit betrachtete Sein wird dann vielmehr das Sein der Totalität“ (ebd.).

Dieser Satz zeigt, dass die Seinstotalität uns immer zum Handeln antreibt, dass sie das eigentliche Motiv des Handelns ist. Wir suchen, Gott zu sein, also Grund und Schöpfer unserer Selbst zu sein – das ist das Ziel, der eigentliche Auslöser des Handelns.

„So erscheint uns das Besitzverhältnis jetzt ganz klar: besitzen heißt über einen einzelnen Gegenstand die Welt besitzen wollen“ (ebd.).

Der einzelne Gegenstand repräsentiert uns Welt.

Hier könnte man nun einwenden, dass das Objekt der Begierde doch nur dieser einzelne Gegenstand – dieses Auto, dieses Haus, diese Erkenntnis, dieser Mensch – ist und nicht die Welt. Aber dieses Auto, dieses Haus, diese Erkenntnis, dieser Mensch fungieren im Sinne einer Gründung des Selbst: Sie zeigen die Möglichkeit der Stabilisation. Welt besitzen heißt also nichts anderes als Wohnung zu haben, Sich-

Einrichten, Eingewöhnen-Können, um ein Zuhause, also einen tiefen Sinnbezug zu haben. Hier finden wir die gründliche Bedeutung von $\eta\theta\omicron\varsigma$ wieder.

Eine weitere Stelle hierzu:

„So können wir die Beziehungen definieren, die die Kategorie des Seins und die des Habens verbinden“ (Sartre SuN, 1024).

Das Sein ist die Totalität, die ich anstrebe. Das Haben ist das, was ich konkret in Besitz bringe, um dieses Sein zu repräsentieren oder es zu bekommen.

„Wir haben gesehen, daß die Begierde ursprünglich Begierde, zu sein, oder Begierde, zu haben, sein kann“ (ebd.).

Das sind also diese beiden Formen der Begierde: entweder die Begierde, zu sein, die ursprüngliche Begierde, oder die Begierde, zu haben, die Begierde, die sich konkret umsetzt.

„Aber die Begierde, zu haben, ist nicht unreduzierbar. Während die Begierde, zu sein, direkt das Für-sich betrifft und entwirft, ihm unvermittelt die Würde eines Ansich-Für-sich zu verleihen, zielt die Begierde, zu haben, auf das Für-sich an, in und vermittels der Welt“ (ebd.).

*Begierde, zu sein:
unmittelbares Streben;
Begierde, zu haben:
Streben nach Würde
vermittels der Welt*

Das sind Kernsätze aus *Das Sein und das Nichts*, weil sie noch einmal alles zusammenfassen, was Sartre in seinem großen und auch großartigen Entwurf versucht hat.

Es gibt also diese zwei Formen von Begierde: Die eine Begierde ist die Begierde, zu sein, in der ich unmittelbar danach strebe, mir die Würde zu geben, Gott zu sein. Diese Würde habe ich eigentlich, von ihr weiß ich, sie ist mir bewusst. Sie ist keine Wahnvorstellung eines unbescheidenen Menschen, sondern sie ist das Wissen um die Seinstotalität, die ich bin, ohne sie zu haben. Die andere Begierde ist die Be-

gierde, zu haben, mit der ich versuche, mir meine Würde über den Umweg der Welt, über den Umgang mit Menschen zu geben.

Beide sind im Grunde eine Begierde. Die Trennung von Sein und Haben ist ein theoretischer Schritt, um deutlich zu machen, warum wir nach dem Sein streben. Der eigentliche Anspruch liegt darin, dem Menschen seine Würde zu geben, die er begehrt, die ihm zusteht: diese Würde, ganz diese Freiheit zu sein, ganz unabhängig Schöpfer seines eigenen Selbst zu sein.

*Trennung von
Sein und
Haben nur in
der Theorie*

„Darum sind diese Begierden, die man in der Analyse unterscheiden kann, in Wirklichkeit untrennbar: man findet keine Begierde, zu sein, die sich nicht um eine Begierde, zu haben, verdoppelt und umgekehrt; im Grunde handelt es sich um zwei Richtungen der Aufmerksamkeit hinsichtlich eines selben Zweckes oder, wenn man so will, um zwei Interpretationen ein und derselben grundlegenden Situation, von denen die eine dem Für-sich das Sein ohne Umweg zu verleihen sucht, während die andere den Zirkel der Selbstheit herstellt, das heißt, zwischen das Für-sich und sein Sein die Welt einschleibt“
(Sartre SuN, 1024-1025)

*Zirkel der
Selbstheit
durch
den Antrieb
der Begierde,
sich zu
realisieren*

Das Tragische an dieser Begierde ist, dass das Selbst nicht in den Besitz der Würde kommt; wir werden ja nicht Gott. Sie bleibt immer ein Ideal oder ein Ziel, aber eines, das wir nicht aufgeben können, auf das wir nicht verzichten können. Der Mensch kann – so ist es die Quintessenz dieses Gedankens von Sartre, der ein erklärter Atheist ist – nicht auf seine Göttlichkeit verzichten, sie freiwillig aufgeben und sich versachlichen, selbst wenn er es wollte. Denn er ist nicht *seinssatt*: Er bleibt immer Begierde, die ihn antreibt, sich zu realisieren.

Konkrete Besitzansprüche sind dabei der Versuch, uns diese Würde über den Umweg der Welt zu verschaffen. Hier wird die Welt in den *Zirkel der Selbstheit* eingeschoben. Im *Zirkel der Selbstheit* erkennen wir den Gedanken von Kierkegaard wieder. Aber hier ist es auch die Welt, die mir Würde verleihen und verschaffen kann. Das hätte Kierkegaard nicht akzeptiert. Für ihn wie auch für Heidegger ist die Welt etwas, von dem ich benommen bin und an das ich verfall. Sartre geht einen deutlichen Schritt über diese beiden Autoren hinaus. Der Umweg über die Welt ist für Sartre offenbar kein Verfall, sondern die notwendige Art und Weise, wie ich mich gestalte. Es gibt keine andere Möglichkeit. Ich kann nicht Sein direkt produzieren, ich muss mit Welt umgehen, ich muss hier Besitztümer schaffen und ich muss mich in diesen Besitztümern widerspiegeln können – wohlgemerkt immer in der gebrochenen Form, dass dies mein Gottsein nicht anzeigt. Aber daran relativiert sich auch der Besitz wieder. Das Verfallen ist nach Sartre nicht möglich, weil ich diese Würde in meiner Begierde, Gott zu sein, nicht verliere.

*Vermittlung
zwischen dem
Für-sich und
seinem Sein
über die Welt*

In dieser Begierde liegt der Zirkel der Selbstheit.

„Das Sein, das *schon* existiert und inmitten dessen ich als *sein* Mangel auftauche“ (Sartre SuN, 1025).

In der Begierde, Gott zu sein, bin ich Seinswissender, der versucht, dieses Sein zu konkretisieren, das Leben zu gestalten und ihm ein Gesicht zu geben. Das kann unmöglich Verfall sein, sondern das ist die für uns einzige Möglichkeit der Verleihung von Würde.

Sein ist Würde

Hierin liegt Sartres humanistischer Ansatz, wie er ihn in *Das Sein und das Nichts* darstellt: Das Handeln des Menschen ist per se wertvoll, weil es die Würde des Menschen zu realisieren sucht. Eine Differenzierung zwischen Besitzen

*Wert des
Handelns im
Versuch der
Realisierung
von Würde*

*Wo zeigt sich
in Sartres
Humanismus
meine
Verpflichtung
zur Verantwortung
für den
Anderen?*

und Zerstören ist von daher nicht zu treffen, da auch die Zerstörung ein Versuch ist, das Sein zu realisieren. Hier liegt also auch die Schwäche von Sartres Ansatz, von seinem, wie man sagen könnte, totalitären Humanismus. Denn die Würde des Seinsbesitzes teile ich mit Anderen. Ich habe nicht den Alleinanspruch auf dieses Wissen, auch und gerade nicht in meinem Selbstwissen, wie besonders Lévinas herausstellen konnte. Der Andere ist Teil meines Selbstwissens. Er ist dabei nicht mein Konkurrent, sondern mein Ankläger.

6. Karl Jaspers

Handlung als Ziel und Geschichte

Differenzierung der Handlung

- Sartre

- Handeln
 - Begierde, zu sein
 - Begierde, zu haben
- *Der Mensch ist das, was er aus sich macht.*

- Jaspers

- Handeln
 - Technisches Machen
 - Pflegen, Erziehen
 - Politisches Handeln

Vor dem Hintergrund der Begierde nach Sein, aus der sich für Sartre das Handeln begründet, lassen sich konkrete Handlungstheorien gut und präzise darstellen.

Hier ist es vor allem die Philosophie von Karl Jaspers, die einen weit reichenden Einfluss auf einen nicht-analytischen Handlungsbegriff genommen hat. Karl Jaspers ist ein Selbstdenker, der sich nicht einer Richtung oder Schule angehängt hat, sondern seine Philosophie von den existenziellen Fragen selbst her entwickelt hat. Er konnte sich erlauben, in dieser Form unabhängig zu bleiben, da er ein Medizinstudium absolviert hatte und anfänglich als Arzt arbeitete. Doch sein eigentliches Interesse galt von Jugend an der Philosophie,

die er auch studierte, von der er aber in der Art, wie sie an der Universität betrieben wurde, sehr enttäuscht war. Was er vorfand, war der Schulbetrieb der Philosophie am Anfang des 20. Jahrhunderts, gegen den sich auch Heidegger zur Wehr gesetzt hat. Hier wurde nicht philosophiert, sondern historisiert und kalkuliert. Jaspers erkannte durchaus an, dass Philosophiegeschichte und Logik wichtige Bestandteile der Philosophie sind. Sie stellen aber nicht das eigentliche Anliegen der Philosophie dar. Deshalb war und blieb für Jaspers nur der eigene Weg in eine existenzielle Philosophie möglich, die alles andere ist, als ihr Schulbetrieb zeigen konnte.

Sie finden diese persönliche Auseinandersetzung im Nachwort seiner dreibändigen Schrift *Philosophie*²⁸, die 1931/1932 erschienen ist. Die *Philosophie* ist das Hauptwerk von Jaspers: Sie befasst sich im ersten Band mit der *Philosophischen Weltorientierung*, im zweiten Band mit der *Existenz-erhellung* und im dritten Band mit der *Metaphysik* – entsprechend den drei großen Ideen: Welt, Seele, Gott. Dieses Nachwort, das Jaspers zwanzig Jahre später geschrieben hat, gibt einen sehr schönen Einblick, der deutlich macht, dass Philosophie ohne persönliches Verhältnis zu den existenziellen Fragen offenbar nicht auskommt. Die Schwierigkeit für die Philosophie besteht deshalb darin, dass sie meint, einem Wissenschaftsanspruch genügen zu müssen, dem sie aus diesem Grund nicht genügen kann und auch nicht genügen sollte. Denn hier – das ist der Kern der Philosophie von Jaspers – spielt die Existenz immer eine Rolle: Die Existenz schwingt im Denken immer mit. Es geht in der Philosophie um die Entfaltung existentiellen Wissens. Nicht zuletzt deshalb ist Kierkegaard der Protagonist für Jaspers. Von daher ist auch seine Klage zu verstehen, dass Kierkegaard im Schulbetrieb, der ja sonst historisch sehr ausführlich und genau sei, nicht auftauche. – Das hat sich bis heute nicht wesent-

Kants
Vernunftideen:
Seele, Welt bzw.
Freiheit und
Gott

*Philosophie
als Entfaltung
existenzieller
Fragen*

lich geändert. Auch im heutigen philosophischen Betrieb spielt Kierkegaard zumeist keine große Rolle. – Trotz dieser Herausstellung übt Jaspers auch starke Kritik an Kierkegaard und übernimmt fast nichts von dessen Anweisungen zur christlichen Lebensführung. Er lässt sich aber von seinem existenziellen Ansatz leiten, den wir schon ausführlich dargestellt haben.

Philosophie ist für Jaspers das

„Denken, das das Leben trägt, das das Handeln im persönlichen Dasein und im Politischen erhellt und führt“
(Jaspers 1973, I, XXI).

Philosophie wird als eine Wissenschaft – oder besser – als ein Versuch gesehen, das Handeln zu differenzieren, um es als die Basis des persönlichen und politischen Lebens zu erhellen. Das Handeln ist die wichtigste Form der Weltorientierung, die alle anderen in sich birgt. Im ersten Band der *Philosophie* lässt sich diese Bedeutung in den entsprechenden Passagen herausstellen und – wie Sie auch auf dem oberen Schaubild sehen – gegen den Handlungsbegriff bei Sartre absetzen.

*Aufgabe
der Differen-
zierung des
Handelns in
Bezug auf
Welt-
orientierung*

Auch für Sartre ist ja letztlich das Handeln die Basis des Erkennens der Verantwortung, des verantwortlichen Tuns. Handeln ist eine Form der direkten und indirekten An-eignung von Sein. Das führt dann ja bei Sartre zu der These: *Der Mensch ist das, was er aus sich macht*. Auch das ist ein Grundprinzip des Existentialismus.

Jaspers geht in seinem Nachwort auch kritisch auf den Existentialismus ein und kann hier eigentlich nur eine Modephilosophie finden. Das ist sicher eine harte Kritik, aber – und das ist eben der Anspruch, den Jaspers verfolgt – er differenziert das Handeln in seine unterschiedlichen Aktivitäten.

*Handeln:
mehr als
bloßes
Machen*

Handeln kann eben nicht nur die Form des *Sich-zu-etwas-Machens* oder die der *Seinsaneignung* haben, auch wenn es fundamental ist. Das ist notwendig, aber für das Verständnis von Handeln nicht hinreichend. Jaspers bringt eine Differenzierung in das Handlungsverständnis, die den Handlungsbegriff von dem her sieht, was *gemacht* wird.

*Handeln als
technisches
Machen
kausaler
Konstrukte*

Es ist zunächst einmal das *Handeln als technisches Machen*. Die Machbarkeit ist bei weitem nicht das vollständige Handlungskonzept, wie man nach Sartre vielleicht glauben könnte. Der Machbarkeit liegt nur die Kausalkategorie zugrunde: Hier wird Handlung im Sinne der Kausalität erfasst. Das aber ist ein formaler und abstrakter Begriff des Handelns. Natürlich lassen sich Handlungssequenzen kausal rekonstruieren, aber sie sind nicht kausal entstanden. Denn die Handlung selbst entsteht nicht aus einer Kausalität, sondern aus einem Handlungszusammenhang, in welchen unendlich viele Komponenten und Faktoren hineinwirken. Handeln ist nur in einer primitiven Form ein technisch-kausales Konstrukt. Und deshalb – das muss man hier direkt gegen Sartre setzen – ist der Mensch *nicht* das, was er aus sich macht. Diese Vorstellung ist eigentlich eine Übertragung aus der Welt der Technik, welche sich als völlig unzureichend erweist, die menschliche Handlung zu bestimmen.

Hier zeigt sich, wie subtil menschliche Handlung ist und wie verfehlt sich ein auf Kausalität beruhender Handlungsbegriff darstellt: Schon bei Sartre war ja eine kritische Absetzung gegen positivistische Vereinnahmungen von Handlungen und auch Menschenbildern deutlich geworden. Dennoch ist das eine zutreffende Kritik, die wir hier von Jaspers her auf Sartre zurückbringen: Das technische Machen geht auf Kausalität zurück, so dass auch die Gründung und Aneignung von Sein als eines Gründungsvorganges bei Sartre ein kausales Konzept ist. Aus der Sichtweise von Jaspers spie-

gelt dieses Verständnis nur die technische Welt des Menschen wider.

Neben dieser technischen Form hat Jaspers aber noch andere Formen des Handelns gefunden: Für ihn bilden das *Pflegen*, das *Erziehen* und das *politische Handeln* die eigentlichen Handlungsfelder. Erst in diesen Handlungsfeldern tritt das am deutlichsten hervor, was den Menschen ausmacht: *die sich verwandelnde Selbsterzeugung des Menschen, die sich in der Auseinandersetzung mit Welt immer wieder korrigierende Darstellung des Menschen.*

*Handeln
in der
Auseinander-
setzung mit
Welt und
Gemeinschaft:
Plegen und
Erziehen,
politisches
Handeln*

„Im Falle [des technischen Machens, S.G.] scheint die Kausalkategorie die allein relevante zu sein, denn nur was kausal nach Naturgesetzen wirkt, scheint dem Handeln dienen zu können. Jedoch ist Handeln nicht nur technisches Machen, sondern auch Pflegen und Erziehen und politisches Handeln als Handeln in Gemeinschaft und im Kampf von Vernunftwesen, Verändern der Welt ist nicht nur technisches Hervorbringen, sondern die sich verwandelnde Selbsterzeugung des Menschen. Handeln orientiert sich daher nicht nur an dem in der Kausalkategorie Gewussten, sondern an jeder Form des Bestandes, wie ihn Weltorientierung zur Klarheit bringt“ (Jaspers 1973, I, 116).

Das menschliche Handeln ist nicht über das technische Machen erklärbar, aber auch nicht über das Pflegen und Erziehen. Wir haben hier ein anderes Paradigma zugrunde zu legen, das das Handeln über das Machen, aber auch über Sozialisation hinausstellt. Denn in der Sozialisation, im Pflegen und Erziehen, bleibt der Mensch Objekt, er wird hier als Objekt behandelt. Das aber kann niemals eine vollständige Erfassung des Menschen gewährleisten.

*Feld
des technischen
Handelns:
Das Faktische*

Nun ist schon deutlich, woraus diese Differenzierungen abgeleitet sind: Technisches Machen, Pflegen und Erziehen und politisches Handeln ist eine Differenzierung, die sich an den Grenzen des Handelns orientiert. Das technische Machen ist an dem orientiert, was technisch machbar ist, d.h. an dem, was den Naturgesetzen entspricht, was gestaltet und hergestellt werden kann.

„Das technische Machen sieht den Unterschied einer Welt, die durch kein Handeln zu ändern ist (die Welt als Gesamtheit der Naturgesetze), und der in ihrem augenblicklichen Zustand befindlichen Welt, die unter Kenntnis der Naturgesetze im Einzelnen nach Zwecken in verschiedenen, durch Wahl zu entscheidenden Richtungen gestaltet werden kann“ (Jaspers 1973, I, 117).

*Aufgabe
des Handelns
im eigentli-
chen Sinn:
Freiräume
schaffen für
die verwan-
delnde
Selbsterzeu-
gung des
Menschen*

Das technische Machen erzeugt eine Welt, die durch kein Handeln zu ändern, sondern nur nach Vorgabe der Naturgesetze zu gestalten ist. Die Grenze der Machbarkeit liegt in der Grenze des technischen Machens. Dabei können sich diese Grenzen natürlich immer wieder verschieben, jedoch nicht so, dass das Machen in Handeln übergeht. Die Welt des Handelns ist von der Welt des Machens prinzipiell getrennt, weil erstere nicht den Raum des Gegebenen, sondern den Freiraum eröffnet.

Das *Handeln* ist bei Jaspers völlig auf der Freiheit des Menschen aufgebaut, während das *Machen* sich auf ein Gegebenes bezieht, woraus etwas gemacht wird. Die fundamentale Grenze der Technik ist für Jaspers dieser Modus des Gegebenseins:

„a) Es muß gegeben sein, woraus ich etwas mache. Es ist keine Herstellung aus nichts und kein perpetuum mobile möglich“ (ebd.).

Daneben gibt es die physikalischen Grenzen:

„b) Es gibt quantitative Grenzen, die nicht überschreitbar sind, z.B. die Lichtgeschwindigkeit, die Quantität der gegebenen Stoffe und Energien, die Größe der aus bestimmtem Material nach bestimmtem Modell zu bauenden Maschinen“ (ebd.).

Weiterhin gibt es Grenzen biologischer Art:

„c) ich bin in meinem Dasein an die Grenzen des Lebens als der biologischen Wirklichkeit gebunden, an die Grenzen der Temperatur, der Nahrungs- und Sauerstoffzufuhr, des Druckes der Atmosphäre, der Schlafmöglichkeit“ (ebd.).

Das Machen ist an die gegebenen faktischen Umstände gebunden und von ihnen bestimmt.

Über seine inneren Vorgaben hinaus hat das technische Machen aber auch schon seine Grenzen gegenüber den Wirklichkeiten von *Leben*, *Seele* und *Geist*. Auch diese Wirklichkeiten sind eine Grenze, die, ähnlich wie die Lichtgeschwindigkeit, wenngleich in einen anderen Bereich hinein, von dem technischen Machen nicht zu überschreiten sind:

*Fortschreiten
des Handelns
zu den
äußersten
Grenzen
der Wirklichkeit
von Leben,
Seele und
Geist*

„Das technische Tun im Sinne des Machenkönnens hat seine Grenze gegenüber den Wirklichkeiten von Leben, Seele und Geist. Machen läßt sich nur, was als Mechanismus durchschaubar und durch sein bloßes Material an sich als ein schlechthin anderes gleichgültig ist, dagegen lassen sich Leben, Seele und Geist zwar nicht technisch machen, aber unter Bedingungen beeinflussen“ (Jaspers 1073, I, 118).

Mit dem Handeln im Sinne von Pflegen und Erziehen wird der Bereich der Machbarkeit verlassen. Der Mensch bleibt zwar Objekt, weil dieser Bereich des Handelns noch unter dem Einfluss des Machens steht, doch zeigt sich die Grenze

*Feld des
Pflegens und
Erziehens:
der Andere in
seiner
Eigenständigkeit*

hier an der Eigenständigkeit des Anderen, der gepflegt und erzogen wird. Hierin sieht Jaspers den Unterschied zu Tier- und Pflanzenzucht. Heute könnte man die Gentechnologie dazu zählen. Pflegen und Erziehen greifen nicht auf die Selbsterfassung als *Seele, Leben* und *Geist* über. Nur das politische Handeln ist daher die Form, in der der Mensch sich wiederfinden und erkennen kann.

„Die Wirklichkeit, mit der [im politischen Handeln, S.G.] gehandelt wird, ist selbst nicht endgültig als eine feste Basis, von der wie von einem Material auszugehen wäre; sondern diese Wirklichkeit wird rückwirkend anders durch die Ziele, die ihr gesetzt werden“ (Jaspers 1073, I, 119).

*Feld des
politischen
Handelns: Die
freiheitliche
Entfaltung
menschlicher
Wirklichkeit als
Geschichte der
in ihr gesetzten
und verfolgten
Ziele*

Nur im politischen Handeln als dem menschlichen Handeln schlechthin, als Kommunikation, werden Ziele gesetzt, die eine Rückwirkung auf das haben, was ich tue. Damit ist das Handeln hier nicht bloß die Erfüllung der Ziele, wie es für das Machen und – im eingeschränkten Maß – auch für das Pflegen und Erziehen gilt. Das Handeln im eigentlichen Sinn ist wesentlich durch dasjenige charakterisiert, was sich im Verfolgen von Zielen als menschliche Wirklichkeit, man könnte auch sagen, als die Geschichte dieses Verfolgens, ergibt. Hier entsteht ein eigenes Reich von Wirklichkeit, das durch die gesetzten und verfolgten Ziele nicht bestimmt ist. Die Grenze der Machbarkeit und Erziehbarkeit ist damit überschritten. Natürlich kann ich sagen, dass das Leben bestimmte Ziele hat, und wenn diese erreicht sind, ist das Leben erfüllt. Doch wäre das gar kein erfülltes Leben, wenn bloß die Ziele erfüllt wären, es wäre ein abgekartetes Spiel. Wesentlich ist die mit der Erfüllung der Ziele sich bildende Wirklichkeit. Das ist ein wesentlicher Gedanke, der uns nun zu Hannah Arendt führt.

7. Hannah Arendt

7.1. Vita Activa

Hannah Arendt hat mit ihrem Hauptwerk *Vita activa*²⁹ einen grundsätzlichen Beitrag zur Handlungstheorie geleistet. Sie hat das Konzept von Jaspers weitergeführt, allerdings unter Verwendung von Heideggers Ansatz des *Entwurfs* und der *Geworfenheit*, so dass bei ihr eine Verbindung der Grundgedanken jener beiden Philosophen zu finden ist. Die Differenzierung der Handlung ist an Jaspers orientiert, wobei die *Arbeit* und das *Herstellen* für Jaspers zur Kategorie des Machens gehören würden. Bei Hannah Arendt bildet die Erziehung keine eigene Kategorie des Handelns. Letztlich geht es ihr allein darum, das Handeln in seiner Vorrangigkeit zu zeigen, so dass auch Arbeit und Herstellen Unterformen des Handelns sind. Denn auch in der Arbeit und im Herstellen wird Handeln schon sichtbar, allerdings nicht in der reinen Form, die es als politisches Handeln hat. Arbeit und Herstellung sind Formen der Repräsentation und der Verdinglichung, die das Handeln selber nie zum Ausdruck bringen, die aber ohne das Handeln auch nicht möglich wären.

- **Arbeit**
 - Regeneration des Natürlichen
- **Herstellen**
 - Verdinglichung der Welt
- **Handeln**
 - Gründung und Neuanfang

Arbeiten und Herstellen als Unterformen des Handelns

Zunächst einmal zu der Differenzierung von Arbeit und Herstellung:

„Die Tätigkeit der Arbeit entspricht dem biologischen Prozeß des menschlichen Körpers, der in seinem spontanen Wachstum, Stoffwechsel und Verfall sich von Naturdingen nährt, welche die Arbeit erzeugt und zubereitet, um sie als die Lebensnotwendigkeiten dem lebendigen Organismus zurückzuführen“ (Arendt 1999, 16).

*Arbeit: lebens-
erhaltende
Funktion*

In der *Arbeit* findet sich die biologische Regeneration wieder. Die Arbeit dient der notwendigen körperlichen Erhaltung des Menschen. Arbeit ist lebenserhaltend und insofern fundamental. Dieser Umstand hat zur Ideologisierung der Arbeit geführt, wie Hannah Arendt in diesem Buch auch gezeigt hat. Vor allem Marx und Engels werden in dieser Hinsicht kritisch gesehen, da sie die Arbeit zur *conditio humana* hochstilisiert hatten, indem sie, die Arbeit, der Faktor sein sollte, der den Menschen zum Menschen macht. Arbeit aber dient nur der Regeneration und ist an die biologische Existenz gebunden.

*Herstellen:
Schaffen einer
künstlichen
Lebenswelt*

Die *Herstellung* geht darüber schon hinaus, indem sie eine Art Kunstwelt entwirft: die Welt der Dinge durch die Verdinglichung der Welt. Dieses Verdinglichen dient auch noch der Erhaltung des Menschen, aber nicht ausschließlich. Denn mit den Dingen wird etwas geschaffen, was über die biologische Existenz hinausgeht. Das Herstellen schafft Werke, die den Menschen überdauern. Da sie nicht unmittelbar an seine Erhaltung gebunden sind, haben Dinge etwas künstliches, etwas abstraktes. Sie bilden eine künstliche Welt, mit der sich der Mensch umgibt und die er auch zum Leben braucht, die ihn aber überlebt und überdauert.

Erst im *Handeln* tritt das typisch Menschliche hervor. Handeln ist also nicht bloß Arbeit und nicht bloß Herstellen. Hier

wird etwas völlig neues geschaffen. Mit diesem Gedanken hat Hannah Arendt einen wichtigen Beitrag zur Handlungstheorie geleistet, indem erst im Handeln die ganze Geschichtlichkeit des Menschen hervortritt. Die Geschichtlichkeit des Menschen wird nicht durch die Arbeit und die Herstellung dargestellt. Geschichtlichkeit bedeutet elementar, dass der Mensch durch Geburt zur Welt kommt und durch Tod wieder aus ihr verschwindet. Dies aber wird nur im und durch Handeln deutlich.

*Handeln:
Ausdruck
elementarer
Geschichtlichkeit
des Menschen*

Nur das Handeln hat die Grundbedingung der „Natalität“ (Arendt 1999, 18). *Natalität* meint die Möglichkeit des Neuanfangs, der Initiative, aus der allein Handlungen entstehen. Damit verbunden ist das Bewusstsein der Lebensgeschichte, das durch die Initiative der Handlung eingeführt wird. Wir erfahren, dass unser Leben einen Anfang hat, dass unser Dasein, unser Sein, durch den Anfang gegründet ist, durch unsere Geburt. Dies erzeugt wiederum ein Bewusstsein, das auf das Handeln zurückwirkt und unser Handeln immer unter die Forderung der Initiative stellt. Die Erfahrung der Initiative aus der Natalität, der Gebürtlichkeit des Menschen ist zugleich der immer bedeutsame Neubeginn, der das Handeln von allem Arbeiten und Herstellen klar unterscheidet und absetzt.

*Natalität:
Grundbedingung des
Handelns als
Initiative und
Neubeginn*

„Der Neubeginn, der mit jeder Geburt in die Welt kommt, kann sich in der Welt nur darum zur Geltung bringen, weil dem Neuankömmling die Fähigkeit zukommt, selbst einen neuen Anfang zu machen, d.h. zu handeln“ (ebd.).

Hannah Arendt setzt das Handeln hier mit dem menschlichen Neuanfang gleich. Wir arbeiten nicht erst, um dann auch noch herzustellen und zuletzt zu handeln. Die Handlung ist die umfassende Form, innerhalb derer – durch theoretische Abstraktion – auch noch Arbeit und Herstellung spezifiziert

*Bewußtsein
der Initiative =
Bewußtsein,
Handelnder zu
sein*

werden können. Es gibt keine Evolution vom arbeitenden zum handelnden Tier. Der Mensch ist immer handelnd. Aber dort, wo wir uns aus der Initiative verstehen, dort sind wir nicht nur Handelnde, dort verstehen wir uns auch als Handelnde. Damit verstehen wir uns als Menschen und nicht nur als Arbeitstiere. Das ist die Form des Selbstverständnisses, die sich aus der Initiative ergibt.

*Der Mensch
begreift sich
nur dort als
Handelnder,
wo er sich
seiner Natalität
und Möglich-
keit der
Initiative
bewußt ist*

„Im Sinne von Initiative – ein initium setzen – steckt ein Element von Handeln in allen menschlichen Tätigkeiten, was nichts anderes besagt, als daß diese Tätigkeiten eben von Wesen geübt werden, die durch Geburt zur Welt gekommen sind und unter der Bedingung der Natalität stehen“ (ebd.).

Hannah Arendt möchte deutlich machen, dass alle menschlichen Tätigkeiten, auch das Arbeiten und Herstellen, unter dem Zeichen des Handelns stehen und letztlich von Handeln geprägt sind. Der Arbeiter oder der Techniker sind Spezifizierungen, die das Menschliche aus dem Auge verlieren, da hier der wesentliche Moment der Initiative nicht zum Ausdruck kommt.

*Initiative als
Folge des
Bewußtseins
der Natalität
bzw. der
eigenen
Geschichtlichkeit*

Die Initiative ist eine Folge der Natalität, die Natalität ist aber ein Bewusstsein der eigenen Geschichtlichkeit. Das wird in dem wichtigen Kapitel *Das Handeln* deutlich. Ein Abschnitt dieses Kapitels lautet: *Die Enthüllung der Person im Handeln und Sprechen*. Das Problem der Erkenntnis des Menschen liegt darin, wie und auf welche Weise sich der Mensch in dem zu erkennen gibt, was er als Mensch ist. Die dringende Frage ist somit: Wie wird der Mensch entdeckt? In welchem Bild kann ich ihn festhalten? Das ist das anthropologische Problem, das die Ethik maßgeblich bestimmt. Denn von dem Menschenbild hängt es ab, was der Mensch kann, soll, darf und muss, also welche Handlungsmöglichkeiten er hat.

Mit dem Gedanken des Neuanfangs schafft Hannah Arendt eine wesentliche Erweiterung der Handlungstheorie über Jaspers hinaus, aber auch über das, was Heidegger und Sartre zur Bedeutung des Handelns gesagt haben. Jeder Mensch ist geboren. Das hat er zwar mit allen Lebewesen gemeinsam, nicht gemeinsam mit den Lebewesen hat er, dass er sich dieser Sache bewusst ist und darin Bewusstsein für Geschichte und Geschichten entwickelt. Dieses geschichtliche Bewusstsein ist nicht mehr reduzierbar auf Produktion und Machbarkeit, es ist Bewusstsein einer Möglichkeit von Neuanfängen, also einer Kreativität, die uns zu Wesen des Handelns macht. Das ist die zweite Geburt. Die zweite Geburt ist damit die Erkenntnis der ersten Geburt, durch die wir uns als Wesen entdecken, die Initiative ergreifen und entwickeln. Die *Geworfenheit* bei Heidegger macht den Anfang nicht deutlich, weil er den Anfang im Sinne des *Sein zum Tode* vom Ende her denkt. Das ist Hannah Arendts Kritik an Heidegger: Nicht aus dem Geworfensein zum Tode, sondern aus der Initiative bis hin zum Lebensende ergibt sich das Handeln.

*Zweite Geburt:
Erkenntnis der
ersten Geburt
als Möglich-
keit des
Ergreifens der
Initiative*

„In diesem ursprünglichsten und allgemeinsten Sinne ist Handeln und etwas Neues Anfangen dasselbe; jede Aktion setzt vorerst etwas in Bewegung, sie agiert im Sinne des lateinischen *agere*, und sie beginnt und führt etwas an im Sinne des griechischen *αρχειν*. Weil jeder Mensch auf Grund des Geborens ein *initium*, ein Anfang und Neuankömmling in der Welt ist, können Menschen Initiative ergreifen, Anfänger werden und Neues in Bewegung setzen“ (Arendt 1999, 215).

*Der Mensch
handelt nicht
aus dem
Bewußtsein
seines Todes
heraus,
sondern aus
dem
Bewußtsein
seiner Natalität*

Damit schafft Hannah Arendt etwas, was die Existenzphilosophen einschließlich Jaspers nicht vermocht haben, nämlich das Handeln von seiner kreativen Seite her zu ver-

*Handeln als
kreativer Akt
aus dem
Bewußtsein
der eigenen
Geschichtlichkeit*

stehen. So wird aber nicht nur das Konzept der Handlung verbessert oder überhaupt erst in seiner menschlichen Bedeutung gezeigt, es wird auch die Lebensgeschichte, das Biographische, zur Grundlage der Selbsterkenntnis gemacht. Denn das geschichtliche Dasein erkennt sich aus der Initiative, aus dem Bewusstsein, in diese Welt als Neuanfänger gekommen zu sein, in dieser Welt mit der eigenen Geschichte mitzuwirken und hier auch mitverstrickt zu sein.

„Es liegt in der Natur eines jeden Anfanges, daß er, von dem Gewesenen und Geschehenen her gesehen, schlechterdings unerwartet und unerrechenbar in die Welt bricht“ (Arendt 1999, 216).

*Die Initiative
geht dem
Entwurf
voraus*

Das Neue macht den Anfang so bedeutend: Der Anfang ist nichts etwas, was ich plane, etwas, was ich gleichsam aus mir mache, sondern er ist etwas ganz Neues. Diese Initiative kommt vor dem Plan. Diese ganze Entwurfsproblematik, die wir bei Heidegger und Sartre vorfinden, dieses Planen und Entwerfen als Ursprung des menschlichen Handelns, stehen immer noch unter dem Diktat des Machens und der Machbarkeit, auch wenn es ein Machen aus sich heraus ist. Hannah Arendts philosophischer Beitrag liegt darin, diese wichtige Differenzierung der Initiative erkannt zu haben, aus der sich das Handeln – gegenüber allen Formen des Machens – als menschliches Handeln erkennt.

*Die Initiative
fordert auf
zum inneren
Dialog und
der Frage
,Wer bist du?'*

Der Beginn, die Initiative, das Unerwartete, das Einbrechen eines Anfanges, stellt uns vor Fragen, die wir zu beantworten haben. Vor allem aber stellt sich hier die Frage nach dem Selbst: ‚Wer bist du?‘ Die Frage nach dem Eigenen, nach dem Handelnden, ist eine grundsätzliche Orientierung, die durch das unerwartete Geschehen gefordert ist. Mit dieser Frage nach dem *Wer* wird nicht nur eine Identifikation gesucht, sondern auch die Art der Antwort vorgegeben: Sie kann nur in der Form der Rede geschehen.

„Handeln und Sprechen sind so nahe miteinander verwandt, weil das Handeln der spezifisch menschlichen Lage, sich in einer Vielfalt einzigartiger Wesen als unter seinesgleichen zu bewegen, nur entsprechen kann, wenn es eine Antwort auf die Frage bereithält, die unwillkürlich jedem Neuankömmling vorgelegt wird, auf die Frage: Wer bist Du? Aufschluß darüber, wer jemand ist, geben implizite sowohl Worte wie Taten; aber so wie der Zusammenhang zwischen Handeln und Beginnen enger ist als der zwischen Sprechen und Beginnen, so sind Worte offenbar besser geeignet, Aufschluß über das Wer-einer-ist zu verschaffen, als Taten“ (Arendt 1999, 218).

Hier finden wir schon die Grundlagen des narrativen Konzepts bei Hannah Arendt: Die Frage ‚Wer bist Du?‘, die an uns gestellt wird oder die wir uns selbst als Neuankömmlinge stellen, präsentiert sich in einer Situation, in der ein *Jemand* auftaucht. Die Frage hat den Zweck, diesen Jemand aus der Anonymität heraus zu holen, in der er durch die bloßen Eigenschaften und Charaktere verbleibt. Die Frage nach dem *Wer* in ‚Wer bist Du?‘ ist keine Frage nach dem *Was*. Sie fragt hinter die Charaktere. Der Charakter ist eine Maske, hinter der sich ein *Wer*, ein Handelnder, die Person, verbirgt. Die Frage ‚Wer bist Du?‘ geht durch die Maske hindurch, sie ist die Frage nach dem Täter einer Handlung, nach dem, wie später Ricoeur sagen wird, *Autor* bzw. dem *Urheber* der Handlung, nicht nach Eigenschaften:

„Sobald wir versuchen zu sagen, wer jemand ist, beginnen wir Eigenschaften zu beschreiben, die dieser Jemand mit anderen teilt und die ihm gerade nicht in seiner Einmaligkeit zugehören. Es stellt sich heraus, daß die Sprache, wenn wir sie als ein Mittel der Beschreibung des Wer benutzen wollen, sich versagt und an dem Was

*Die Frage
,Wer bist du?‘
als Grundlage
eines
narrativen
Konzepts der
Handlung*

*,Wer bist du?‘
fragt nicht
nach Eigen-
schaften,
sondern nach
dem Han-
delnden selbst*

hängen bleibt, so daß wir schließlich höchstens Charaktertypen hingestellt haben, die alles andere sind als Personen, hinter denen vielmehr das eigentliche Personale sich mit einer solchen Entschiedenheit verbirgt, daß man versucht ist, die Charaktere für Masken zu halten, die wir annehmen, um das Risiko des Aufschlusses im Miteinander zu verringern“ (Arendt 1999, 223-224).

Das Wer kann nicht über ein Was erschlossen werden

Die Frage ‚Wer bist du?‘ stellt sich in der Situation des Neuanfanges, sie lässt sich durch die Eigenschaften nicht erklären, denn hier finde ich nur ein *Was*. Sie lässt sich nicht durch das erfassen, was ich bin, sie lässt sich nur durch das erfassen, was ich tue.

Hannah Arendt gibt zunächst einen negativen Weg für den Aufschluss über das Personsein vor, indem das Personsein nicht über die Charaktere erschlossen wird. Das hat Hannah Arendt mit allen Existenzphilosophen gemeinsam, denn auch dort hatten wir gefunden, dass das Personsein, die Existenz des Menschen, nicht über die Essenz erfassbar ist. Das ist also nichts Neues. Das eigentlich Neue bei Hannah Arendt liegt in der Bedeutung des Neuanfanges für das Handeln, das sich daraus ableitet, dass wir als Ankömmlinge in der Welt sind und als solche befragt werden oder uns selbst befragen.

Die fundamentale Bedeutung des Bewußtseins der Natalität und Initiative für das Handeln

Die Frage ‚Wer bist du?‘ können wir aber nicht direkt beantworten, wir können nur über das *Was* ausweichen. Hierbei verfallen wir auf die Charakterisierungen und Masken, welche die Person aber gerade verbergen oder entstellen. Die Frage ‚Wer bist du?‘ ist deshalb für Hannah Arendt nur zu beantworten, wenn wir die Geschichte des Befragten hören:

„*Wer* jemand ist oder war, können wir nur erfahren, wenn wir die Geschichte hören, deren Held er selbst ist, also seine Biographie“ (Arendt 1999, 231).

Wenn wir die Frage nach dem *Wer* stellen – Wer bist du? –, so können wir diese Frage nur über die Geschichte dieses Menschen beantworten. Die Geschichte des Menschen entwickelt sich aber aus seinem Anfang, aus seiner Natalität. Deshalb ist die Initiative das bleibende Moment in der Bestimmung und Gründung der Geschichten.

Die Frage nach dem Wer lässt sich nur über die Geschichte des Befragten beantworten

Das Unerwartete, der Neuanfang, stellt den Menschen immer wieder vor die grundsätzlichen Entscheidungsfragen. Das Unerwartete ordnet die Welt neu oder verlangt eine völlige Neuordnung. Dabei stellt sich die grundsätzliche Frage nach dem Tun: ‚Was tun?‘

‚Was tun?‘ steht am Anfang. Es ist die Frage der Initiative, die Hannah Arendt jetzt in erhöhtem Maße differenziert hat. Hier wird es notwendig, über Hannah Arendt hinaus zu gehen, damit die Frage nach dem Tun, nach dem Handeln, in ihren unterschiedlichen Intentionen deutlich wird. Denn die Frage nach dem Tun ist eine Frage, welche die gesamte Modalität des Handelns abdeckt.

‚Was tun?‘: eine Frage der Initiative

7.2. Wer handelt? oder Der Held der Geschichte

Wir sind über die Handlungstheorie von Karl Jaspers zu Hannah Arendt gekommen, die von ihm den wesentlichen Gedanken übernimmt, Handlung danach zu unterscheiden, was Produkt oder Ergebnis der Handlung ist. Bei ihr führt diese Differenzierung der Handlung, wie wir bereits gesehen haben, zu anderen Schlüssen. Handlung ist für sie zu differenzieren in Arbeit als Regeneration des Natürlichen, in Herstellen als Verdinglichung der Welt bzw. als Herstellung einer Kunstwelt und letztlich explizit in das Handeln im Sinne

der Gründung und des Neuanfangs. Handeln ist bei Hannah Arendt also durch die Initiative gekennzeichnet. Wesentlich für sie ist die Frage nach der Autorisierung der Handlung, denn im Unterschied zu Arbeit und Herstellen wird Handlung durch einen Urheber oder Darsteller repräsentiert. Letzterer Punkt unterscheidet die Handlung im eigentlichen Sinne von der Handlung im Sinne der Arbeit oder des Herstellens, die einen *Jemand* in dieser Bedeutung nicht aufweist.

Wer jemand ist, lässt sich nur über seine Geschichte erschließen

Damit ist das Konzept der narrativen Identität, das wir bei Ricoeur finden werden, schon weitgehend vorbereitet. Es äußert sich vor allem in dem Satz, welchen ich Ihnen bereits zitiert hatte und der genauer auf den Begriff der Biographie eingeht: Wir können nur erfahren, wer jemand ist oder war, wenn wir die Geschichte hören, deren Held er selbst ist, also seine Biographie. Hier geht es darum, die Person, das Wesen der Person und das, was ihre Würde ausmacht, zu erfassen. Diese Person ist erschließbar über die Geschichte, die der Mensch als handelndes Wesen hinterlässt, so dass die Erzählung von diesem Menschen den Zugang zu ihm möglich macht.

Das ist der Kern der Überlegungen Hannah Arendts zur Handlung: *Wenn ich etwas über einen Menschen erfahren will, muss ich mir seine Geschichte erschließen.*

Einen weiteren Gedanken von Karl Jaspers übernimmt Hannah Arendt mit der Differenzierung der Handlung in der Absetzung des Handlungserfolges von den Zielen. Die Handlung ist zwar intendiert durch Ziele, Motive und Absichten, aber sie ist nicht deren Produkt. Man kann sich gewisse Ziele setzen. Was aber dann letztlich an Ergebnissen bzw. an Geschichte hinterlassen wird, ist nicht das Produkt dieser Ziele:

„Das ursprünglichste Produkt des Handelns ist nicht die Realisierung vorgefaßter Ziele und Zwecke, sondern die von ihm ursprünglich gar nicht intendierten Geschichten, die sich ergeben, wenn bestimmte Ziele verfolgt werden, und die sich für den Handelnden selbst erst einmal wie nebensächliche Nebenprodukte seines Tuns darstellen mögen“ (Arendt 1999, 226).

Das ist eine Zuspitzung der schon von Jaspers ausgesprochenen Differenzierung auf die Geschichte: Wenn wir handeln, intendieren wir Ziele, nicht Geschichten. Wir intendieren also nicht, eine Geschichte zu hinterlassen. Wenn wir handeln, gehen wir also ganz konkrete Ziele an. Was dann aber eigentlich stellvertretend für die Handlung ist, sind die Geschichten, die sich aus diesen intendierten Zielen ergeben. Der wichtige Gedanke ist hier, dass Geschichten nicht erzeugt werden. Geschichten werden nicht gemacht wie erzählte Geschichten. Erzählte Geschichten haben einen Verfasser, der eine Geschichte ersinnt und diese Geschichte darstellt. Das unterscheidet erzählte Geschichten eindeutig von Lebensgeschichten. Dennoch gehören beide Geschichten, sowohl die erzählte als auch die erlebte Geschichte, in der Weise zusammen, dass sie wesentlich eine Darstellung des *Wer*, des *Jemand*, sind.

Die Lebensgeschichte des Handelnden ist nicht das Produkt der Ziele des Handelnden

Lebensgeschichten sind keine erzählten Geschichten

„Kein Mensch kann sein Leben »gestalten« oder seine Lebensgeschichte hervorbringen, obwohl ein jeder sie selbst begann, als er sprechend und handelnd sich in die Menschenwelt einschaltete“ (Arendt 1999, 227).

Das ist eine ganz klare Absage an die existentialistische Grundthese, dass der Mensch das sei, was er aus sich mache. Kein Mensch kann seine Geschichte hervorbringen. Wohl kann er seine Ziele verfolgen. Aber im Verfolgen seiner Ziele bringt er nicht seine Geschichte hervor, er macht

Lebensgeschichten können nicht ‚gemacht‘ werden

sich nicht selbst zum Verfasser seiner Geschichte. Die Einflussnahme auf die eigene Geschichte erfolgt indirekt über die Ziele.

„Obwohl also erzählbare Geschichten die eigentlichen »Produkte« des Handelns und Sprechens sind, und wie wohl der Geschichtscharakter dieser »Produkte« dem geschuldet ist, daß handelnd und sprechend die Menschen sich als Personen enthüllen und so den »Helden« konstituieren, von dem die Geschichte handeln wird, mangelt der Geschichte selbst gleichsam ihr Verfasser“ (ebd.).

*Lebens-
geschichten
haben keinen
Verfasser*

Das ist der Unterschied zur erzählten Geschichte: Der eigenen Lebensgeschichte mangelt ihr Verfasser.

„Jemand hat sie begonnen, hat sie handelnd dargestellt und erlitten, aber niemand hat sie eronnen“ (ebd.).

*Der Mensch
ist nicht der
Verfasser;
sondern der
Held seiner
eigenen
Lebensge-
schichte*

Das Leben bzw. die Lebensgeschichte ist also kein Selbst-erzeugnis, kein Produkt des Machens und Herstellens von Geschichten. Der Mensch macht sich nicht seine Geschichte, sondern er ist Teil einer Geschichte und hat als Teil einer Geschichte eine Rolle, eine Position. Er ist Held einer Geschichte, wenn diese Geschichte seine eigene Lebensgeschichte ist.

„Die erfundene Geschichte weist auf einen Verfasser, so wie jedes Kunstwerk und überhaupt jeder gefertigte Gegenstand darauf hinweist, daß »hinter« ihm sich ein Jemand befindet, der ihn hergestellt hat“ (Arendt 1999, 231).

Hier ist der Begriff des Herstellens ganz bewusst verwendet: Der Verfasser stellt die Geschichte her.

„In diesem Sinne aber gehört der Verfasser keineswegs in die Geschichte, die er selbst erfand; die Geschichte selbst gibt keinerlei Auskunft über ihn, was immer sonst

sie uns zu erzählen hat; nur ihre schiere Existenz als ein Erfundenes weist hin auf den Autor, der sie erfand“ (ebd.).

In der erzählten Geschichte ist also der Autor nicht Teil der Geschichte; auch nicht, wenn jemand z.B. in einen Roman seine eigene, versteckte Biographie vergräbt oder wenn man eine Autobiographie schreibt. Der Autor ist immer Verfasser der Geschichte. Als Verfasser aber ist er nicht Teil der Geschichte.

Die Frage nach dem Verfasser begründet den wesentlichen Unterschied zwischen Lebensgeschichte und erzählter Geschichte. Das mag banal erscheinen, aber in Hannah Arendts Differenzierung und Konzept der Handlung ist er wichtig. Denn er zeigt, dass wir beim Handeln, für das dann die Geschichte steht, nicht in der Form mächtig sind, wie das bei der Arbeit und beim Herstellen der Fall ist. Wir können unsere eigene Geschichte nicht verfassen.

Die eigene Lebensgeschichte und die Beantwortung der Frage nach dem Wer der Handlung kann nicht hergestellt werden, sondern sie geht uns an

„Die wirkliche Geschichte, in die uns das Leben verstrickt und der wir nicht entkommen, solange wir am Leben sind, weist weder auf einen sichtbaren noch einen unsichtbaren Verfasser hin, weil sie überhaupt nicht verfaßt ist. Der einzige Jemand, den sie enthüllt, ist und bleibt der Held der Geschichte, dessen Wer sich nur im Medium des Erzählbaren und daher ex post facto in einer Greifbarkeit und Bedeutungsfülle darstellt, die der ungreifbar flüchtigen und doch unverwechselbar einzigartigen Manifestation entspricht, in der die Person durch Handeln und Sprechen einer Mitwelt gegenwärtig ist“ (ebd.).

Der folgende entscheidende Satz, der schon zitiert wurde – dass wir nur erfahren können, wer jemand ist oder war, wenn wir seine Biographie hören –, wird durch den Gedan-

ken vorbereitet, dass der Jemand, den die Geschichte enthüllt, der Held der Geschichte ist, der sich aber erst im Nachhinein, indem wir von ihm durch eine Geschichte hören, enthüllen kann. Die rationale Erfassung des Menschen geschieht in der Aufarbeitung der Erzählung eines Lebens. Das führt uns zu Paul Ricoeur und seinem wichtigen Konzept der narrativen Identität.

8. Paul Ricoeur

8.1. Narrative Identität

- Ersetzung des Selben durch das Selbst
- Selbst als Leser und Schreiber des Lebens
- Refiguration durch Wahrheit und Fiktion
- Selbsterforschung als Katharsis

Im dritten Band von *Zeit und Erzählung*³⁰ kommt Paul Ricoeur auf Hannah Arendt zu sprechen und führt seinen Begriff der narrativen Identität ein, der seitdem zur philosophischen Auseinandersetzung gehört.

„Die Identität eines Individuums oder einer Gemeinschaft angeben, heißt auf die Frage antworten: *wer* hat diese Handlung ausgeführt, *wer* ist der Handelnde, der Urheber?“ (Ricoeur 1991, 395).

Interessant an dieser Stelle ist die Ausweitung dieses Konzeptes der Identität auf Gemeinschaft. Die narrative Identität ist bei Ricoeur nichts mehr, was man allein an einer Person festmachen könnte. Denn die Person selber ist ja Teil einer Geschichte, Teil einer Gemeinschaft, so dass hier zwar die Person, aber eben auch die Gemeinschaft und die Geschichte, in der diese Person handelt, dargestellt sind.

Narrative Identität: Ausweitung des narrativen Handlungskonzeptes auf die Gemeinschaft und die Geschichte

Das ist ein Konzept zur Entindividualisierung des Identitätsbegriffes. Wird Identität narrativ verstanden, so werden die Grenzen, die das Selbst einnimmt und die es für seine Selbsterfahrung setzt, sehr durchlässig. Diese Konzeption ist hermeneutisch, sie zeigt die Öffnung des Horizontes und die Verschmelzung mit anderen Horizonten, wie sie normalerweise zwischen Leser und Text von statten geht, in der realen Lebensgeschichte.

Die Frage nach dem Handelnden, nach dem Urheber, wird von Hannah Arendts Ansatz abgeleitet. Ricoeur fasst ihre Gedanken im Konzept der narrativen Identität zusammen:

„Die Identität des wer ist also selber bloß eine narrative Identität“ (ebd.).

Refiguration: Bewusstwerdung der Vorurteilhaftigkeit des Verstehens führt zur Verbesserung der Ausgangssituation = ‚gesunder‘ hermeneutischer Zirkel

In der narrativen Identität, so führt Ricoeur weiter aus, wird das abstrakte Konzept der Identität, des Selben, des Gleichen, durch seine Geschichte ergänzt. In dem abstrakten Konzept der Identität dagegen wird das Selbe und Gleiche durch das Selbst ersetzt. Hier, in dem Konzept der narrativen Identität, wird nun aber das Selbst mit seiner erzählten Geschichten verbunden. Dadurch wird erklärlich, warum Geschichten und Erzählungen einen wesentlichen Einfluss auf unser Leben nehmen. Die eigene Lebensgeschichte wird durch die Erzählung „refiguriert“ (Ricoeur 1991, 396), wie Ricoeur sagt. Durch die Refiguration ist das Selbst, die Identität, „Leser und Schreiber zugleich seines eigenen Lebens“ (ebd.).

„Wie die literarische Analyse der Autobiographie bestätigt, wird die Geschichte eines Lebens unaufhörlich refiguriert durch all die wahren oder fiktiven Geschichten, die ein Subjekt über sich selbst erzählt. Diese Refiguration macht das Leben zu einem Gewebe erzählter Geschichten“ (ebd.).

In dieser Bemerkung kann man die Weiterführung von Hannah Arendts Handlungskonzept feststellen. Für Hannah Arendt kann das Selbst nicht Verfasser seiner Geschichten sein. Ricoeur versucht jedoch, das Verfassersein doch zum Teil der Geschichte zu machen. Der Begriff des Verfassens wird dabei von der Analogie zur Herstellung abgetrennt. Für Ricoeur ist der Einzelne durchaus Verfasser seiner eigenen Geschichte, allerdings nicht in dem Sinne, dass er sich diese Geschichte wie eine erzählte Geschichte oder einen Roman ausdenkt, wohl aber, dass er Autor dieser Geschichte ist.

*Horizont-
verschmelzung
von wahren
und fiktiven
Geschichten
in der
Refiguration
der eigenen
Lebens-
geschichte*

Autor

Wer = Autor (frz. *auteur*: Urheber, Täter)

Autor	(in) einer	Handlung
– Urheber		– Geschichte
– Täter		– Handeln
– Partner		– Verhandlung

Der Begriff des Autors ist ja im Französischen mehrdeutig: Er ist Urheber – z. B. als Verfasser einer erzählten Geschichte –, aber er ist auch Täter. Diese zweite Bedeutung kommt im deutschen Wort *Autor* nicht zum Tragen. Im Französischen ist der Autor Urheber und Täter. Der Autor ist als Täter auch Verfasser seiner Geschichte, indem er andere Geschichten übernimmt und in sein Leben einbaut oder sein Leben sogar danach ausrichtet, es *refiguriert*. Erzählte Geschichte und Lebensgeschichte bilden eine untrennbare Einheit.

8.2. Biographie

- Einheit von Lebenszusammenhang und Erzählzusammenhang
- Leben = In Geschichten sein

Ricoeurs narrative Theorie, welche Lebensgeschichte und erzählte Geschichte zusammenbringt, ist eine wesentliche Weiterführung von Hannah Arendt und ihrem Konzept des Verfassers, das nicht im Widerspruch dazu steht. Wir leben als Handelnde schon in Geschichten. Die Geschichten werden nicht von irgendwelchen Drahtziehern gemacht und geführt, es sind Weiterführungen und damit Refigurationen von schon vorliegenden Geschichten, die wir erfahren, die wir hören, die wir lesen und die wir dann in unser eigenes Leben übernehmen. Dieses Übernehmen von Geschichten in das eigene Leben ist ein kathartischer Effekt, wie das schon Aristoteles in seiner Poetik gesagt hatte³¹: ein Effekt der Reinigung und Bildung bzw. Weiterbildung.

*Kathartische
Wirkungen der
Refiguration*

Ricoeur sagt dazu:

„Das Selbst der Selbsterkenntnis ist die Frucht eines Lebens der Selbsterforschung, wie Sokrates in der *Apologie* sagt. Ein erforsches Leben aber ist in bedeutendem Maße ein gereinigtes und geklärtes Leben – gereinigt durch die kathartischen Wirkungen, die von den histo-

rischen und fiktiven Erzählungen unserer Kultur ausgehen“ (Ricoeur 1991, 396).

In diesem Akt der Selbsterkenntnis werden wir Autor unserer eigenen Geschichte: Wir übernehmen das Vorliegende der Kulturgeschichte und bilden es in unser eigenes Leben ein, wir gestalten damit unser eigenes Leben.

*Übernahme
der Kultur(geschichten) in
die eigene
Lebens-
geschichte*

„Die Ipseität ist somit diejenige eines Selbst, das seine Bildung den Werken der Kultur verdankt, die es auf sich selbst appliziert hat“ (ebd.).

Das Selbst ist ein Teil dieser Kulturgeschichte und seines kulturellen Gedächtnisses, aus dem es schöpft und aus dem es sich refiguriert. Refiguration ist eine Gestaltung im Sinne des Handelns, nicht des Machens, Herstellens oder Verfassens, weil hier Jemand sich selbst erkennt, wie er durch die Geschichte eines Anderen den Anderen erkennt. Die narrative Identität ist für Ricoeur die durch die Erzählung erschließbare Identität. Durch Erzählung wird aber nicht nur der Andere, von dem wir Geschichten hören, erkennbar, sondern auch das Selbst, da es sein Leben gestaltet, wie der Held in einer Geschichte. Die Biographie ist also schon in ihrem Entstehen eine Einheit von Lebenszusammenhang und Erzählzusammenhang. Das Leben kann verstanden werden als *Leben-in-Geschichten*.

*Leben
als Leben-in-
Geschichten*

Rückblick – Ausblick: Ontologie und Mythologie

Welt, Mitwelt, Umwelt		In-Geschichten-sein		
Reale Geschichte		Fiktionale Geschichte, Mythologie		
Figur	Biografie	Erzählung	Darstellung	Reflexion
Person Rolle Maske	Lebenslauf Familie Gesellschaft Zeitgeschichte	Epos Roman Novelle	Drama Theater Aufstellung Performance	Heilserzählung Gnosis Mystik Alltagsmythen Politische Mythen
Leben als Mischung von realer und fiktionaler Geschichte				

Zusammenhang von erlebter bzw. realer und erzählter bzw. erzählter Geschichte

Diese Übersicht soll den Zusammenhang von erlebter Geschichte und erzählter Geschichte tabellarisch darstellen.

Zunächst wird dabei von dem normalen Verständnis ausgegangen, für das Welt, Mitwelt und Umwelt die tatsächliche beschreibbare Geschichte, die Realgeschichte ist, welches von der erzählten Geschichte, dem *In-Geschichten-Sein* unterschieden wird. Die reale Geschichte ist unterteilbar in *Figur* und *Biographie*, wobei die Figur *Person*, *Rolle* und *Maske* ist, die ihre Biographie lebt. Auf fiktionaler Seite finden Sie die unterschiedlichen Formen des Narrativen: die *Erzählung*

und *Darstellung*, aber auch die *Reflexion*, wie sie literaturwissenschaftlich differenziert werden. Erzählung, Darstellung und Reflexion nehmen als Teil der narrativen Identität des Selbst Einfluss auf seine reale Geschichte, auf das reale Leben, auf die Figur und auf die Biographie. Hierin liegt die mythologische Einflussnahme von Erzählungen jeglicher Art auf das reale Leben.

Damit wird deutlich, dass die Teilung in Leben und Geschichte abstrakt ist, weil unser Leben bei genauem Hinsehen eine Mischung aus *realer* und *fiktionaler Geschichte* ist. Die letzte Zeile, die das deutlich macht, bringt also das Konzept der narrativen Identität zum Ausdruck.

Das zeigt die eigene Wirklichkeit des Handelns, wie sie schon von Jaspers herausgestellt wurde: Es bildet sich aus dem Verfolgen von Zielen gleichsam als Nebenprodukt eine Geschichte dieses Verfolgens, die aber eben nicht Nebenprodukt ist, wie es den Anschein haben kann, sondern der Stoff ist, aus dem Leben gewirkt ist. Durch die Geschichte sind wir in die Gemeinschaft, in die Geschichte eingebunden und damit in einer Weise bestimmt, die nicht ohne weiteres überschaubar ist. Die eigene Geschichte und das *In-Geschichten-Leben* sind nicht in der Weise erkennbar und differenzierbar wie die Vorgaben, Ziele und Entwürfe, die uns motivieren. Deswegen ist gerade dieser Punkt besonders heikel, an dem von Identitäten und Identifikationen gesprochen wird. Es ist wichtig, zu sehen, welchen Einflussbereichen das Selbst unterliegt, wie es in seinem eigenen Verhalten, in dem es sich zu sich selbst und zu Anderen verhält, massiv davon bestimmt ist, in welchen Geschichten es lebt und in welcher Form diese Geschichten refiguriert werden.

Dennoch bleibt diese wichtige Erkenntnis der narrativen Identität noch unscharf. Zwar hat Ricoeur den Handlungsbegriff damit wesentlich um die Erzählung und die Refiguration

*Notwendigkeit
der Erweiterung
des
narrativen
Konzeptes auf
seine ethische
Verbindlichkeit
hin*

der Erzählung erweitert, es fehlt aber das ethische Konzept, durch das die Verbindlichkeit der Einflussnahme deutlich würde. Die Verbindlichkeit liegt darin, dass das Selbst dem Anderen ausgesetzt ist. Die Übernahme von Geschichten, wie sie Ricoeur in der Refiguration zeigt, ist nicht nur ein hermeneutisches, sondern ein ethisches Problem, bei dem der Andere schon Teil des Selbst ist. Ricoeur gelingt es nicht, die Offenheit, die Verwundbarkeit des Menschen zu zeigen, die es ermöglichte, andere Geschichten anzunehmen und auch zu übernehmen und damit letztlich ethisches Handeln überhaupt zu ermöglichen. Das Konzept der narrativen Identität zeigt zwar in besonderer Weise, worin Handeln besteht und wie es sich vom Machen und Produzieren unterscheidet, den Handlungskonzepten fehlt aber die Verbindlichkeit.

9. Emmanuel Lévinas

9.1. Antlitz des Anderen

Wir kommen damit zu Emmanuel Lévinas und zu einem zentralen Gedanken seiner frühen Philosophie, die er in seiner Schrift *Totalität und Unendlichkeit*³² von 1961 dargestellt hat. Die Übernahme des Anderen geschieht zunächst in einer Annahme und Empfänglichkeit, die Lévinas unter dem Stichwort der *Gastlichkeit des Selbst* dargestellt hat. Der Andere offenbart sich in seinem *Gesicht*, in seinem *Antlitz*. Mit dieser Offenbarung wird eine andere Form der Verbindlichkeit und des Sollens eingeleitet. Die ethische Verbindlichkeit geht vom Antlitz oder Gesicht aus, weil es ethischen Widerstand gegen alle Formen der Vereinnahmung bildet. Der ethische Widerstand zeigt die Mächtigkeit des Anderen gegenüber aller Machbarkeit und allen Machenschaften.

- Ethischer Widerstand
- Anruf
- Unterweisung

*Antlitz des
Anderen:
Bedeutung
ethischer
Verbindlichkeit*

In einer späteren Einleitung zur deutschen Ausgabe von *Totalität und Unendlichkeit*, die erschienen ist, nachdem schon sein zweites Hauptwerk *Jenseits des Seins*³³ von 1974 publiziert worden war, welches eine wesentliche Verschärfung seiner Philosophie darstellt, nimmt Levinas Stellung zu seinem Gesamtwerk. Das frühe Werk sei noch in der Sprache der Bilder und der Ontologie verfasst, die er aber da schon überwinden wollte, weil sie den Menschen nur in seiner Ver-

geschlossenheit darstelle. Der spätere Ansatz zeige dann die grundsätzliche ethische Verfasstheit des Menschen.

*Ethischer
Widerstand
gegen den
Egoismus des
Selbst*

Das Antlitz ist damit Grundbild der Verbindlichkeit in der frühen Philosophie von Lévinas: Es bricht die Macht des Selbst, indem es ethischen Widerstand gegen das Selbst leistet.

„Das Antlitz entzieht sich dem Besitz, meinem Vermögen. In seiner Epiphanie, im Ausdruck, wandelt sich das Sinnliche, das eben noch fassbar war, in vollständigen Widerstand gegen den Zugriff. Diese Verwandlung ist nur möglich durch die Eröffnung einer neuen Dimension“ (Lévinas 1987, 283).

*Das Antlitz
als sinnlicher
Ausdruck des
Übersinnlichen
markiert
die Grenze des
faktischen
Könnens*

Das Antlitz ist einerseits bloß sinnliche Erfahrung, andererseits ist es aber auch die Erfahrung des Transzendenten, des Übersinnlichen. Im Antlitz wird also nicht nur Fleisch des Anderen gesehen, sondern sein Übersinnliches. Damit wird das Vermögen, das Können, gebrochen.

„Die Tiefe, die sich in dieser Sinnlichkeit öffnet, verändert das eigentliche Wesen des Könnens“ (Lévinas, 1987, 284).

Das Können, mein Vermögen, meine Macht, ist in diesem ethischen Widerstand wesentlich eingeschränkt.

*Das im Antlitz
des Anderen
aufscheinende
Unendliche
kann nicht
getötet werden*

„Es kann von nun an nicht mehr erfassen, aber es kann töten. Der Mord zielt noch auf eine sinnliche Gegebenheit, und doch findet er sich vor einer Gegebenheit, deren Sein nicht durch eine Aneignung *aufgehoben* werden kann“ (ebd.).

Im Anblick des Angesicht des Anderen wird das Töten-Können gebrochen, weil sich in seinem Antlitz das Unendliche in der Form zeigt: „Du wirst keinen Mord begehen“ (Lévinas 1987, 285). Für Lévinas ist deutlich, dass dieser ethi-

sche Widerstand, der vom Antlitz ausgeht, faktisch eigentlich *gleich Null* ist.

„Überflüssig, auf die Banalität hinzuweisen, daß sich beim Mord der Widerstand des Hindernisses als gleichsam null erweist“ (ebd.).

Der Mord zielt auf den Anderen als Faktum

Trotzdem ist dieser Widerstand, den das Antlitz meinem Können entgegensetzt, ethisch wirksam, weil mit dem Antlitz die Transzendenz in das Sinnliche einbricht:

Der Widerstand, den das Antlitz bietet, ist kein faktischer, sondern ein ethischer Widerstand

„Das Unendliche paralyisiert das Vermögen durch seinen unendlichen Widerstand gegen den Mord“ (ebd.).

Das ‚Du wirst keinen Mord begehen!‘ ist hier die Aussage des Antlitzes in der Sprache der Ethik. In der Sprache des ethischen Widerstandes wird das Vermögen des Handelnden, der den Mord begehen will, paralyisiert.

„Der Widerstand, hart und unüberwindbar, leuchtet im Antlitz des Anderen, in der vollständigen Blöße seiner Augen ohne Verteidigung, in der Blöße der absoluten Offenheit des Transzendenten. Hier liegt nicht eine Beziehung mit einem sehr großen Widerstand vor, sondern mit etwas absolut Anderem: der Widerstand dessen, was keinen Widerstand leistet – der ethische Widerstand“ (Levinas 1987, 285-286).

Deshalb ist das Antlitz Aufruf und Unterweisung in meinem ethischen Handeln. Die Unmöglichkeit, zu töten, ist also keine bloß negative oder formale Bedeutung, sondern sie ist positiv bedingt durch diese Beziehung zum Unendlichen.

Das Antlitz des Anderen als Aufruf und Unterweisung

„In dem ethischen Widerstand präsentiert sich das Unendliche als Antlitz; der ethische Widerstand lähmt meine Vermögen und erhebt sich in seiner Nacktheit und

seiner Not hart und absolut vom Grunde der wehrlosen Augen“ (Lévinas 1987, 286).

Was Lévinas an diesem Punkt allerdings noch nicht gelungen ist, ist die Beantwortung der Frage, in welcher Weise wir hier verpflichtet werden. Was bricht eigentlich dieses Vermögen? Was leistet im Antlitz des Anderen meinem Vermögen Widerstand?

Worin genau liegt die Verpflichtung des Selbst?

Hierin liegt die Schwäche von *Totalität und Unendlichkeit*, die Lévinas selbst kritisiert hat. Die ethische Verpflichtung wird durch den Begriff des Transzendenten nicht einsehbar. Es ist nicht deutlich, wie – entgegen der Tatsache – das Vermögen zu töten durch das Antlitz gebrochen werden kann. Erst mit seinem eigentlichen Hauptwerk *Jenseits des Seins* wird deutlich, worin der ethische Widerstand liegt, der das Können durch das Sollen bricht: Weil das Selbst nicht mächtig ist, gegen das Sollen anzugehen. Die Macht des Selbst hat es nur im Bereich des Könnens. Aber das Selbst steht schon unter der Herrschaft des Anderen. Das Antlitz ist hierfür Bild oder sinnliche Realität eines tiefer liegenden Verpflichtetseins.

9.2. Handeln aus der Matrix des Sich

Jenseits des Seins ist der Titel des zweiten und eigentlichen Hauptwerks von Lévinas. Wir werden auf diese Schrift nun vor dem Hintergrund einer zusammenfassenden Gesamtdarstellung unseres Systems der Ethik zu sprechen kommen.

Im Vorhinein ist jedoch folgende Frage zu stellen: Warum ist eine Auseinandersetzung mit Lévinas über das hinaus, was wir bereits dargestellt haben – die Position Ricoeurs mit

einbezogen – überhaupt sinnvoll? Ricoeur hat sich in *Das Selbst als ein Anderer*³⁴, einem seiner letzten Bücher, mit Lévinas beschäftigt und ihn in der zehnten Abhandlung sehr kritisch behandelt, um seinen Ansatz schließlich zurückzuweisen. Ich denke aber, dass Ricoeur das eigentliche Anliegen von Lévinas nicht verstehen und nachvollziehen wollte, welches darin besteht, die Frage zu klären: Wie kann der Andere mich berühren? Diese Problematisierung würde auch für Ricoeur zu der Lösung der Frage beitragen: Warum sind die Geschichten des Anderen für uns verbindlich? Warum berühren sie uns überhaupt? Die Frage des Berührtwerdens ist bei Ricoeur aber offen geblieben. Er greift sie in *Das Selbst als ein Anderer* nur am Rande auf (vgl. Ricoeur 1996, 233), aber er lässt offen, wie Berührtwerden überhaupt möglich ist.

Das Berührtwerden vom Anderen als ethisches Phänomen

- Sich ist gebildet
- Sich ist Geisel
- Ich ist ein Anderer
- Handeln ist Stellvertretung und Sühne

Das Berührtwerden ist ein Phänomen, das mit Vorliebe in die Psychologie oder sogar Physiologie verlagert wird, so als wäre es bloß eine Folge des Nervensystems. Es ist aber ein Problem der Ethik, genauer des Systems der Ethik und der hier zu differenzierenden Anforderungen und Herausforderungen.

Lévinas geht genau darauf ein. Er versucht, das Berührtwerden durch eine primäre Disposition zu klären, die der Mensch für den Anderen hat. Der Mensch ist offen für den Anderen. Aber gerade in dieser Offenheit, die sich von Angesicht zu Angesicht zeigt, ist der Mensch verletzbar. Der Andere ist als Angesicht eine Herausforderung, ja eine Bedrohung. Als Herausforderung in dem Gebot „Du wirst

nicht töten!’ ist diese Offenheit das Grundthema in *Totalität und Unendlichkeit*, der frühen, nach eigenen Aussagen vorkritischen Philosophie von Lévinas. Als Bedrohung ist sie das Grundthema in *Jenseits des Seins* geworden. Damit hat Lévinas nicht nur den Kern seiner Lehre errichtet, er hat auch Kritik und Unverständnis geerntet, und dies nicht nur von Seiten Ricoeurs. Ich möchte auf diesen Kern kurz eingehen.

Lévinas verwendet in diesem erstmals 1974 erschienen Werk *Jenseits des Seins* das Wort *Matrix*. Matrix, Mutterschaft, ist eine Metapher, die das *Sich* ist, indem es Bedeutung erzeugt. Das *Sich* ist keine Substanz, es ist in keiner Weise vorfindlich, es ist aber auch nicht machbar, es ist nicht konstruierbar, sondern es ist eine Matrix, aus der heraus sich letztlich alle Beziehungen bilden und die vor allen Dingen für das Ich im Sinne des Selbst problematisch ist.

*Matrix
des Sich:
Das Sich
als Passivität
des Sich-
Verhaltens
geht dem Ich
voraus*

„Das *sich* in ‚*sich* halten‘ oder ‚*sich* verlieren‘ oder *sich* wiederfinden‘ [Sie kennen diese Begriffe, die wir von Kierkegaard aus behandelt haben, S.G.] ist nicht ein Ergebnis, sondern gerade die *Matrix* der Beziehungen oder der Geschehnisse, die in diesen reflexiven Verben zum Ausdruck kommen. Und die Andeutung der Mutterschaft in dieser Metapher der Matrix läßt uns den eigentlichen Sinn des *Sich* erahnen. Das *Sich* kann *sich* nicht bilden, es ist bereits gebildet aus absoluter Passivität“ (Lévinas 1998, 232).

Diese absolute Passivität bedeutet, dass das Ich in seinem *Sich* sich gleichsam ausgeliefert ist und aus diesem Ausgeliefertsein heraus handelt. Es kann aus diesem *Sich* nicht heraus. Das *Sich* ist die erste Bedingung für unser Handeln überhaupt: Es ist ein *Sich*-Verhalten als Matrix, die immer schon gebildet ist, die mich immer schon in das Geschehen einbindet: Ich habe keine Wahl, etwas zu übernehmen oder

nicht zu übernehmen, mein Können erscheint in der Matrix des Sich und ist durch sie bestimmt.

In *Totalität und Unendlichkeit* ist ja der zentrale Satz zu finden: ‚Du wirst nicht töten!‘ Aber warum wirst Du nicht töten? Tatsache ist ja, dass getötet wird. Wie – wenn überhaupt – wird diese Macht des Töten-Könnens gebrochen? Faktisch wird sie offenbar nicht gebrochen, aber sie wird ethisch gebrochen. Der ethische Bruch liegt in der Tiefe der Matrix des Sich, die mich in Bezug auf mein Können machtlos macht.

Diese absolute Passivität führt dazu, dass sich das Sich – Lévinas geht hier eng an die Sprache heran – als *Akkusativ* versteht: Ich erkenne mich, ich verhalte mich, ich verliere mich. Das Sich ist Akkusativ, was durch die Übersetzung von *accusare* auf die *Anklage* zurückzuführen ist; in diesem Fall Anklage ohne Grund. Indem ich auf mich reflektiere, klage ich mich an und sehe mich vor allem immer schon angeklagt. Das ist ein Gedanke, hinter den nicht mehr zurückgegangen werden kann, denn die Reflexivität wird hier nicht als bloße Abbildung oder als Spiegelung gesehen, aus der man gewissermaßen auch nicht herauskommt, wie im Sich-Verhalten: Bei Kirkegaard ist man immer noch der Entscheidung mächtig, sich zu gewinnen oder sich zu verlieren. Bei Lévinas aber ist das Sich nicht nur Spiegelung, sondern Anklage, und zwar Anklage ohne Grund. Die Tatsache, dass ich mich erkenne und mich verhalte, ist schon eine Anklage, ist also kein Können mehr. Das ist ein schwieriger Gedanke, denn bei dieser Anklage ohne Grund wird ja wegen nichts angeklagt. Die Anklage ist strukturell: Erkennen ist Anklage und aus der Anklage heraus handeln wir. Handlung geschieht immer schon aus der Defensive, aus der Vorladung heraus, die das Selbst für sich selbst ist. Deshalb ist das Selbst aus dem Sein ausgestoßen, es hat keinen Ort und keine Heimat im Sein.

*Das Ich
begreift sich
im ethischen
Anspruch als
ursprüngliches
Sich*

*Selbst-
erkenntnis ist
Erkenntnis des
Sich als
Grundlage des
Handelns*

„Das Subjekt ist im Akkusativ, ohne daß es Zuflucht fände im Sein, es ist ausgestoßen aus dem Sein“ (Lévinas 1998, 244-245).

Handeln ist nicht Aktivität, sondern Sich-Verhalten

Das Subjekt steht nicht im Nominativ, sondern im Akkusativ, in der Verfolgung, in der Vorladung durch den Anderen und in der Verantwortung für den Anderen. Für diesen Zustand hat Lévinas den Begriff *Geisel* gefunden. Das Sich ist Geisel des Anderen: Es ist in dieser Ausgesetztheit, in der es sich befindet, dadurch, dass es sich weiß. Das Sich weiß sich als angeklagt und hat sich dadurch bereits in die Geiselhaft des Anderen begeben.

Das Sich ist als Sich-Verhalten Geisel des Anderen

Das sind Gedanken, die Ricoeur nicht mehr mit vollziehen will, weil dem Subjekt gezeigt wird, dass es keine Macht hat. Hier wird Ricoeurs Hermeneutik überfordert: Hermeneutik ist als Horizontverschmelzung und Öffnung der Horizonte zwar Öffnung für den Anderen, aber ohne irgendwelche Verbindlichkeiten. Die Frage aber ist, welche Geschichten wirken: Was berührt mich eigentlich und was berührt mich nicht? Warum berührt mich etwas, warum berührt mich etwas nicht? Diese Fragen hat Ricoeur nicht klären können. Lévinas geht hier über das Konzept der Horizontverschmelzung hinaus. Genau genommen ergänzt er es, indem er zeigen kann, dass ich deshalb vom Anderen berührt bin und mich ihm nicht entziehen kann, weil das Sich die Matrix der Öffnung ist. Deshalb bin ich immer schon vom Anderen angesprochen und angeklagt.

Das Berührtwerden vom Anderen ist Grundlage des Handelns als Sich-Verhalten

Das Sich ist für Lévinas *Sub-jectum* (wörtl.: Darunter-Geworfenes). Subjekt ist damit ein weiteres Synonym für Angeklagtsein, für das Tragen und die Übernahme der Last des Anderen. Subjekt meint: Das Sich hat sich diesem Anderen unterworfen, es hat das Joch des Anderen auf sich genommen, weil es, bevor es den Anderen empfängt, ihn immer

schon empfangen hat. Das ist der Unterschied zwischen der frühen und der späten Philosophie von Lévinas: In der frühen Philosophie spricht Lévinas noch von der *Gastlichkeit* und von dem *Empfangen* des Anderen. Hier ist noch Verfügung, ein Können, erkennbar, denn ich kann mich dem Anderen auch verschließen. Gemäß der späten Philosophie von Lévinas ist das nicht mehr möglich, weil wir den Anderen schon empfangen haben: Die Möglichkeit, uns vor dem Anderen zu verschließen, stellt keinen ethischen Widerspruch dar, sondern eine machtlose Defensive mit schlechtem Gewissen. Das ist eine völlige Verlagerung des ethischen Schwergewichtes auf den Anderen und sein Erscheinen in der Welt.

Das Sich kann sich als Sich-Verhalten dem Anderen nicht verschließen

„Diese Weise, zu antworten und Verantwortung zu tragen ohne vorheriges Engagement – Verantwortung für die Anderen – ist nichts anderes als die menschliche Brüderlichkeit, die der Freiheit vorausgeht. Das Gesicht des Anderen in der Nähe – die mehr ist als Vergegenwärtigung, als Vorstellung – ist nicht zu vergegenwärtigende Spur, Modus des Unendlichen“ (Lévinas 1998, 257).

Handeln ist Sich-Verhalten

An dieser Stelle nimmt er seine alte Terminologie, die er eigentlich kritisch sieht, wieder auf, um zu zeigen, dass die Verantwortung für den Anderen, das Erscheinen des Anderen, die Initiative ist. Primär ist, wie ich mit dem Anderen zusammen handle, wie ich mit dem Anderen gemeinsam lebe, nämlich auf der Basis der *Brüderlichkeit*. Die Brüderlichkeit geht der Freiheit voraus. Die Brüderlichkeit ist das Muss des Handelns, aus dem ich nicht heraus kann. Erst aus diesem Muss kann ich dann freies Handeln entwickeln, indem ich mich diesem Muss einfach stelle, indem ich es nicht verleugne, sondern einfach Ja dazu sage. Das ist das Annehmen eines Verhaltens, eines Zustandes, aus dem ich nicht herauskomme.

Nicht das Ich, sondern der Andere ist Grund der Initiative des Sich

Die Brüderlichkeit geht der Freiheit voraus

*Nur aus der
Akzeptanz des
ursprüngli-
chen Sich
kann Freiheit
entstehen*

Die Freiheit kann ich bei Lévinas nur auf der Basis der Brüderlichkeit entwickeln. Ohne Brüderlichkeit kann es keine Freiheit geben. Die Freiheit ist also nicht aus dem Selbst heraus zu entwickeln, aus dem, was ich machen kann, aus dem, was ich aus mir oder was ich mit dem Anderen machen kann. Die Freiheit geht aus der Brüderlichkeit hervor. Wenn die Brüderlichkeit als Basis nicht nur erkannt, sondern auch akzeptiert wird, wenn ich mich also der Tatsache, dass ich dem Anderen verhaftet bin, auch als Tatsache stelle, dann kann ich frei werden.

Noch ein letztes Zitat aus diesem bemerkenswerten Buch von Lévinas, das ich für die ethische Schrift der Zukunft halte – denn eine zukünftige Ethik kann an diesem Buch nicht vorbei, sie kann sich nicht hinter dieses zurückbewegen:

„Alle Gefühlsübertragungen ... könnten letztlich nicht im Ich festgemacht werden, wenn das Ich nicht mit seinem ganzen Sein oder vielmehr mit seiner ganzen Abgelöstheit vom Sein *unterworfen* wäre, und zwar nicht der Kategorie unterworfen wie die Materie, sondern dem grenzenlosen Akkusativ der Verfolgung – Sich, Geisel, schon zum Stellvertreter gemacht für die Anderen. ‚Ich ist ein Anderes‘ – doch ohne die Rimbaudsche Entfremdung, außerhalb jeden Ortes, in sich – diesseits der Autonomie der Selbstaffektion und der auf sich selbst beruhenden Identität“ (Lévinas 1998, 261-262).

*Ich ist ein
Anderes*

‚Ich ist ein Anderes‘: Das ist eine Formulierung, für die Rimbaud berühmt geworden ist. Sie ist sein dichterisches Bekenntnis. In diesem Zustand hat er das Leiden des Anderen erfasst und dichterisch umgesetzt. Rimbauds Ergänzung zu diesem Satz lautet: ‚Die Leiden sind ungeheuerlich‘. Aus dieser Erfahrung heraus dichtete er. Dieses ‚Ich ist ein Anderes‘ übernimmt Lévinas, allerdings ohne die Eigentüm-

lichkeit der Entfremdung, die bei Rimbaud zu finden ist. Dieses Anderssein ist zutiefst mit dem Ich verwurzelt, es ist die Art Weise, wie ich mich erkenne: Ich erkenne mich als ein Anderer. Diese Erkenntnis ist die Spiegelung eines anderen ethischen Ausspruchs: ‚Der Andere, das bist Du‘. Hier haben wir zwei Sätze, die sich ergänzen und spiegeln: ‚Der Andere, das bist Du‘ oder ‚Ich bin ein Anderer‘. In dieser Form ist dann auch das Handeln im Sinne des ‚Ich bin ein Anderer‘ am Anderen ausgerichtet:

„Das Ich ist nicht ein Seiendes, das ‚fähig‘ wäre, für die Anderen zu sühnen: es ist die ursprüngliche – unfreiwillige – weil der Initiative des Wollens zuvorkommende ... Sühne, so als seien die Einheit und Einzigkeit des Ich bereits das Auf-sich-Nehmen der Last des Anderen“ (Lévinas 1998, 262).

Die Sühne ist also keine Entscheidung, zu der ich mich bereit erkläre, die ich getroffen habe und der ich mich unterwerfe, sondern die ich immer schon ausübe, insofern ich handle. Sühne ist Handeln, Handeln ist Sühne. Indem Handeln als Sühne verstanden wird, öffnet sich die Bedeutung für das, was Lévinas unter Stellvertretung, einer weitgehend missverstandenen Einsicht, verstanden hat. Der Andere hat immer schon einen Platz im Ich, weil das Ich selbst ein Anderer ist. Die Stellvertretung ist nichts anderes als die *gesollte* Übernahme dieses Anderen. Hier zeigt sich dann der ethische Widerstand, der das Können brechen kann. Vor allem zeigt sich der Grund, warum der ethische Widerstand diese Macht hat und worin sie besteht. Es ist eine Macht, die aus einer anderen Welt kommt, aus der Welt des Unendlichen, aus dieser Welt von Angesicht zu Angesicht. Eine Ethik, die das Können zu ihrem Grundprinzip gemacht hat, kann diese Macht nicht nur nicht erkennen, sie ist genau gesehen keine Ethik.

Die Anwesenheit des Anderen in der Ursprünglichkeit des Ich als Sich

Verpflichtung zur Verantwortung: Der Andere ist Bedingung der Möglichkeit meiner Selbst und meines Handelns

Handeln als Sühne in der Übernahme des Ich als Sich

Das Können des Ich wird gebrochen durch die Einsicht in die Passivität des Sich als Sich-Verhalten

III. Darstellung des Systems der Ethik

1. Würde

- Frage nach dem Menschen:
 - Was ist der Mensch (anthropologisch)
 - Wer ist der Mensch (ethisch)
- Frage nach dem Handeln:
 - Was (.....) tun:
 - (kann) = Tugend
 - (darf) = Gebot
 - (soll) = Pflicht
 - (muss) = Sein

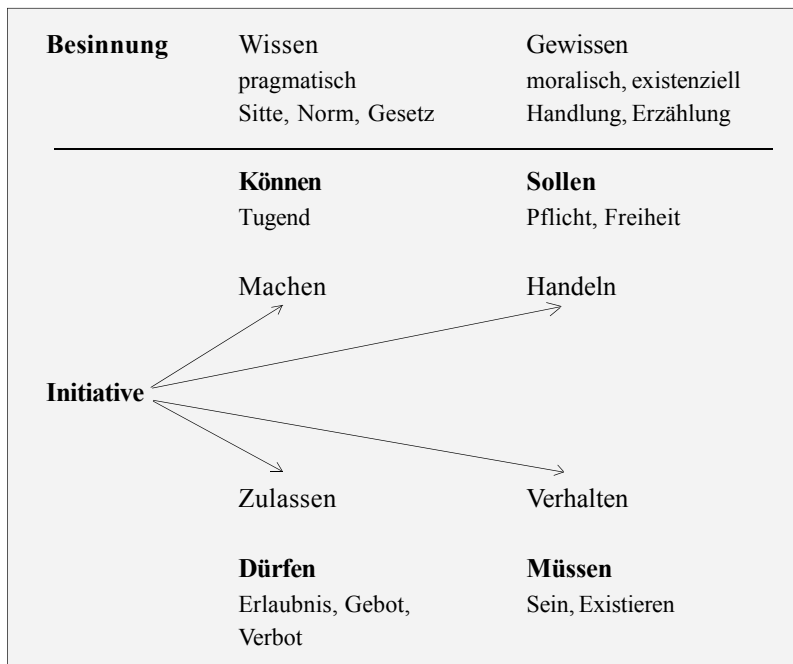
Ich möchte Ihnen abschließend noch einmal eine Gesamtdarstellung des Systems geben. Wir hatten unsere Untersuchungen mit einem Zitat zur Würde des Menschen begonnen. Was ist die Würde des Menschen? Das war das Leitmotiv der gesamten Darstellung und ist es geblieben, auch wenn es nicht immer explizit gemacht wurde.

*Würde als
Leitmotiv
des Systems*

Wir kommen nun darauf zurück, indem wir zusammenfassen, in welcher Weise die Würde angefragt ist. Wir haben die unterschiedlichen Anfragen in anthropologische und ethische Anfragen differenziert. Die anthropologische Anfrage geht nicht auf die Würde hin, sondern nur auf die Bestimmung

des Menschen in seiner weltlichen Verfassung. Es zeigt sich nun aber schon bei Schelling, dass das weltliche Verfassung lediglich das Sich-Verlieren des Menschen heraushebt. Hier kann sich der Mensch nicht authentisch wiederfinden. Die ethische Fragestellung zielt also nicht auf das Weltlich-Sachliche, nicht auf das *Was*, sondern es wird nach dem *Wer* gefragt. Die Frage nach dem Wer ist eine Frage an den Handelnden, an den Täter und Autor, auch an den Verfasser, je nach dem, wie weit man das Verständnis von Verfasser und Täter einer Handlung und einer Geschichte fasst. Sehr wichtig dabei ist, dass die Handlung selbst nach ihren unterschiedlichen Intentionen und Imperativen ausgerichtet ist. Unsere Untersuchung hat diese Unterschiede, die durch die Frage ‚Was tun?‘ eröffnet werden, immer wieder herausgestellt. Hier kommt es gemäß der Frage nach dem Können oder nach dem Dürfen, nach dem Sollen oder nach dem Müssen zu der Unterscheidung von ethischen Intentionen im engeren Sinn: den moralischen einerseits und den bloßen Regeln, die von sich her keine ethische Begründung haben, andererseits. Ich habe diese Anfragen einmal in ein Diagramm gebracht, welches das System der Ethik umfasst.

2. System der Ethik



Die Differenzierungen in dieser Darstellung eröffnen sich zwischen der *Besinnung* (oberhalb der horizontalen Linie) und dem Wollen (unterhalb der Linie). Ich habe für den Ausgangspunkt des Handelns den Begriff *Initiative* von Hannah Arendt eingesetzt, weil die Initiative immer das Handeln bestimmt, auch dort, wo es nur Machen oder Zulassen, wo es

*Initiative als
Ausgangs-
punkt des
Handelns*

also nicht Handeln in vollem Sinne ist. Aber Hannah Arendt hat deutlich gemacht, wie das Handeln alles umfasst.

*Besinnung:
formale
Systemati-
sierung des
Systems der
Éthik*

Von der Besinnung ausgehend unterscheidet das Diagramm zwischen *Wissen* und *Gewissen*, dann insbesondere zwischen *Sitte*, *Norm* und *Gesetz* sowie *Handlung* und *Erzählung*. Diese Differenzierung haben wir eigentlich Kant zu verdanken. Denn Kant hat den Unterschied zwischen pragmatischen und moralischen Sätzen herausgestellt. Die Differenzierung eines eigentlich moralischen Gewissens gegenüber den bloß pragmatischen Handlungsvorstellungen ist Kants Vermächtnis. Kant hat Handlungen aus Pflicht unterschieden von pflichtgemäßen Handlungen. Letztere stehen zwar für Kant auch unter dem Primat der praktischen Vernunft, stellen aber dennoch keine Handlungen dar, welche im Sinne des Sollens zu erfüllen sind. Das Sollen, wenn man es präzise fasst, ist etwas, das nur aus Pflicht geschehen kann. Sollen ist ein Handeln aus Pflicht. Diese Differenzierung zwischen Handeln aus Pflicht und pflichtgemäßen Handlungen hat die Möglichkeit eröffnet, Ethik zu systematisieren und die ethischen Handlungen im engeren Sinne von bloßen pflichtgemäßen Handlungen bzw. bloß pragmatischen Handlungen unterscheiden zu können.

*Differenzie-
rung des
Handelns
nach
Intentionen
und
Imperativen*

Fassen wir die Intentionen und Imperative zusammen: Das *Können* steht insgesamt für alles Machen und Herstellen von seiner ethischen Intention her für das Pragmatische, im positiven Sinn für die Tugenden. Das *Dürfen* erfasst alle Einschränkungen, aber auch Zulassungen, die das Können betrifft. Es ist der Bereich, der uns Handlungsbeschränkungen auferlegt oder Handlungsöffnungen erlaubt. Können und Dürfen sind von sich aus keine ethischen Kategorien, sie werden es erst im Zusammenhang und im System der Ethik. Das *Müssen* ist eine Kategorie, die man in ethischen Lehrbüchern oder Diskussion kaum findet, weil es normalerweise

mit Zwang und Unfreiheit gleichgesetzt wird und nicht dem menschlichen Handeln bzw. seiner Autonomie zu entsprechen scheint. Deshalb gilt das Müssen meist nicht als ethische Kategorie. Wir haben aber gesehen, dass dies anders ist. Das Müssen ist eine ganz entscheidende ethische Kategorie, denn sie bildet die Grundlage für die Möglichkeit des freien Handelns. Das Müssen ist dadurch gesetzt, dass wir *sind* und dieses Sein ist etwas, dem ich mich nicht entziehen kann. Das ist also die Unbedingtheit, aus der heraus alles Handeln geschieht: aus dem Verhalten, das ich zu mir selbst einnehmen muss. Darin ist das Sich-zu-sich-Verhalten, das Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, wie Kierkegaard gesagt hat, oder das Verhältnis, indem sich das Ich im *Sich* dem Anderen aussetzt, wie Lévinas sagt, inbegriffen. Dieses Selbstverhältnis ist die Grundlage für das eigentliche und freie Handeln, in dem wir das *Sollen* wiederfinden. Auch hier steht das freie Handeln unter einem Imperativ. Das Sollen ist dabei im Sinne der Pflicht und des Pflichtbegriffes von Kant zu verstehen.

*Das Müssen
als Grundlage
der Möglich-
keit freien
Handelns*

*Das Sollen als
Verpflichtung
gegenüber
dem
Unbedingten*

Dabei ist problematisch, dass für uns das Verständnis von *Pflicht* weggebrochen ist. Wir verstehen heute Kants Begriff der Pflicht im Sinne des Pflichtgemäßen, also gerade nicht von seiner ethischen Bedeutung her. Für Kant ist das Handeln aus Pflicht aber die eigentliche Möglichkeit zur Freiheit: Hier wird erst das freie Handeln möglich, weil erst hier die Eigenverantwortung übertragen wird. Der Begriff Pflicht leitet sich von *Pflegen ab*, er hat also nichts mit einem Kadavergehorsam zu tun. Pflegen ist ein Vorgang des Behütens, der *Hut*, wie das ja auch Heidegger formuliert hatte, ein Begriff, der das Bewahren betrifft. Das Sollen ist also eine Kategorie, welche die Selbstverantwortung dem Einzelnen überträgt, angefangen bei der Verantwortung für das Sein, für die Gestaltung bis hin zu den einzelnen Problemen des alltäglichen Lebens.

2.1. Müssen: existenziell

- **Sich-verhalten (Schelling, Kierkegaard)**
 - Annahme (Freiheit)
 - Ablehnung (Angst, Verzweiflung)
- **Grundverhältnis (Heidegger, Sartre)**
 - Sein-müssen ohne Begründung
 - Sein zum Tode (eigens ergriffenes Sein)
 - Sein zum Leben (Seinsmangel)
- **Matrix des Sich (Lévinas)**
 - Sich ist schon gebildet
 - Sich ist sub-jectum
 - Subjekt ist Akkusativ

Zum Schluss möchte ich noch einmal auf die einzelnen Intentionen und Imperative zu sprechen kommen.

Beginnen möchte ich hierbei jetzt mit dem Müssen, weil dies die grundsätzliche Basis für alles Handeln ist. Alles Handeln geht aus einem Sich-Verhalten hervor, dem ich nicht entkommen kann und das wir sein müssen. Hierin besteht die Erkenntnis von Schelling und Kierkegaard. Wir befinden uns immer schon in einer Situation, aus der wir nicht fliehen können, auch wenn wir es versuchen. Die Fluchtversuche gehören zu dem Sich-Verhalten dazu und bestimmen ebenso wie ihr Gegenteil, die Annahme des Sich-Verhaltens, das Grundverhältnis des Handelns.

Müssen: Sich-Verhalten als existenzielle Basis der Handlung

Müssen

Das Grundverhältnis findet sich auch bei Heidegger und Sartre wieder. Bei Heidegger müssen wir *sein* ohne Begründung: Wir müssen dieses Sein leben, uns entwerfen und ausfalten, ohne dass wir dafür Anhaltspunkte haben. Wir entwerfen uns ins Nichts hinein als ein Sein zum Tode, weil der Tod die Grenze des Entwurfes darstellt. Vor dieser Grenze wird das Handeln zum Selbstergreifen des eigens ergriffenen Selbst. Für Sartre ist das Selbstergreifen kein Sein zum Tode, weil der Tod weit weg ist und wir eigentlich in jedem Moment in dieser Verpflichtung stehen, Sein zu gestalten. Das Sein ist also ein Sein zum Leben.

Die Matrix des Sich von Lévinas zeigt, dass das Sich immer schon gebildet ist, dass das Ich also gar kein Vermögen hat, sich zu bilden: Da das Ich in dieser Form dem Anderen ausgesetzt ist, befindet sich das Ich immer schon in der Defensive. Mit der Matrix wird deutlich, warum und wie die Macht des Könnens immer schon gebrochen ist.

2.2. Sollen: moralisch

- **Pflicht (Kant)**
 - Handeln aus Freiheit
 - Glückswürdig handeln
- **Ruf (Heidegger)**
 - Hirt, Hüter (Behüter) des Seins
 - Wohnen (In-sein, ηθος) = Schonen (Um-sein, Pflege)
- **Entwurf (Sartre)**
 - Sich-machen
- **Initiative (Arendt)**
 - Handeln
- **Stellvertretung (Lévinas)**
 - Sühne

Sollen: die eigentlich moralische Kategorie eines Handelns aus Freiheit

Das Sollen ist die eigentlich moralische Kategorie. Der Pflichtbegriff Kants ist maßgeblich der Begriff eines Handelns aus Freiheit, aber nicht vor dem direkten Ermöglichen von Glück, nicht vor dem Können von Glück, sondern vor dem Hintergrund, sich des Glückes als würdig zu erweisen. Die Glückswürdigkeit ist ebenfalls kein Vermögen des Könnens. Auch im Sollen ist die Macht des Könnens immer schon gebrochen.

Sollen

Das Sollen findet sich auch bei Heidegger. Ich hatte Ihnen im Einzelnen gezeigt, wie der ethische Ansatz von Heidegger im Hüten des Seins zu finden ist. Ein anderer Begriff ist der des Wohnens: Wohnen ist $\eta\theta\omicron\varsigma$, das Einwohnen, insofern es, wie er in einem anderen Aufsatz sagt, das Schonen zum Ausdruck bringt.³⁵ Schonen ist auch nur ein anderes Wort für Pflegen. Auch die Schonung im Wald ist nichts anderes als die Kinderstube der Bäume.

Das Sollen findet sich bei Sartre in dem Entwurf, das Sein ständig zu gestalten. Von Jaspers ausgehend entwickelt sich der existentielle Handlungsbegriff zu seiner grundlegenden Differenzierung bei Hannah Arendt. Hierdurch wird die fundamentale Bedeutung der Geschichten und der Geschichte des Menschen offen gelegt und damit die Brücke zur Hermeneutik und ihrer Ethik gebaut. Der Handlungsbegriff von Lévinas gibt noch einmal eine Vertiefung des ethischen Ansatzes: Handeln ist Sühnen, weil sich das Sich, in dem ich mich befinde, immer schon in der Defensive, in der Anklage, in der Vorladung befindet.

2.3. Dürfen: legitim

*Dürfen:
indirekte
ethische
Relevanz im
Hinblick auf
das Gemein-
wohl*

Das Dürfen findet sich im Begriff des pflichtgemäßen Handelns bei Kant, vor allem aber im Utilitarismus. Hier werden die Grenzen des Handelns angesprochen, die Sanktionen, die vom Interesse des Gemeinwohls ausgehen. Aus sich heraus hat das Dürfen aber, wie gezeigt, keine ethische Relevanz. Eine ethische Verpflichtung ist hier nur indirekt zu erkennen, insofern das Dürfen vom Sollen verpflichtet wird.

Dies zeigt sich besonders deutlich bei Lévinas und seiner Behandlung des fünften Gebots, des Tötungsverbots. In *Totalität und Unendlichkeit* ist es noch im Sinne des Könnens und Dürfens formuliert. Wie das Können dann zu brechen ist, hat Lévinas erst mit der Matrix des Sich gezeigt. Danach können wir aus dem Verantwortetsein – dass wir Antwort sind auf den Anderen und gegenüber dem Anderen – nicht töten. Wenn wir dennoch töten, dann widersprechen wir uns selbst. Eigentlich töten wir uns selbst, wenn wir den Anderen töten.

- **Pflichtgemäß (Kant)**
 - Hypothetischer Imperativ
- **Gerecht (Mill)**
 - Was als Recht erzwungen werden kann
- **Nützlich (Mill)**
 - Was dem Nutzen des Gesamtwohles dient
- **Geboten (Lévinas)**
 - „Du wirst nicht töten“

2.4. Können: tugendhaft

*Können:
Vermögen zu
handeln,
ethische
Bestimmung
durch das
Sollen und
Müssen*

Der Bereich des Könnens ist der Bereich der Fertigkeiten, der Tugenden. Die Frage, ob diese Fertigkeiten angeboren oder erworben sind, ist müßig und letztlich auch überflüssig, weil sie – wie das Können überhaupt – keine ethische Bedeutung hat. Dennoch gehört das Können zum Handeln dazu: Es ist geradezu das Vermögen zu handeln. Doch dieses Vermögen hat aus sich heraus keine Ziele und Werte, es entwickelt auch keine, wie die Diskussion um angeborene oder erzogene Fertigkeiten suggeriert. Die Fertigkeiten und Tugenden werden erst durch die Bedeutung des Sollens und des Müssens ethisch bestimmt.

Das betrifft auch die Frage nach Glückseligkeit. Die ethische Frage ist die Frage nach dem gelingenden Leben. Wie kann Leben gelingen? Zwar ist diese Frage in erster Linie an die Möglichkeiten, an die Fertigkeiten, an das Vermögen gerichtet. Was kann ich? Aber aus diesen Möglichkeiten heraus ergibt sich kein Gelingen, wie wir gesehen haben. Das Gelingen des Lebens ist nicht machbar. Leben kann man nicht konstruieren, auch nicht verfassen. Das ist auch der Gedanke, den wir bei Hannah Arendt gefunden haben.

Im Bereich des Könnens finden wir den Utilitarismus wieder: die Beförderung des Glücks der Menschheit und die Beseitigung von Leiden. Das sind große und edle Ziele, die aber nicht dem Können unterstellt werden dürfen, weil sie nicht aus ihm abzuleiten sind. Vom Können aus betrachtet sind es Wunschvorstellungen. Ethik ist aber keine Sammlung von Wunschvorstellungen.

Können

- **Fertigkeiten**
 - erworbene (ethische, dianoetische: Aristoteles)
 - angeborene (synderesis, conscientia: Th.v.Aquin)
- **Glückseligkeit**
 - Können um seiner selbst willen (Aristoteles)
 - Pragmatisches Ziel (Kant)
- **Lust, Unlust (Mill)**
 - Beförderung des Glückes der Menschheit
 - Beseitigung von Leiden

Rückblick: Entwicklung des Systems

- Kant: Trennung von Pflicht und pflichtgemäß
- Schelling: Freiheit als übertragenes Gut
- Kierkegaard: Selbst als Verhältnis
- Heidegger: Grund und eigens ergriffenes Selbst
- Sartre: Seinsmangel als Handlungsmotiv
- Jaspers: Handlung = Ziel und Geschichte
- Arendt: Initiative der Handlung durch Natalität
- Ricoeur: Refiguration von Geschichten
- Lévinas: Übernahme des Anderen in der Matrix des Selbst

Die oben dargestellte Entwicklung des Systems können wir anhand der einzelnen Kapitel dieses Buches zurückverfolgen.

Der entscheidende Schritt zum System der Ethik ist Kants Trennung von Pflicht und pflichtgemäß. Durch diesen Schritt wird Freiheit Gegenstand der Ethik. Die Freiheit ist die Besonderheit des menschlichen Handelns: In ihr und durch sie kann menschliche Würde wirklich werden. Alle Theorien, gegenwärtig vor allem die naturalistischen und biologischen Philosophien, welche die Freiheit wieder zu relativieren versuchen, sind Anschläge auf die Würde des Men-

schen und ihre grundrechtliche und menschenrechtliche Absicherung.

Der Freiheitsbegriff von Kant ist von Schelling weiter gedacht worden, indem er gezeigt hat, dass die Freiheit zwar dem Können ausgesetzt ist, aber nicht dem Können untersteht: Wir haben Freiheit, aber wir beherrschen sie nicht. Das ist ein schwieriger dialektischer Gedanke: Wir haben Freiheit, aber wir missbrauchen sie, wenn wir sie im Sinne des Könnens umsetzen. Freiheit ist keine Freiheit des Könnens, der Willkür. Wenn wir sie beherrschen wollen, dann werden wir unfrei. Freiheit verwirklicht sich erst im sorgsamem und behutsamen Umgang mit diesem Ideal.

Das führt zu Kierkegaards Verhältnis des Selbst zu sich. Kierkegaard hat den Gedanken Schellings ausformuliert und systematisiert, indem er verschiedene Formen des Verhaltens analytisch differenziert hat.

Durch Heidegger bekommt das Selbstverhalten, aus dem alles Verhalten entspringt, die Tendenz, eine Suche nach Grund zu sein, eine Suche nach Sein, ein Seinshunger, wie es dann auch von Sartre formuliert wird. Seinsmangel ist das eigentliche Handlungsmotiv.

Das findet sich auch bei Lévinas wieder. Lévinas zeigt ja, dass wir das Sein nicht haben, sondern im Verpflichtetsein dem Anderen gegenüber entwickeln.

Jaspers, Arendt und Ricoeur bringen eine ganz entscheidende Ergänzung zu diesem Handlungsbegriff, indem sie nicht nur die Disposition behandeln, in der ich mich befinde, in der ich verfasst, verfangen und verstrickt bin, wenn ich handle, sondern die Geschichte betrachten, die das Handeln hervorbringt.

Der grundlegende Gedanke von Jaspers ist: Wenn wir ein Ziel angehen, dann hinterlassen wir eine Geschichte. Das führt Hannah Arendt weiter: Die Geschichte ist scheinbar nur

ein Nebenprodukt der Intentionen, sie wird aber der Königsweg zum Anderen, indem sie den Zugang zum Autor der Handlung, zum Anderen und damit zu uns selbst erschließt. Wir können jetzt fragen: Welche Geschichte hat das Verfolgen von Zielen hervorgebracht? Nur in dieser Weise des Fragens kommen wir dem Anderen und auch uns selbst auf die Spur. Die Initiative der Handlung ist dabei eine wesentliche Erweiterung des Motivs der Handlung. Sie ist eine wichtige Entdeckung für die Ethik, wie dann auch für die narrative Theorie bei Ricoeur.

Lévinas schöpft aus der gesamten Tradition, angefangen vom Freiheitsbegriff Kants über die Ansätze Schellings und Kierkegaards bis hin zur Existenzphilosophie, aber seine entscheidende Einsicht und Weiterführung in dieser Sache ist: Wir sind als Sich dem Anderen verpflichtet. Wir können uns diesem Verhältnis nicht entziehen und wenn wir es versuchen, verleugnen wir nicht nur den Anderen, sondern uns selbst.

Unser System der Ethik differenziert also das Handeln im Hinblick auf die Würde des Menschen. Es zeigt, dass Freiheit nicht Willkür ist, sondern Anspruch auf Grund und Sein in Geschichte als Verpflichtung gegenüber dem Anderen.

Anmerkungen

- ¹ Dilthey, Wilhelm: *System der Ethik*. Hrsg. von Hermann Nohl. In: Dilthey, Wilhelm: *Gesammelte Schriften*, Bd. 10, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ⁴1981.
- ² Balthasar, Hans Urs von: *Theodramatik*. Bd. I: Prolegomena. Bd. II: Die Personen des Spiels. 1. Teil: Der Mensch in Gott. 2. Teil: Die Personen in Christus. Bd. III: Die Handlung. Bd. IV: Das Endspiel. Freiburg im Br.: Johannes Verlag Einsiedeln, 1973ff.
- ³ Schweitzer, Albert: *Kultur und Ethik*. München: Beck, 1990.
- ⁴ vgl. *Kr.d.r.V.*, B 833/A 805. Kant wird nach der Akademieausgabe unter Angabe der entsprechenden Bandnummer und Seitenzahl zitiert. Die *Kritik der reinen Vernunft* wird nach den Originalpaginierungen (B: 2. Auflage/A: 1. Auflage) zitiert.
- ⁵ Habermas, Jürgen: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, ²1992.
- ⁶ Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. Hamburg: Meiner, 1985.
- ⁷ „Das behavioristische Modell: Kann man als Analogie für das psychodynamische Modell die Dampfmaschine wählen, so ist das behavioristische Modell mit einem Fließband zu vergleichen. Für die Vertreter des Behaviorismus sind Aktivitäten, greifbare Ergebnisse, Vorgänge, die man zählen und ‚inventarisieren‘ kann, von Bedeutung. Sie suchen nach Daten, die objektive, beobachtbare, spezifische und genau lokalisierte Reaktionen auf bestimmte Reize darstellen; diese müssen genau gemessen werden und sollten möglichst in einfachen Beziehungen zueinander stehen. Nach behavioristischer Ansicht sind die Grundlagen der Realität in der objektiven, materiellen Welt physischer Vorgänge zu finden.“

Anmerkungen

Behavioristen suchen nach vorhersagbaren Zusammenhängen zwischen spezifischen Reaktionen und Bedingungen in der Umwelt; sie sehen keinen Sinn darin, nach Ursachen zu suchen, die innerhalb der Person liegen, wenn diese inneren Vorgänge nicht in einen Zusammenhang mit der Umwelt gebracht werden können. Einige Behavioristen argumentieren sogar, daß das Erschließen innerer Vorgänge das Ratespiel von Psychologen sei, die entweder Verhaltenstatsachen nicht erkennen oder nicht wissen, wie man an sie herankommt. Verhalten ist der Ausgangspunkt der Psychologie – dieses ‚äußere‘ Verhalten muß erklärt werden und nicht die ‚innere‘ Person. Bis zu einem gewissen Grad akzeptieren alle Psychologen, daß es wichtig ist, beobachtbares Verhalten zu untersuchen – also das, was Menschen sagen oder tun. Einige *radikale Behavioristen* verwerfen darüber hinaus jedoch jegliche Existenz von Motiven, Gedanken, Persönlichkeitszügen, Wertvorstellungen oder kognitiven Prozessen ... Wenn überhaupt, dann werden innere Zustände als bloße Nebenprodukte des äußeren Verhaltens angesehen. Menschliches Handeln wird durch Ereignisse in der Umwelt ausgelöst und durch die Konsequenzen, die es erfährt, kontrolliert. ... Wir behalten das Verhalten bei, das in der Vergangenheit belohnt wurde und unterlassen jenes, welches unangenehme Folgen hatte“ (Zimbardo, P.G.: *Psychologie*. Berlin [u.a.]: Springer Verlag, 1983, 37-39).

- ⁸ John B. Watson war der Begründer und erste bedeutsame Vertreter des Behaviorismus. „Watson erklärte die Psychologie zu einer reinen Verhaltenswissenschaft und reagierte damit auf verschiedene Strömungen seiner Zeit, die vage definierten inneren Zustände und endlosen Instinktlisten übergebührend große Bedeutung beimäßen, um damit vermeintlich alles erklären zu können, auch wenn sie es in Wirklichkeit bloß etikettierten. Die Position Watsons, auf eine kurze Formel gebracht, könnte lauten: Wir sind das, was wir zu sein gelernt haben“ (Zimbardo 1983, 39).
- ⁹ *Klassische Konditionierung* bzw. *Pawlowsches Lernen*: „Es gibt bestimmte Reize, deren biologische und Verhaltenskonsequenzen

Anmerkungen

nicht erlernt werden müssen, da sie bereits vorprogrammiert sind. Zu diesen ungelernten Reaktionen gehören Reflexe, die durch spezifische Reizung von Sinnesrezeptoren ausgelöst werden. Die Speichelabsonderung ist eine solche ungelernte Reaktion, die durch das Vorhandensein von Nahrung im Mund hervorgerufen wird. Pawlow bezeichnete eine solche Reaktion als ‚unkonditionierte Reaktion‘ (‚unbedingte Reaktion‘); ... und den auslösenden Reiz als ‚unkonditionierten Reiz‘ ... Bei Reflexen beobachten wir eine perfekte Korrelation zwischen diesen beiden Ereignissen: die unkonditionierte Reaktion ... folgt ausnahmslos auf den unkonditionierten Stimulus ..., da das Überleben des Organismus von einer sofort und zuverlässig ausgeführten Reaktion abhängen kann. So würde z.B. die Netzhaut schwer geschädigt, wenn die Pupille auf zu intensives Licht nicht mit einer raschen Konstriktion reagieren würde. Diese Reaktion vollzieht sich ‚automatisch‘, ohne Denken oder Lernen. Dort aber, wo es keinen vorprogrammierten Mechanismus gibt, der das Individuum schützt, muß dieses erst *lernen*, welche Vorgänge und Situationen möglicherweise gefährlich sein können. Was Pawlow herausfand war folgendes: Nach der Darbietung des Fleischpulvers kam es zur automatischen, ungelernten Reaktion der Speichelabsonderung; es dauerte aber nicht lange, bis auch andere, zur gleichen Zeit auftauchende Reize (Anblick des Futters ... etc.) ebenfalls imstande waren, die Speichelabsonderung auszulösen. Wenn ein ursprünglich neutraler Reiz in der Lage ist, eine Reaktion, die der unkonditionierten Reaktion ... gleicht, hervorzurufen, so bezeichnet man diesen als konditionierten Reiz ... und die Reaktion, die er auslöst als konditionierte Reaktion ... manchmal gleicht die bedingte der unbedingten Reaktion, aber oft enthält sie auch neue Komponenten. Den gesamten Prozeß bezeichnet man als *klassische Konditionierung*“ (Zimbardo 1983, 175-176).

¹⁰ *Operantes Konditionieren* bzw. *operantes Verhalten*: „Die Psychologen, die mit dem Skinner-System arbeiten, studieren Verhalten, welches von Organismen freiwillig gezeigt wird, und verstär-

Anmerkungen

ken dieses, anstatt sich mit unfreiwilligem Verhalten zu befassen, welches automatisch durch einen vorangegangenen Reiz ausgelöst wird. Solches Verhalten wird als *operantes* Verhalten bezeichnet, was ausdrücken soll, daß die Reaktionen in irgendeiner Weise auf die Umwelt einwirken (im Unterschied zur Speichelabsonderung und anderen klassisch konditionierten Reaktionen, mit denen sich Pawlow beschäftigte). Die Termini ‚instrumentell‘ und ‚operant‘ werden von vielen Psychologen synonym gebraucht. Die meisten ‚Skinnerianer‘ ziehen jedoch den Ausdruck ‚operant‘ vor, weil er keinerlei Absicht von seiten des Organismus impliziert ... Lernen, welches als ‚instrumentell‘ bezeichnet wird, bezieht sich häufig auf die Aneignung einer neuen, oftmals komplizierten Reaktion, wie z.B. das Öffnen eines Verschlusses an einem Käfig, um Futter zu erhalten. ‚Operantes‘ Lernen hingegen bezeichnet Lernen, das sich auf die Erhöhung oder Verminderung der Verhaltenshäufigkeit bereits erlernten und ausgeführten Verhaltens bezieht, wie z.B. das Drücken eines Hebels oder das Picken auf eine Scheibe“ (Zimbardo 1983, 189).

- ¹¹ „B. F. Skinner hat das Banner des Watsonschen Determinismus übernommen und weitergetragen, sowohl in seinen wissenschaftlichen Veröffentlichungen (1938, 1953, 1974) als auch in seinen populären Schriften *Futurum Zwei* (1948) und *Jenseits von Freiheit und Würde* (1971): Alles Verhalten steht prinzipiell in einem gesetzmäßigen Zusammenhang zu beobachtbaren Umweltbedingungen. Skinner sagte ... in einem Interview: ‚Die psychische Entwicklung eines Menschen ist nicht im Sinne eines naturgegebenen Prozesses zu verstehen, der sich aus dem Individuum heraus entfaltet‘ (*APA Monitor*, Juli 1977, S. 6). Nach Meinung Skinners führen das ganze Leben hindurch Variationen in der Umwelt zu Veränderungen im Verhalten. Wenn sich die Umwelt verändert, das Verhalten jedoch nicht, dann fehlen dem Individuum die angemessenen Verhaltensweisen, die es braucht, um positive Bekräftigungen zu erhalten, und die erst sein psychisches und physisches Leben garantieren ... [Zwar] hat der Behavioris-

Anmerkungen

mus Skinnerscher Prägung ... zu einer Kontroverse über die Ethik und die Politik der Verhaltenskontrolle geführt, andererseits aber auch eine Vielzahl psychologischer Theorien und Praktiken grundlegend beeinflusst“ (Zimbardo 1983, 39-41). Aufgrund der Ergebnisse einer Laborarbeit wurde Skinner von der US-Regierung im 2. Weltkrieg mit einem Geheimprojekt beauftragt: Er sollte Tauben darauf trainieren, Raketen in die Schornsteine feindlicher Kriegsschiffe zu dirigieren. Nach dem Krieg zögerte Skinner nicht, seine im Labor gewonnenen Ergebnisse auch auf das menschliche Verhalten anzuwenden (vgl. Zimbardo 1983, 40).

- ¹² Skinner-Box: „Um die Reizbedingungen, die die Verhaltenshäufigkeit operanter Reaktionen modifizieren, näher zu untersuchen, sind Spezialapparaturen, elektronische Versuchssteueranlagen und besondere Registriergeräte entwickelt worden. Die Apparatur, die unter dem Namen *Skinner-Box* bekannt wurde, ist eine stark vereinfachte reizarme Umwelt, in der verschiedene diskriminative Reize untersucht werden können, ohne daß ablenkende, konkurrierende oder irrelevante Reize, die normalerweise in der Umwelt des Organismus vorkommen, stören. Licht, Farb- reize oder geometrische Figuren sind typische S^D (für die Untersuchungen an Tauben) und werden auf besonderen Pickscheiben dargeboten. Die operante Reaktion, die aus dem Picken oder einem Hebeldruck besteht, kommt unter die Kontrolle dieser Reize, da sie die einzig wahrnehmbaren Reize in dieser Umwelt darstellen. Ein Futter- oder Wassermagazin und ein Signallicht vervollständigen die Skinner-Box“ (Zimbardo 1983, 196).

- ¹³ Luther, Martin: *Von der Freiheit des Christen. Freiheit und Bindung. Vier Schriften Martin Luthers*. Übertragen und herausgegeben von G. Bezzenberger. Neukirchen-Vluyn 1996.

In diesem Zusammenhang heißt es auch bei Luther: „Hieraus ist leicht zu erkennen, warum der Glaube soviel vermag und daß keine guten Werke mit ihm vergleichbar sind. Denn kein gutes Werk hängt so wie der Glaube an dem göttlichen Wort. Es kann auch keines in der Seele sein, sondern nur das Wort und der Glau-

Anmerkungen

ben regieren in ihr, in der Seele. Die Art, die das Wort hat, nimmt auch die Seelen von ihm an, gleichwie das Eisen wie Feuer glutrot wird, wenn man es mit Feuer in Verbindung bringt. So sehen wir nun, daß ein Christ am Glauben genug hat, es bedarf keines Werkes, um gerecht zu sein. Bedarf es keiner guten Werke mehr, so ist er gewiß von allen Geboten und Gesetzen entbunden. Er ist entbunden, so ist er gewiß frei. Das ist die christliche Freiheit, der wahre Glaube. Er bewirkt nicht, daß wir die Hände in den Schoß legen oder Böses tun können, wohl aber, daß wir kein Werk brauchen, um Gerechtigkeit und Heil zu erlangen“ (Luther 1996, 45).

- ¹⁴ Des Hl. Thomas von Aquino *Untersuchungen über die Wahrheit (Quaestiones Disputatae de veritate)*. In deutscher Übersetzung von Edith Stein. In: Edith Steins Werke, Bd. IV. Freiburg: Herder, 1955.
- ¹⁵ Mill, John Stuart: *Der Utilitarismus*. Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von Dieter Bimbacher. Stuttgart: Reclam, 1976.
- ¹⁶ Schelling: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*. In: Schellings Werke, 4. Hauptbd., München : Beck [u.a.], 1927, S. 223-308.
- ¹⁷ Kierkegaard, Sören: *Der Begriff Angst*. Hamburg: Meiner, 1984 (= Philosophische Bibliothek; Bd. 340).
- ¹⁸ Kierkegaard, Sören: *Die Krankheit zum Tode*. Aus dem Dänischen übersetzt von Emanuel Hirsch. Gütersloh: Mohn, ³1985.
- ¹⁹ Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, ¹⁴1977.
- ²⁰ Heidegger, Martin: *Brief über den Humanismus*. In: Martin Heidegger GA, Bd. 9, Frankfurt am Main 1976, S. 313-364.
- ²¹ Sartre, Jean-Paul: *Der Existenzialismus ist ein Humanismus*. In: Sartre, Jean-Paul: *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943 – 1948*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, ²2002.(= Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Philosophische Schriften 4), S. 145-192.

Anmerkungen

- ²² Zur Frage der Seinsvergessenheit vgl.: SuZ, §1.
- ²³ Zum Zusammenhang der Struktur von Sorge und Entwurf vgl.: SuZ, §65.
- ²⁴ Geworfenheit des Daseins: „Diesen in seinem Woher und Wohin verhüllten, aber an ihm selbst um so unverhüllter erschlossenen Seinscharakter des Daseins, dieses ‚Daß es ist‘ nennen wir *Geworfenheit* dieses Seienden in sein Da, so zwar, dass es als In-der-Welt-sein das Da ist. Der Ausdruck der Geworfenheit soll die Faktizität der *Überantwortung* andeuten“ (SuZ, 135).
- ²⁵ Sartre, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1998 (= Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Philosophische Schriften Band 3).
- ²⁶ Sartre, Jean-Paul: *Der Idiot der Familie. 1-5 Gustave Flaubert 1821-1857*. In: Sartre, Jean-Paul, Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Schriften zur Literatur Bd. 7-11, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1978f.
- ²⁷ Zum Begriff der *Transzendentalen Obdachlosigkeit*: Lukacs, Georg: *Theorie des Romans*, 1916.
- ²⁸ Jaspers, Karl: *Philosophie I. Philosophische Weltorientierung*. Berlin [u.a.]: Springer, ⁴1973. *Philosophie II. Existenzerschließung*. Berlin [u.a.]: Springer, ⁴1973. *Philosophie III. Metaphysik*. Berlin [u.a.]: Springer, ⁴1973.
- ²⁹ Arendt, Hannah: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper, ¹¹1999.
- ³⁰ Ricoeur, Paul: *Zeit und Erzählung. Bd. III: Die erzählte Zeit*. München: Fink, 1991.
- ³¹ „Die Tragödie ist die Nachahmung einer guten und in sich geschlossenen Handlung von bestimmter Größe, in anziehend geformter Sprache, wobei diese formenden Mittel in den einzelnen Abschnitten je verschieden angewandt werden – Nachahmung von Handelnden und nicht durch Bericht, die Jammer und Schaudern

Anmerkungen

hervorrufen und hierdurch eine Reinigung von derartigen Erregungszuständen bewirkt“ (Aristoteles: *Die Poetik*. Reclam 1994, 19).

- ³² Lévinas, Emmanuel: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Freiburg (Breisgau), München: Alber ²1993.
- ³³ Lévinas, Emmanuel: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Freiburg (Breisgau), München: Alber ²1998.
- ³⁴ Ricoeur, Paul: *Das Selbst als ein Anderer*. München: Fink, 1996.
- ³⁵ Vgl. Heidegger, Martin: *Bauen Wohnen Denken*. In M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske, 2000, S. 143ff.

Literaturverzeichnis

- Aquin, Thomas von: *Des Hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit (Quaestiones Disputatae de veritate)*. In deutscher Übersetzung von Edith Stein. Freiburg: Herder, 1955. In: Edith Steins Werke, Bd. IV.
- Arendt, Hannah: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper, ¹¹1999.
- Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. Hamburg: Meiner, 1985.
- Aristoteles: *Die Poetik*. Reclam 1994.
- Balthasar, Hans Urs von: *Theodramatik*. Bd. I: Prolegomena. Bd. II: Die Personen des Spiels. 1. Teil: Der Mensch in Gott. 2. Teil: Die Personen in Christus. Bd. III: Die Handlung. Bd. IV: Das Endspiel. Freiburg im Br.: Johannes Verlag Einsiedeln, 1973ff.
- Dilthey, Wilhelm: *System der Ethik*. Hrsg. von Hermann Nohl. In: Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. 10. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ⁴1981.
- Habermas, Jürgen: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, ²1992.
- Heidegger, Martin: *Bauen Wohnen Denken*. In: Ders., *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske, 2000.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, ¹⁴1977.
- Heidegger, Martin: *Briefüber den Humanismus*. In: Martin Heidegger GA, Bd. 9, Frankfurt a. M. 1976.
- Jaspers, Karl: *Philosophie I. Philosophische Weltorientierung*. Berlin [u.a.]: Springer, ⁴1973.

Literaturverzeichnis

- Philosophie II. Existenzerhellung.* Berlin [u.a.]: Springer, ⁴1973.
Philosophie III. Metaphysik. Berlin [u.a.]: Springer, ⁴1973.
- Kant, Immanuel: *Kants Werke.* Akademie-Textausgabe. Berlin: de Gruyter, 1968ff.
- Kierkegaard, Sören: *Die Krankheit zum Tode.* Aus dem Dänischen übersetzt von Emanuel Hirsch. Gütersloh: Mohn, ³1985.
- Kierkegaard, Sören: *Der Begriff Angst.* Hamburg: Meiner, 1984 (= Philosophische Bibliothek; Bd. 340).
- Lévinas, Emmanuel: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität.* Freiburg i. Br., München: Alber ²1993.
- Lévinas, Emmanuel: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht.* Freiburg i. Br., München: Alber ²1998.
- Luther, Martin: *Von der Freiheit des Christen. Freiheit und Bindung. Vier Schriften Martin Luthers.* Übertragen und herausgegeben von G. Bezzenberger. Neukirchen-Vluyn, 1996.
- Mill, John Stuart: *Der Utilitarismus.* Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von Dieter Birnbacher. Stuttgart: Reclam, 1976.
- Ricoeur, Paul: *Das Selbst als ein Anderer.* München: Fink, 1996.
- Ricoeur, Paul: *Zeit und Erzählung.* Bd. III: *Die erzählte Zeit.* München: Fink, 1991.
- Sartre, Jean-Paul: *Der Existenzialismus ist ein Humanismus.* In: Ders.: *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943 – 1948.* Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, ²2002.(= Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Philosophische Schriften 4).
- Sartre, Jean-Paul: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie.* Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1998 (= Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Philosophische Schriften Band 3).
- Sartre, Jean-Paul: *Der Idiot der Familie. 1-5. Gustave Flaubert 1821-1857.* In: Ders., Gesammelte Werke in Einzelausgaben,

Literaturverzeichnis

Schriften zur Literatur Bd. 7-11, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1978f.

Schelling: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*. In: Schellings Werke, 4. Hauptbd. München: Beck und Oldenbourg, 1927.

Schweitzer, Albert: *Kultur und Ethik*. München: Beck, 1990.

Stephan Grätzel

DIE VOLLENDUNG DES DENKENS

VORLESUNGEN ZU PHILOSOPHIE UND MYSTIK

London: Turnshare, 2005

ISBN: 1-903343-75-5

Seiten: 189 EUR: 12,80

In gewohnt anschaulicher und eindringlicher Weise führt Stephan Grätzel nicht nur in das Denken der Mystik ein, sondern zeigt, dass Mystik die höchste Form ethischen Handelns darstellt.

Diese These belegt der Autor anhand einschlägiger Denker der Mystik wie Plotin, Augustinus, Scotus Eriugena, Dionysius Areopagita, Meister Eckhart, Bonaventura und Nikolaus von Kues. Daneben werden aber auch Denker der Existenzphilosophie und des Existenzialismus wie Martin Heidegger und Jean-Paul Sartre in die Untersuchung einbezogen.

Dabei stellt Stephan Grätzel heraus, welche Aus- und Ablendungen die moderne Philosophie für die Konstruktion reduzierter Menschenbilder zu zahlen bereit scheint, um mystische Bedeutungsinhalte, Zielsetzungen und Erfahrungen hinter sich lassen zu können.

Stephan Grätzel

DIE MASKEN DES DIONYSOS

VORLESUNGEN ZU PHILOSOPHIE UND MYTHOLOGIE

London: Turnshare, 2005

ISBN: 1-903343-63-1

Seiten: 189 EUR 13,70

Ausgehend von der Geschichtlichkeit des Menschen und seinem Verstricksein in Geschichten stellt Stephan Grätzel in seinen Vorlesungen die Gebundenheit des Menschen in der Schuld und die mögliche Entsühnung in der Solidarität als das eigentliche Thema des Mythos heraus.

Damit geht Stephan Grätzel nicht nur über Interpretationen des Mythos als ein ästhetisches oder rationales Mittel der Weltdeutung und Welterschließung hinaus, sondern eröffnet einen ethischen Zugang zum Mythos. Dabei wird die existentielle Bedeutsamkeit einer philosophischen Beschäftigung mit dem Phänomen des Mythos im Hinblick auf die Frage nach der Schuld des Menschen deutlich.

Stephan Grätzel

DIE WAHRHEIT DER FIKTION

VORLESUNGEN ZUR HERMENEUTIK

London: Turnshare, 2005

ISBN: 1-903343-69-0

Seiten: 143 EUR: 12,60

Neben Dialektik und Phänomenologie stellt die Hermeneutik eine der wichtigsten Methoden der Philosophie dar. Ursprünglich als Kunst der Interpretation von Texten entwickelt sich die Hermeneutik zu einer universalen Theorie des Verstehens.

Ausgehend von Friedrich Schleiermachers Kunstlehre des Verstehens zeigt Stephan Grätzel, welchen Bedeutungsgewinn das Verstehen bei August Boeckh, Johann Gustav Droysen über Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger und Hans-Georg Gadamer bis hin zu Paul Ricoeur erfährt.

Meint nun Verstehen nicht länger eine bloße Methode der Geisteswissenschaften, sondern eine Seinsbestimmung des Daseins selbst, so eröffnet sich die ethische Dimension der Hermeneutik.

Stephan Grätzel

ÜBER DIE GRENZEN DES LEBENS

VORLESUNGEN ZUR PHILOSOPHISCHEN ANTHROPOLOGIE

London: Turnshare, 2004

ISBN: 1-903343-55-0

Seiten: 146 EUR 11,80

Gerade auf Grund des wissenschaftlichen und medizinischen Fortschritts erscheint die Frage nach einer neuen Definition der Grenzen des Lebens als eine der dringlichsten Fragen überhaupt.

Die Bestimmung des Zeitpunktes der Geburt und des Todes steht stellvertretend für die Bestimmung von Sinn und Wert menschlichen Lebens.

Doch losgelöst von seinen geistesgeschichtlichen Wurzeln führt der moderne Todesbegriff in eine Widersprüchlichkeit, die sich letztlich als diffuse Todesangst in Szene setzt.

In seinen Vorlesungen führt Stephan Grätzel nicht nur in die aktuelle Diskussion ein und zeigt, welche Problematik mit dem Versuch einer Bestimmung der Grenzen des Lebens verbunden ist, sondern eröffnet philosophische Wege des Zugangs zur Bestimmung der Grenzen des Lebens, die von einer Ethik der Präsenz überleiten zu einer Ethik der Grenzen des Lebens in der Einheit von Leben und Tod.

Stephan Grätzel

KUNST OHNE ENDE

VORLESUNGEN ZU EINER PHILOSOPHIE DER KUNST

London: Turnshare, 2004

ISBN: 1-903343-58-5

Seiten: 165 EUR 11,90

Ist Friedrich Schillers idealistisches Projekt einer ästhetischen Erziehung des Menschen gescheitert?

Hat sich die Kunst von der Bühne des Welttheaters zurückgezogen, um in stiller Agonie der Stringenz ihrer eigenen feuilletonistischen Abgesänge zu lauschen?

Können Theorie und Wissenschaft jene Rolle übernehmen, die einst die Kunst inne hatte und haben sollte, oder lässt der moderne Wahrheitsbegriff den nach Sinn fragenden Menschen dabei ratlos zurück?

Beginnend mit der Aufklärung bis hin zur Gegenwart untersucht Stephan Grätzel die provokante These vom Ende der Kunst.

In seinen Vorlesungen führt der Autor in anschaulicher Weise in die Problematik einer Philosophie der Kunst ein und zeigt, welche Abblendungen und Abstraktionen wir uns zumuten, wenn wir zu akzeptieren bereit sind, dass einzig Theorie und Wissenschaft uns Aufklärung über die Frage verschaffen können: »Was ist der Mensch?«

Stephan Grätzel

DER ERNST DES SPIELES

VORLESUNGEN ZU EINER PHILOSOPHIE DES SPIELS

London: Turnshare, 2004

ISBN: 1-903343-48-8

Seiten: 117 EUR 9,80

Mit den in diesem Buch vorgestellten Theorien, aber auch der Gesamtkonzeption der Vorlesung, eröffnet sich ein Verständnis von "Spiel", welches die Menschwerdung insgesamt betrifft. Ein Spielbegriff, der dies zu leisten vermag, zeigt, dass der Mensch sich seine Existenz und eben gerade auch seine Identität in erster Linie nicht nur erarbeitet, sondern auch erspielen muss.

Informationen zur PHILOSOPHISCHEN REIHE finden Sie unter:

<http://www.philosophieportal.net>

oder

<http://www.turnshare.com>

Der vorliegende Band *System der Ethik* ist der erste Teil einer Grundlegung der Praktischen Philosophie, die das Feld der Praktischen Philosophie wissenschaftlich umreißt und in mehreren Schritten zugänglich macht. Die Grundlegung beginnt mit der Besinnung auf die elementaren und existenziellen Fragen des Menschen in Bezug auf sein Handeln.

Das *System der Ethik* fasst den Menschen als ein in ethischer Hinsicht fragendes Wesen auf. Hierbei wird die Würde des Menschen nicht als „fragloses Faktum“ hingegenommen, sondern gerade ins Zentrum des Fragens gestellt.

Stephan Grätzel geht von den existenziellen Fragestellungen der Praktischen Philosophie aus und zeigt, wie mit der Differenzierung und Systematisierung der ethischen Fragen die Unverfügbarkeit von Würde und Leben überhaupt rational in den Blick gerät. Dies sind die Früchte einer hohen philosophischen Kultur, beginnend mit Kant bis hin zu Lévinas, die deutlich machen, dass Freiheit nicht Willkür ist, sondern Anspruch auf Grund und Sein in Geschichte als Verpflichtung gegenüber dem Anderen.

£ 9,27
€ 14,80

ISBN 1-903343-32-1



9 781903 343326