

ENGAGEMENT UND BINDUNG.  
EINE UNTERSUCHUNG ÜBER DEN GRUND DER MORAL  
UNTER BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG  
DER ETHIK K.E. LÖGSTRUPS

Dissertation

zur Erlangung des Grades des Doktors der Philosophie  
im Fachbereich Philosophie und Sozialwissenschaften  
der Universität Hamburg

vorgelegt von

Johannes Pörksen  
aus Flensburg

Hamburg, 2000

Gutachter: Prof. Dr. Ulrich Steinvorth

Zweitgutachter: Prof. Dr. Dorothea Frede

Die Disputation fand am 10. November 1999 statt.

## Zusammenfassung (abstract) der Thesen

Die Dissertation widmet sich dem Problem der Grundlegung der Ethik. Eine solche versucht sie durch die Analyse moralischer Phänomene und ihnen korrespondierender ethisch-deskriptiver Wörter, d.h. solcher, die sowohl tatsächliches Verhalten beschreiben als auch eine Wertung enthalten. Der grundlegende Einwand gegen diesen Versuch ist, es werde der naturalistische Fehlschluß begangen, indem aus der Analyse faktischer Phänomene normative Sätze extrahiert würden. Der erste Teil der Arbeit widmet sich der Zurückweisung dieses Einwandes. Eine umfassende Anwendung des naturalistischen Fehlschlusses impliziert nämlich eine falsche Ontologie. Die Wirklichkeit besteht nicht aus wertfreien Fakten. Demgegenüber weisen Überlegungen M. Heideggers einen Weg zu einem eher adäquaten Verständnis: Wirklichkeit ist nur zu fassen unter Bezugnahme auf uns, die wir in die Wirklichkeit eingebunden sind und ihr nicht gegenüber stehen. Wir sind engagiert, nicht distanziert. Als in die Wirklichkeit eingebundene können wir auch moralisch von Wirklichkeiten gebunden werden, d.h. ihrem unhintergehbaren Anspruch an uns ausgesetzt sein. Moralische Phänomene, die für eine Grundlegung von Ethik auswertbar sein sollen, müssen inhärent, also von sich aus und nicht durch eine willkürliche Wertung des Subjekts, gut sein. Diesem Maßstab genügen die sog. souveränen Daseinsäußerungen, eine Bezeichnung, die Knud E. Løgstrup (1905-1981) geprägt hat für eine Klasse von Phänomenen, die ihren Ursprung in der vor-individuellen Wirklichkeit der Einbindung in das Leben mit anderen haben.

Zu den souveränen Daseinsäußerungen zähle ich Vertrauen, Treue, Aufrichtigkeit, Vergebung, Dankbarkeit, Barmherzigkeit. Ihre Merkmale sind Spontaneität ihres Auftretens, Integrität gegenüber sekundären Motivierungen und Definitivität ihres Zieles.

Aus diesen Daseinsäußerungen heraus läßt sich erheben, wie die Wirklichkeit, aus der sie stammen, funktioniert, nämlich in Hinwirkung auf eine ideale Harmonie, den umfassenden Schalom (das Reich Gottes), an dem wir uns ethisch orientieren können.

Aus der Analyse moralischer Gefühle wie Schuldgefühl, Empörung, Reue, die für das Funktionieren von Moral unerlässlich sind, ergibt sich eine Grenze für das Eingreifen in das Leben anderer. Sie zeugen von der Unerlässlichkeit der Verantwortung für das eigene Leben.

## INHALTSVERZEICHNIS

I. EINFÜHRUNG	S. 1
1. Ausgangspunkte	S. 1
2. Was soll diese Untersuchung leisten?	S. 9
3. Zum Aufbau der Arbeit	S. 15
II. DAS GRUNDPROBLEM MODERNER ETHIK	S. 17
1. Die Trennung von Fakten und Normen als das Grundproblem moderner Ethik	S. 18
2. Sprache und Ethikbegründung bei Richard M. Hare	S. 28
3. Der Versuch der Ethikbegründung durch implizite Handlungsgründe bei Alan Gewirth	S. 33
4. Objektivität von Werten bei Thomas Nagel am Beispiel des körperlichen Schmerzes	S. 45
5. Die ontologische Interpretation von Kants Ethik	S. 65
III. WIE IST MENSCHLICHE WIRKLICHKEIT ADÄQUAT ERFASSBAR?	S. 76
1. Max Schellers Aktphänomenologie	S. 78
2. Martin Heideggers Konzept des In-der-Welt-seins als geeigneter Ansatz einer ontologischen Erfassung menschlicher Wirklichkeit	S. 88
3. Moralisches Engagement als das durch den Anderen motivierte bei Emmanuel Levinas	S. 104
4. Der Grund der Moral	S. 111
IV. MORALISCHE GEFÜHLE UND DIE VERANTWORTUNG FÜR SICH SELBST	S. 116

1. Neigungen bei Kant	S.117
2. Die Unmöglichkeit einer auf den eigenen Interessen aufgebauten Ethik	S.119
3. Das moralische Gefühl bei Kant	S.129
4. Tugendhats Versuch einer Moralbegründung mithilfe moralischer Gefühle	S.133
5. Was verraten moralische Gefühle?	S.141
V. DIE SOUVERÄNEN DASEINSÄUSSERUNGEN ALS GRUNDPHÄNOMENE DER MORAL	S.144
1. Zur Interpretation von Lögstrup	S.145
2. Das Konzept der Daseinsäußerung	S.152
3. Daseinsäußerungen und Tugenden (Alasdair MacIntyre)	S.165
4. Daseinsäußerungen und kreisende Denkgefühle	S.171
5. Die Instanzen der Daseinsäußerung	S.174
5.1. Barmherzigkeit und Mitleid	S.174
5.2. Offenheit der Rede und Aufrichtigkeit	S.178
5.3. Vertrauen	S.180
5.4. Hoffnung	S.183
5.5. Vergebung	S.183
5.6. Treue	S.184
5.7. Liebe	S.186
5.8. Empörung	S.186
5.9. Dankbarkeit	S.187
5.10. Ergebnis	S.188
VI. INHALT UND GRUND DER MORAL	S.190

1. Normen als Inhalt der Moral	S.190
2. Das Ideal des Schalom	S.196
3. Ableitung von Normen aus dem Ideal des Schalom	S.204
4. Das kosmische Sein als Grund der Moral	S.208
VII. ZUSAMMENFASSUNG	S.214
LITERATURVERZEICHNIS	S.220

"Livet er større og mægtigere enn Jeget - vil vi derfor paa Trods deraf gøre os selv, vort Jeg, til Herre over Livet, saa kan det kun ske ved at forsage Livet."

K.E.

Løgstrup, 1942

## I. EINFÜHRUNG

### 1. Ausgangspunkte

"Was soll ich tun?" - Diese Grundfrage der Ethik ist auch der Ausgangspunkt der vorliegenden Untersuchung über die Grundlagen der Moral. So gängig die Frage auch klingt, ihre Formulierung ist keineswegs voraussetzungslos und aller Kritik enthoben. Sie zeichnet sich vielmehr durch drei Eigenarten aus, von denen keine selbstverständlich ist und die ich im folgenden explizieren möchte.

(1) "Was soll ich tun?" ist erstens eine Frage des Individuums. Statt die ethische Frage individuell zu wenden, könnte man sie auch auf die Gesellschaft bezogen behandeln. Man könnte z.B. nach den Prinzipien fragen, die die bestmögliche Vermittlung individueller Interessen ermöglichen.

Es gibt aber gute Gründe dafür, die ethische Frage individuell zu fassen:

Zum einen baut die Moral als soziales Phänomen darauf auf, daß sie von dem Individuum anerkannt wird. Denn zwar ist Moral zunächst einmal ein System sozialen Drucks<sup>1</sup>; aber dieser Druck kann nur funktionieren, wenn das Individuum ihn bis zu einem gewissen Grade verinnerlicht hat und die entsprechenden Normen anerkennt. Bei demjenigen, der ganz unfähig dazu ist, Scham zu empfinden oder mit anderen auszukommen, hilft moralische Ächtung wenig. Hier müssen Strafe oder Therapie greifen. Daran, daß Moral darauf angewiesen ist, vom Individuum anerkannt zu werden, kann man sie vom Recht unterscheiden.

Zum anderen ist das Individuum zwar in seinen Anschauungen wie in seiner ganzen Existenz immer von einer Gemeinschaft abhängig. Aber es ist dennoch im Rahmen ethischer Reflexion fundamentaler als die Gemeinschaft, in der es lebt, weil es sich gedanklich von der Gemeinschaft und ihren Normen absetzen und diese hinterfragen kann. Nehmen wir an, es gelänge, einen Grund der Moral zu finden, der sich auf die Gesellschaft als ganze bezieht, mit anderen Worten, es gelänge zu zeigen, daß die Gesellschaft als ganze eine feste moralische Grundlage haben sollte. Ein solcher Grund könnte etwa der Fortbestand oder das Gedeihen der Gemeinschaft sein. Dann bliebe immer noch die Frage offen, warum dieser Fortbestand oder

---

<sup>1</sup> Hier lehne ich mich an jene erste annäherungsweise Beschreibung von Moral an, die Ernst Tugendhat aus dem sozialwissenschaftlichen Bereich übernommen hat; vgl. E. Tugendhat, Vorlesungen über Ethik, 31995, S.46.

dieses Gedeihen für das Individuum ein Grund ist, sich moralisch zu verhalten. Deswegen ist die individuelle Frage nach dem Grund der Moral fundamentaler als die sozial gefaßte.

Daß die individuelle Frage grundlegend ist, zeigt sich unter anderem daran, daß sie sich auch auf diese Arbeit anwenden läßt. Es ist das Individuum, das beginnt nachzudenken, zu zweifeln und die Normen der Gemeinschaft nicht einfach als selbstverständlich hinzunehmen. Genau dies ist es aber, worauf diese Arbeit beruht. Sie besteht aus Reflexionen des zweifelnden Individuums, die für jeden einzelnen nachvollziehbar sein sollen.

(2) Mit der ethischen Frage "Was soll ich tun?" fragt zweitens das Individuum nach einer Bindung, Verbindlichkeit oder Verpflichtung. Statt nach einer Verpflichtung kann man auch nach dem (im außermoralischen Sinne) guten Leben oder nach dem *summum bonum* fragen. Diese Frage richtet sich auf das, was für mich gut ist. Das Einhalten dadurch begründeter moralischer Prinzipien hat mit dem Wunsch nach einer bestimmten Form der Lebensgestaltung zu tun<sup>2</sup>. Eine solche Fragestellung ist aber unzureichend.

Um das zu erläutern, muß ich zunächst klären, was ich unter einer "Bindung" verstehe. Eine *B i n d u n g* zeichnet sich durch zwei Charakteristika aus: erstens dadurch, daß sie einen Anspruch transportiert, der von der Entscheidung des Subjekts unabhängig ist. Denn da die ethische Frage die eines zweifelnden Individuums ist, kann sie nicht mit einem Verweis auf eine Entscheidung des Individuums beantwortet werden. Diese Entscheidungen stehen vielmehr gerade in Frage. Dementsprechend fragt das Individuum nach seiner Gebundenheit als einer Größe, an der es seine Entscheidungen ausrichten kann. Wenn man nun behauptet, daß sich Moral aus der Frage nach dem *summum bonum* rekonstruieren läßt, also sich aus dem ergibt, wonach das Individuum strebt, dann muß dieses Streben ein solches sein, das für das Individuum im angegebenen Sinne verbindlich ist. Das heißt, das Streben oder Wollen des Individuums muß seiner Entscheidung entzogen sein. Man kann vielleicht Moral tatsächlich so rekonstruieren, daß man erst zeigt, daß es dieses eigenen Entscheidungen übergeordnete Streben tatsächlich gibt, und dann, daß es tatsächlich verbindlich ist. Damit aber verläßt man den Bereich der Klugheitsregeln, für

---

<sup>2</sup> Philippa Foot hat dahingehende Vorschläge gemacht, vgl. P. Foot, *Morality as a System of Hypothetical Imperatives*, *PhilRev* 81 (1972), S.305-316.

die schon eine eigene Zielvorstellung und ein sich selbst bewußtes Wollen vorausgesetzt werden muß.

Zweitens zeichnet sich eine Bindung dadurch aus, daß sie das Individuum in seiner Identität betrifft. Der von der Bindung transportierte Anspruch muß mich angehen. Die Bindung muß zu dem gehören, was das Subjekt ausmacht. Unter "Identität" verstehe ich dabei das, was das Subjekt konstituiert, was also so zu ihm gehört, daß man es nicht weglassen kann, ohne das Subjekt damit zu zerstören. Denn nur das, was das Subjekt auf diese Weise konstituiert, ist nicht von seiner Entscheidung abhängig. Identität ist nicht mit dem Selbstbild oder dem Selbstverständnis gleichzusetzen. Vielmehr ist sie eine Größe, die vom Subjekt selbst auch falsch eingeschätzt werden kann. Deswegen ist es nicht der Fall, daß das Subjekt, das von etwas betroffen ist, diese Betroffenheit stets auch ausdrücklich anerkennen müßte. Betroffenheit ist eine Realität, Anerkennung ist der theoretische Akt, in dem diese Realität zur Kenntnis genommen wird.

Mit dem Begriff der Bindung ist zugleich bereits ein Vorbegriff von Moral gewonnen: Moral ist das für den Menschen Verbindliche, nicht aufgrund von sozialem, durch andere Personen ausgeübtem Zwang, sondern vermittelt durch eigenes Fürsichhalten aufgrund dessen, daß es zur Identität des Einzelnen gehört, von diesem Verbindlichen betroffen zu sein.

(3) Drittens geht die ethische Frage auf eine Norm oder ein System von Normen, also auf Handlungsanweisungen, aus. Daß man nach Normen fragt, ist vielleicht in der heutigen Ethik ganz üblich, versteht sich aber ebenfalls nicht von selbst. Man könnte auch danach fragen, wie oder wer man sein soll, also etwa nach einer Tugend fragen. Man denke nur an die Ausführungen des Aristoteles zur Ethik, in denen die Erarbeitung eines Normensystems keine Rolle spielt.

Dennoch ist die Frage nach Verhaltensnormen unabweisbar. Nur wenn der Hinweis auf eine Bindung, der allein die ethische Frage zu beantworten vermag, die Gestalt einer Norm annimmt, ist damit die Intention, die sich mit dem Betreiben von Ethik verbindet, an ihr Ziel gelangt. Denn es sind Handlungsanweisungen nötig, um sich gebotene Handlungen vornehmen und sie bewußt ausführen zu können. Nur als Norm kann Ethik praktisch werden. Und nur wenn dies das letztendliche Ziel der ethischen Frage ist, ist die Frage konsequent. Denn sonst würde ich danach trachten

aufzuzeigen, was mich verpflichtet, ohne mich dafür zu interessieren, wie ich dieser Verpflichtung entsprechen kann.

Auf diesem dritten Punkt liegt dabei kein großes Gewicht. Hier handelt es sich lediglich um die Ausformulierung von zuvor gewonnenen Ergebnissen. Entscheidend an der ethischen Frage ist, daß sie die Formulierung der Frage des Individuums nach seiner Bindung ist.

Die Beantwortung dieser Frage muß in dem Nachweis bestehen, daß es eine solche Bindung, die an das Individuum herantritt und es ergreift, wirklich gibt. Ich möchte gleich genauer untersuchen, was für eine Zielsetzung dementsprechend eine solche Untersuchung wie die vorliegende sinnvollerweise zugrundelegen sollte.

Zunächst aber möchte ich mich mit einem Einspruch gegen die vorgetragene Explikation der ethischen Fragestellung beschäftigen, um zu zeigen, welche Voraussetzungen die Beantwortung der ethischen Frage hat und welchen Anspruch eine solche Antwort erheben kann.

Der Einspruch stammt von Ernst Tugendhat. Tugendhat vertritt die Auffassung, daß die Moralphilosophie sich damit begnügen müsse aufzuzeigen, was Moral ist, wenn man Moral überhaupt einmal akzeptiert hat, daß aber eine echte Begründung, die dazu nötigt, Moral zu akzeptieren, nicht gegeben werden könne:

"Jemandem, ... der aus freien Stücken entschlossen ist auszusteigen ..., die Moral ... anargumentieren zu wollen, wäre sinnlos. Wir können unserem Freund nur sagen: take it or leave it."<sup>3</sup>

Damit ist die Entscheidung des Einzelnen, daß er moralisch sein möchte, dasjenige, was moralische Ansprüche überhaupt erst konstituiert. Das Bedürfnis, Normen (die er als Müssens-Sätze faßt) zu erheben, die ganz unabhängig von unserem Wollen sind, lehnt Tugendhat ab:

"Man kann dieses Bedürfnis als Residuum der religiösen Moral ansehen, in der das Müssen als ein transzendent Vorgegebenes erschien, ... Die Reflexion auf das dem "ich muß" zugrundeliegende "ich will" läuft nur darauf hinaus, daß wir die zum erwachsenen Menschsein gehörende Autonomie übernehmen."<sup>4</sup>

Im weiteren führt er aus, Moral sei eben nicht Teil meiner selbst, so wie mein Herz oder mein Rückgrat. Tugendhat verwechselt dabei die Freiheit,

---

<sup>3</sup> E. Tugendhat, Vorlesungen über Ethik, S.89.

<sup>4</sup> Vorlesungen über Ethik, S.96f.

sich dem moralischen Anspruch zu verweigern, mit der Möglichkeit zu entscheiden, ob es einen moralischen Anspruch gibt und wie er aussieht. Wenn man unter "Autonomie" das letztere versteht, dann ist Autonomie ein monströses Ünding. Denn mir selbst kann ich nicht nach meinem Gutdünken Gesetze auferlegen, die verdienten, Gesetze zu heißen.

Man muß sich im klaren darüber sein, was damit geschieht, wenn man dem Menschen eine Autonomie in diesem Sinne zuschreibt. Es handelt sich nicht um eine Modifikation im Verständnis von Moral, sondern um eine theoretische Destruktion von Moral überhaupt, wenn man unter gültiger Moral etwas versteht, was dem Menschen Orientierung zu geben vermag. Denn das für den Menschen Verbindliche kann nicht etwas sein, was er selbst geschaffen hat. Deswegen kann der moralische Anspruch nicht von meinem eigenen Willen abhängen. Ob ich den Anspruch anerkenne, hängt von mir ab; daß er besteht, nicht.

Was ich dagegen aufgreifen möchte, ist Tugendhats Bemerkung, das Bedürfnis nach von meinem eigenen Willen unabhängigen Normen sei ein Residuum religiöser Moral. Dies ist als Diskreditierung gemeint. Tugendhats Ausführungen verraten zuweilen ein plump-naives Verständnis von religiöser Moral als gegründet auf dem autoritären Gemotze eines suspekten Geistwesens mit Bart<sup>5</sup>. Unschuldige nachfragende Kinderchen werden von ihren Vertretern seiner Vorstellung nach schlicht mundtot gemacht<sup>6</sup>. Wenn man Tugendhats Bemerkung jedoch mit umgekehrtem Vorzeichen liest, dann enthält sie einen richtigen Kern: moralische und religiöse Haltung hängen zusammen.

"Religiöse Haltung" ist hier allerdings im weitesten Sinne zu verstehen. Sie impliziert nicht, einer bestimmten Religion anzuhängen. Eine religiöse Haltung oder ein religiöses Selbstverständnis im weiten Sinne zeichnet sich durch zwei Elemente aus: erstens, daß sie die Welt als eine nicht vom Menschen erzeugte Ordnung versteht, von der zweitens auch der Mensch selbst ein Teil ist.

Wer leugnet, daß es eine Ordnung gibt, die über ihn hinausgeht und sein Leben mitbestimmt, der wird auch leugnen, daß es einen genuin moralischen

---

<sup>5</sup> Vgl. a.a.O., S.198 und S.23. Fairerweise sei gesagt, daß er z.T. auch intelligenter urteilt, indem er vom Selbstverständnis des Glaubenden ausgeht.

<sup>6</sup> Vgl. a.a.O., S.65f.

Anspruch an ihn geben kann, nämlich einen solchen, den er nicht selbst geschaffen hat. Diesem Leugnen liegt die Vorstellung zugrunde, die ich die *G r u n d e i n b i l d u n g* nenne, seinem Leben die wünschenswerte Form selbst geben zu müssen und zu können<sup>7</sup>.

Das erwähnte religiöse Selbstverständnis im weiten Sinne und die Idee der Moral stehen also in einem Zusammenhang. Ich bin mir dessen bewußt, wie unbefriedigend diese Charakterisierungen der Grundeinbildung und des religiösen Selbstverständnisses sind. Dennoch müssen sie genügen, um den ungefähren Rahmen anzugeben, den ich für den Bereich der Ethik näher erläutern werde.

Die religiöse Haltung ist vermittelt durch konkrete religiöse Traditionen. Die Grundeinbildung ihrerseits ist nicht traditionslos. Ich ordne sie einer Tradition zu, die man die aufklärerische oder die modern-humanistische nennen kann im Unterschied zur religiösen Tradition. Ihr fühlt sich auch Tugendhat ganz offensichtlich zugehörig<sup>8</sup>.

Kein philosophischer Ansatz entbehrt eines solchen Hintergrundes kultureller Traditionen und Strömungen. Jede Ethik ist mit einer Tradition verbunden, die nicht selbst religiös sein muß, die sich aber doch in ihrer Beziehung zu religiösen Traditionen analysieren läßt. Die Idee, man müsse Ethik ohne Regreß auf solche Traditionen begründen, ist selbst Ausdruck einer im Grunde areligiösen modernen humanistischen Tradition. Eine Ethik in dieser modernen Tradition ist nicht einfach eine Ethik, die von religiösen Traditionen absieht, sondern eine Ethik, die auf einem areligiösen Weltbild beruht. Es ist meine Hoffnung, daß die Hybris, die darin besteht vorzugeben, daß ganz unabhängig von allen Traditionen eine allgemeingültige Ethik begründet werden könnte, aufhört.

Zweierlei ist damit *n i c h t* ausgeschlossen: zum einen ein Konsens zwischen den verschiedenen Traditionen in Fragen der Ethik. Ich denke hier (bei allem Fragwürdigen im einzelnen) an so etwas wie Hans Küngs "Projekt Weltethos", dessen Ziel es ist, in einer Zeit der Globalisierung globalen moralischen Maßstäben zum Durchbruch zu verhelfen, nicht indem man sie

---

<sup>7</sup> Ich entlehne den Ausdruck von Knud E. Løgstrup, vgl. ders., *Schöpfung und Vernichtung*, 1990, S.82-86, ohne im übrigen alle seine Ausführungen über die Grundeinbildungen zu teilen.

<sup>8</sup> Vgl. E. Tugendhat, a.a.O., die zehnte Vorlesung, S.197-225, in der Tugendhat seinen aufklärerischen und modernen Ansatz gegen die "ethische Gegenaufklärung" zu verteidigen unternimmt.

anderen Traditionen zu oktroyieren versucht, sondern gerade indem man sich den verschiedenen kulturellen Traditionen zuwendet und das ihnen Gemeinsame feststellt<sup>9</sup>.

Zum anderen ein philosophischer Dialog zwischen den verschiedenen Traditionen. Dieser Dialog kann nicht von einem Standpunkt aus geführt werden, der über den Traditionen steht, sondern nur aus den Traditionen heraus. Das bedeutet aber keineswegs, daß man deswegen nur auf die eigene Tradition bezogen argumentiert. Die Traditionen konkurrieren um die Wahrheit. Ihr eigener Anspruch ist normalerweise universalistisch bzw. bezieht sich auf eine Wirklichkeit, die nicht erst mit der entsprechenden Tradition gegeben ist und die so über die Tradition selbst hinausweist. Dies sei gezeigt für die Tradition, aus der heraus ich argumentiere.

Die Tradition, in der ich stehe und von der ich ausgehe, ist eine protestantisch-christliche. Man könnte annehmen, daß eine solche Tradition nichts zur Untersuchung philosophischer Fragen beitragen könne, weil sie sich auf eine Offenbarung beziehe, was sich für Philosophen verbietet. Diese Ansicht ist jedoch zumindest im Bereich der Ethik unzutreffend.

Zunächst einmal beruht biblische Ethik nicht auf autoritärer Offenbarung. Zur Grundform biblischer Ethik zählt es erstens, daß Gott als der Gebieter immer schon eine Beziehung zu denen, denen er gebietet, hat, die sein Gebieten legitimiert. Die Heilige Schrift stellt die Befreiung von der Knechtschaft in Ägypten und den Bund vor das Gesetz vom Sinai. Zweitens haben die Gebote Gottes immer einen Sinn, der sich auf das Verhältnis von Gott und Mensch bzw. das Verhältnis der Menschen untereinander und zur Schöpfung bezieht.

Gott hat nun aber eine Beziehung zu allen Menschen, ganz unabhängig von ihrem Glauben, weil Gott der Schöpfer und Erhalter aller Menschen ist. Genau dies ist der Ansatzpunkt innerhalb der biblischen Tradition, von der die Theologie ausging, wenn sie eine *theologia naturalis* ausbildete. Daß Gott der Schöpfer und Erhalter aller Menschen ist, darf nicht als eine unverbindliche Deutung des eigenen Lebens als eines von Gott gewollten verstanden werden. Ich kann mich nicht nur als Geschöpf Gottes verstehen, ich bin es. Nicht meine Sichtweise ist primär, sondern die Schaffung der Wirklichkeit durch Gott.

---

<sup>9</sup> Vgl. etwa H. Küng, *Projekt Weltethos*, 21990; J. Reem (Hr.), *Verantwortlich leben in der Weltgemeinschaft*, 1994.

Das Gebot Gottes ist also das Gebot des Schöpfers an seine Geschöpfe. Es ist keineswegs einfach von außen an die Schöpfung herangetragen. Denn die Schöpfung geht einher mit einem Willen und einer Absicht des Schöpfers. Dieser Wille geht nun gleichsam in die Schöpfung ein; er läßt sich an der Schöpfung ablesen, die auf diesen Willen hingeordnet ist. Der Wille Gottes ist die heilvolle Beziehung seiner Schöpfung zu ihm.

Dieser Wille schließt das Wohlergehen der Geschöpfe ein. Das Gebot Gottes betrifft deswegen auch die Ansprüche der Geschöpfe untereinander. Das Gesetz zieht gleichsam in die Schöpfung ein, es wird zur *lex naturalis*. Hier ist der Ansatzpunkt für eine schöpfungstheologisch inspirierte Ethik. In diesem Ansatzpunkt weiß ich mich einig mit einem Denker, dem eine breite Wirkung bisher versagt blieb, dem dänischen Ethiker und Theologen Knud E. Lögstrup (1905-1981). Sein Denken hat diese Arbeit wesentlich geprägt. Es steht vielfach auch da, wo nicht explizit Thesen Lögstrups diskutiert werden, im Hintergrund. Wo ich die Ontologie Martin Heideggers behandle, stehen denkerische Voraussetzungen des von Heidegger beeinflussten Lögstrup zur Debatte. Die ethische Konzeption von Emmanuel Levinas hat einige Berührungspunkte mit den ethischen Vorstellungen Lögstrups (obwohl sich keiner von beiden mit dem anderen beschäftigt zu haben scheint).

Aus dieser Traditionsgebundenheit ergibt sich für den Anspruch und die Grenzen des in der vorliegenden Arbeit vertretenen Ansatzes ein Doppeltes. Auf der einen Seite hat er den Anspruch auf Allgemeingültigkeit. Es ist keineswegs so, daß ich eine religiöse Ethik als Ethik für diejenigen bieten möchte, die selbst religiös sind, oder daß sie nur für diejenigen zu gelten beansprucht, die bestimmte Voraussetzungen akzeptieren, die nur für Anhänger einer bestimmten Religion gelten.

Auf der anderen Seite wäre es falsch zu verkennen, daß dieser Anspruch auf Allgemeingültigkeit nicht von allen anerkannt werden wird. Dieses Schicksal teilt der von mir vertretene jedoch mit den anderen Ethikansätzen. Keine Ethik kann hoffen, von Voraussetzungen auszugehen, die jedermann teilt, und auf die Zustimmung aller zu stoßen. Es kann nur darum gehen, die unterschiedlichen Voraussetzungen zu eruieren und zu diskutieren. Dies soll im folgenden Abschnitt weiter geschehen.

## 2. Was soll diese Untersuchung leisten?

Ziel dieser Arbeit ist aufzuzeigen, daß es gültige Bindungen gibt, die für den einzelnen auf verpflichtende Weise handlungsleitend sind. Diese grundlegende Zielvorgabe sei im folgenden für das Verhältnis von Moral und Ethik erläutert.

### (1) Ethik und Moral

Es ist üblich, unter "Ethik" die Theorie der Moral zu verstehen, und so will auch ich es halten. Daß Moral gelebt und Ethik theoretisch betrieben wird, reicht aber als Unterscheidung noch nicht hin. Denn man kann sich auch als Soziologe, Psychologe, Ethnologe oder Anthropologe mit Moral beschäftigen. Der Unterschied zur Ethik besteht darin, daß diese Disziplinen sich mit der Beschreibung, der Genese und den Wirkungen konkreter Moralen beschäftigen; der Ethiker hingegen beschäftigt sich damit, wie moralische Normen sein sollten, also mit Fragen der Gültigkeit und der Bewertung moralischer Normen.

Die Beziehung der Ethik zur Moral ist in einem gewissen Sinne weiter als die der genannten Disziplinen, weil die Ethik sich nicht um die Analyse konkreter Moralen zu bemühen braucht. Ethik kann sich nicht mit einem schlichten Verweis auf bereits vorhandene Werte, Empfindungen, Ansichten oder moralische Intuitionen begnügen. Auch und gerade die Evidenzen und moralischen Überzeugungen des Subjekts, das Ethik betreibt, sollen von ihm in Zweifel gezogen werden. Das bedeutet nicht, daß man alle Erfahrungen mit Moral und seinen moralischen Alltagsverstand vernachlässigen sollte, wenn man Ethik betreibt. Vielmehr ist der gegebene Ansatzpunkt der Ethik, den Bereich moralischer Erfahrungen daraufhin durchzuprüfen, welche moralischen Phänomene authentisch sind, d.h. welche den Grund ihrer Verbindlichkeit in sich selber tragen. Dabei ist es allerdings möglich, daß diese Phänomene in der herrschenden Moral nicht oder nicht in angemessener Weise zur Geltung kommen.

Die Beziehung der Ethik zur Moral ist auf der anderen Seite viel enger als die anderer theoretischer Disziplinen, weil die Ethik sich die Idee der Moral zu eigen macht. Ein Soziologe kann Moral rundheraus ablehnen, ein Ethiker nicht. Ethik setzt ein moralisches Vorverständnis voraus, das uns lehrt, was Moral eigentlich ist, so daß wir schon die Frage nach dem Gültigkeitserweis moralischer Sätze erst durch dieses Vorverständnis überhaupt verstehen können. Der Ethiker untersucht, worin Moral gemäß dem moralischen

Vorverständnis besteht und ob und in welchen Fällen es legitim ist, Handeln moralisch einzufordern.

Der Ethiker prüft damit die Ansprüche der Moral und trägt sie gegebenenfalls, wenn auch in kritischer Weise, weiter. Ethik zielt auf gültige Moral ab. Das schließt ein, daß gelebte Ethik zu Moral wird und daß genuine oder authentische Moral schon ethisch ist. Es ist deswegen nicht verwunderlich und muß kein Schade sein, daß Moral und Ethik ineinander verschwimmen.

(2) Evidenz contra Ethik?

Meine Arbeit zielt also darauf ab, aus der Praxis der Moral bzw. der moralrelevanten Praxis dasjenige herauszusuchen, was den Grund seiner Verbindlichkeit in sich selbst trägt. Damit tut sich aber eine Spannung zur Ausgangsfrage auf. Ich wende mich noch einmal zurück zur Situation des Subjekts, das die ethische Frage stellt. Wenn man diese Frage stellt, zweifelt man, d.h. man stellt das, was wir kennen, was wir gewohnt sind, in Frage. Man hält es mithin für denkbar, daß das Bekannte falsch ist.

Gegen diese Art zu fragen läßt sich dann aber einwenden, daß die vorhandenen moralischen Bindungen zum Bekannten zählen und wir den moralischen Anspruch an uns kennen müssen. Denn damit etwas verbindlich sein kann, so könnte man argumentieren, muß es mir doch bewußt sein, sonst kann ich mich ja nicht darnach richten. Folgerichtig müßte man weiter behaupten, daß die Suche nach einer Verbindlichkeit dem Charakter der Verbindlichkeit als eines gültigen Gebots, mich auf eine bestimmte Weise zu verhalten, widerspricht. Das moralisch Richtige müßte mir demnach als Stimme des Gewissens oder als moralisches Gefühl immer schon präsent sein. Ethik als das Aufdecken des moralisch Richtigen durch Reflexion wäre dann ein Widerspruch in sich.

An diesem Einwand ist richtig, daß Ethik keinen moralischen Anspruch schaffen, sondern nur vorhandene Ansprüche aufdecken kann. Aber daß ein moralischer Anspruch vorhanden ist, heißt nicht, daß er mir bewußt sein muß oder daß ich ihn anerkenne, d.h. daß ich der Ansicht bin, es sei moralisch richtig von mir, mich auf eine ganz bestimmte Art und Weise zu verhalten.

Denn was meine Identität ausmacht und mich betrifft, ist unter Umständen mehr als das, wessen ich mir bewußt bin. Dazu ein Beispiel: es erscheint nicht sinnlos zu behaupten, es sei moralisch geboten, sich an der Erhaltung der natürlichen Lebensgrundlagen der Menschheit zu beteiligen, d.h.

zumindest, sie nicht zu unwichtigen Zwecken zu konsumieren oder zu verschmutzen. Weiter kann man sagen, daß dieses Gebot erst weithin anerkannt wird, seitdem in das öffentliche Bewußtsein gerückt ist, daß die natürlichen Lebensgrundlagen bedroht sind. Trotzdem ist es vorher nicht ungültig gewesen. Der Erhalt der Natur ging die Menschen an, ohne daß sie dies in hinreichender Weise erkannt hätten.

Das, was einen betrifft, mit dem, was man anerkennt, gleichzusetzen, heißt zu verkennen, daß die eigene reale Existenz weiter reicht als das Bewußtsein von dieser Existenz. Dieses Verkennen beruht auf einem Vorgang, den ich als Distanzierung von der Welt bezeichne und den ich im Verlauf dieser Arbeit zu erläutern versuchen werde.

### (3) Das Projekt einer Ethikbegründung

Die Frage "was soll ich tun?" ist zwar eine Frage nach dem Inhalt der Moral, aber bei dem Versuch ihrer Beantwortung ergibt sich ganz von selbst die Frage, welche Kriterien es für gebotenes Handeln gibt und damit, wie sich diese Kriterien ausmachen lassen. Will man gültige Kriterien für richtiges Handeln von ungültigen trennen, braucht man irgendwelche Gründe dafür. Das Problem einer Ethikbegründung ergibt sich aus der Frage nach dem richtigen Handeln.

Bei der Bestimmung des Ziels der Ethikbegründung ist jedoch Vorsicht geboten. Denn bei dem Unterfangen der Ethikbegründung schleicht sich oft eine unausgesprochene Voraussetzung ein, an der das ganze Unternehmen scheitert, weil das, was nach stillschweigendem Akzeptieren dieser Voraussetzung unter einer Begründung der Ethik verstanden wird, nur sehr schwer eingelöst werden kann.

Diese Voraussetzung besteht darin, theoretische Anerkennung und reale Betroffenheit gleichzusetzen (das hieße, seinem Selbstverständnis die Distanzierung von der Welt zugrunde zu legen). Dann kann einem nichts, wovon man betroffen ist, ohne dies anzuerkennen, ein Motiv oder einen Grund dafür geben, etwas Bestimmtes zu tun, der aus sich selbst heraus überzeugend wäre. Damit findet eine Dissoziation statt zwischen einem Grund für einen, etwas zu tun, und der Welt, in der man lebt, die einem Gründe anbietet, etwas zu tun. Die Gründe, die die Welt mir anbietet, wären in diesem Fall nur dann Gründe für mich, wenn ich sie mir als Gründe wählte. Dies täte ich entweder willkürlich - dieser Fall ist für die Ethik irrelevant - oder aber sie müßten der Bedingung genügen, daß ich

genötigt wäre, sie anzuerkennen. Ich wäre aber nur dann genötigt, sie anzuerkennen, wenn diese Gründe aus dem heraus, was ich schon anerkenne, gerechtfertigt werden könnten. Was aber ein zweifelndes Subjekt anzuerkennen genötigt ist, ist letzten Endes nicht mehr als das, was notwendig dafür ist, daß es überhaupt irgendetwas anerkennen kann.

Das Programm einer Ethikbegründung ist dann kaum einzulösen. Es läuft darauf hinaus, daß das Subjekt, das sich aus der Welt zurückzieht, aus sich selbst heraus den Grund dafür ausspinnt oder erarbeitet, daß es auf eine bestimmte Weise in die Welt eingreifen soll. Demgegenüber bin ich der Auffassung, daß der Grund, der uns verpflichtet, auf eine bestimmte Art zu leben, bereits vorhanden ist und daß es darum geht, diesen Grund aufzuweisen. Ich strebe also nicht eine Ethikbegründung als eine Grundlegung der Ethik in dem Sinne an, daß ein Grund für rechtes Handeln erst noch zu erarbeiten wäre. Was ich herausstellen möchte, ist der Grund dafür, den schon bestehenden Grund, der einen zum Rechten verpflichtet, anzuerkennen. Ich möchte also den Grund der Ethik aufweisen oder aufzeigen. Da ich aber Ethik als eine Sache der Theorie eingeführt habe, ist es besser, vom Aufweisen des Grundes der Moral zu sprechen, wobei unter Moral die rechte oder genuine Moral zu verstehen ist, nicht die tatsächlich herrschende und schon anerkannte.

Das Aufweisen des Grundes der Moral besteht darin, die Betroffenheit des wirklichen Subjekts von bestimmten Phänomenen zu zeigen, und zwar von solchen, die nicht in der Macht des Subjekts stehen. Subjekt und Welt verstehe ich also nicht als getrennt, sondern als verbunden. Weil die Welt das Subjekt einbezieht, kann sie ihm Gründe bieten, die für das Subjekt gültig sind, ohne daß eine Wahl des Subjekts nötig oder möglich wäre. Es gibt Erscheinungen in der Welt, die an und für sich gut sind und aus sich heraus ein Grund sind, sie zu bejahen oder zu vollziehen, und es gibt solche Erscheinungen, die dazu verpflichten, bestimmte Handlungen zu vollbringen.

Für die Phänomene selbst bedeutet dies, daß ihre Begründung nicht extern ist, daß es sich nicht um ihre Rechtfertigung anhand von Maßstäben handelt, die von außen an sie herangetragen werden, sondern um eine Explikation dessen handelt, daß die Phänomene tatsächlich Grund für uns sind, so und nicht anders zu handeln.

Ich bezeichne meinen Weg, das Begründungsproblem der Ethik anzugehen, als einen ontologischen<sup>10</sup>. Dazu soll hier folgende Erläuterung genügen:

---

<sup>10</sup> Die Bezeichnung "ontologisch" in diesem Zusammenhang entleihe ich Knud E. Løgstrup, der sein eigenes Konzept in eine "ontologische Tradition" der Ethik einordnete; vgl. K.E. Løgstrup, Norm und Spontaneität, 1989, S.6; außerdem ders., Ethik und Ontologie, ZThK 57 (1960), S.357-391.

O n t o l o g i s c h nenne ich jenen Typus von Ethikbegründungen, der auf einer Analyse der Wirklichkeit des Menschen oder des Kosmos beruht, in der gezeigt wird, inwiefern das Individuum durch diese Wirklichkeit gebunden ist.

#### (4) Nutzen und Grenzen der Ethik

Es ist nicht das Ziel der Moralbegründung, revolutionäre oder auch nur neue ethische Grundsätze zu erheben. Im Gegenteil spricht es für einen Ansatz der Moralbegründung, wenn das Ergebnis in etwa dem entspricht, was allgemein für Moral gehalten wird. Die Moral der Völker zu verschiedenen Zeiten ist nicht gar so widersprüchlich, wie relativistischer Skeptizismus glauben machen möchte, und die Ethiker kommen recht regelmäßig zu ähnlichen Grundsätzen, bei aller unterschiedlicher Gewichtung im Einzelfall. Es gibt ein generelles Phänomen der Moral, das Gleichheiten aufweist und das zwar als soziale Wirklichkeit sehr verschieden aussehen kann, aber doch einen gemeinsamen Kern hat, nämlich die Funktion, das Zusammenleben zu ermöglichen. Moralbegründung besteht auch darin, eine Rechtfertigung für dieses generelle Phänomen zu finden.

Das die Moralbegründung bestimmende Interesse ist dabei zunächst einmal spekulativ, d.h. auf Erkenntnis oder Wahrheit um ihrer selbst willen ausgerichtet. Allerdings ist damit nicht gesagt, daß das spekulative Interesse nichts weiterem als der eigenen Befriedigung diene, so daß es einem am Ende so gehen könnte wie Nachbars Kasper in Theodor Storms Märchen "Hinzlmeier", der nach vielen Jahren der Suche den Stein der Weisen gefunden hatte und dann fieberhaft zu überlegen begann, was um Himmels willen mit ihm anzufangen sei!

Indem Ethik die Legitimität bestimmter moralischer Grundprinzipien aufzeigt, soll sie ein Beitrag zur Orientierung des Individuums sein. Denn der erste Schritt zur Erlangung von Orientierung oder Beurteilungskompetenz muß sein, grundlegende Zweifel an der Legitimität moralischer Ansprüche, wie sie heute nicht selten sind, zu beheben. Aber im Idealfall sollte Ethik auch dazu dienen, Einzelfälle besser beurteilen zu können. Denn daß Ethik betrieben wird, verdankt sich auch dem Ungenügen an der bestehenden Moral. In der heutigen Zeit gibt es Fragen und Probleme, die

von der herkömmlichen Moral nicht oder nur schlecht bewältigt werden. Moral führt zu Konflikten, wird als repressiv erlebt oder scheint nicht zu veränderten Umständen zu passen.

Deswegen sollten die Moralprinzipien, die die Ethik vorschlägt, so anwendbar oder tauglich wie möglich sein. Dabei muß man ihre prinzipielle Anwendbarkeit von den Problemen der Anwendung von Moralprinzipien (der Subsumtion, der Evaluation) unterscheiden. Bei der Aufstellung von Moralprinzipien kann nur die prinzipielle Anwendbarkeit eine Rolle spielen, im Einzelfall kommt es meist auf Evaluation und Subsumtion an. Prinzipielle Anwendbarkeit oder T a u g l i c h k e i t läßt sich so verstehen, daß ein Moralprinzip umso tauglicher ist, je mehr Handlungsweisen durch dieses Moralprinzip definiert sind und widerspruchsfrei beurteilt werden. Ein Moralprinzip wird durch seine weitgehende Untauglichkeit nicht widerlegt, bleibt aber unbefriedigend, weil es zur Orientierung nur wenig beiträgt.

Ob eine Untersuchung der Grundlagen der Moral für die Lösung einzelner moralischer Probleme oder für die Gestaltung des eigenen Lebens tatsächlich einen Nutzen hat, muß aber dahingestellt bleiben.

Sogar die Aufgabe einer grundlegenden Orientierung im Sinne einer theoretischen Affirmation basaler moralischer Normen kann von einer Moralbegründung nur in gewissen Grenzen erfüllt werden. Denn was sich der Anerkennung der moralischen Forderungen prinzipiell widersetzen kann, ist ein Selbstverständnis, das die eigene Identität, die eigene Rolle in der Welt und die eigene Lebensführung verkennt. Ein solches moralisch blindes Selbstverständnis kann darin bestehen, daß nicht gesehen wird, daß es die eigene Identität mit ausmacht, in bestimmten zwischenmenschlichen Beziehungen zu leben. Oder es kann sich als Auffassung melden, daß ich mein Leben und das Zusammenleben mit anderen allererst selbst gestalten muß und kann. Über ein verfehltes Selbstverständnis kann man diskutieren, aber man kann es nicht zwingend widerlegen. Mit diesem Befund akzeptiere ich, daß es eine Blindheit für das Gute gibt. Dies rechtfertigt ein verfehltes Selbstverständnis nicht, noch weniger entschuldigt es das aus ihm resultierende Fehlverhalten. Wenn ein verfehltes Selbstverständnis gelebt wird, hat dies fatale Folgen, es destruiert das Subjekt, sein Leben und sein Zusammenleben mit anderen. Aber um das Schlechte dieser Folgen anzuerkennen, bedarf es schon eines Minimums an Moral.

Die Auffindung der uns in Wirklichkeit betreffenden Gründe, moralisch zu

handeln, oder, mit anderen Worten, das, was tatsächlich moralisch ist, als solches zu erweisen, ist die Aufgabe dieser Arbeit.

### 3. Zum Aufbau der Arbeit

Bisher habe ich versucht, einen Vorbegriff von Moral als das, was das Individuum gültig zu binden vermag, weil es den Grund seiner Verbindlichkeit in sich selber trägt, darzustellen. Aufgabe der Untersuchung ist es demgemäß, diese inhärente Verbindlichkeit gelebter Moral zu explizieren.

In Kapitel II. erläutere ich unzulängliche Versuche, der Aufgabe der Moralbegründung gerecht zu werden. Dabei geht es auch darum, den Ansatz, Normen aus der Wirklichkeit herzuleiten, interpretatorisch auszuwerten, indem ich zu zeigen versuche, wie bei einem verfehlten oder verkürzten Verständnis menschlicher Wirklichkeit die Ableitung von Normen unmöglich ist. Als Hauptproblem heutiger Ethik stelle ich dabei das Mißverständnis von Wirklichkeit als faktischer Wirklichkeit heraus.

In Kapitel III. versuche ich, mich unter der Fragestellung, ob Wirklichkeit normativ sein kann, einem angemessenen Verständnis menschlicher Wirklichkeit zu nähern. Dieses finde ich in einer Modifikation der Ontologie, die von der Frage nach dem Ursprung des Gegensatzes von Objektivität und Subjektivität ausgeht und ihn in einer ihnen vorausgehenden Verbindung beider aufhebt. Demnach ist das, was ist, das, was ich als schon Interessierter erlebe, und geht mich als solches immer schon an. Diese Modifikation ist zwar von Martin Heidegger vorgenommen worden, aber in einer Form, die eine Moralbegründung unmöglich macht, weil sie ausschließlich von einem aktiven Erschließen der Welt ausgeht, für das die Welt nur im Rahmen schon vorhandener Ziele interessant ist. Die Betonung passiven Erlebens dagegen finde ich bei Emmanuel Levinas, der auf Heidegger aufbaut, aber die Rolle des anderen Menschen bereits für die Konstitution von Welt hervorhebt.

In Kapitel IV. und V. stelle ich Phänomene vor, die genuin moralisch sind. Dies sind zum einen die moralischen Gefühle, wie Reue, Scham, Empörung usw. Mit ihrer Hilfe hat Ernst Tugendhat eine Moralbegründung versucht. Moralische Gefühle zeigen jedoch nur die Verbindlichkeit eigener Verantwortung für sich selbst und die Notwendigkeit von Privatheit für die Übernahme von Selbstverantwortung, aber nicht, vor welchen Maßstäben ich

mich verantworten muß. Es lassen sich deswegen aus ihnen allein keine moralischen Normen ableiten (IV.).

Eine Ableitung von Normen ist hingegen möglich, wenn man die von Knud E. Lögstrup sogenannten *D a s e i n s ä u ß e r u n g e n* zugrundelegt. Daseinsäußerungen sind eine bestimmte Art spontaner Handlungsimpulse. Das Besondere bei ihnen, was sie für eine Moralbegründung geeignet macht, ist, daß sie, um funktionieren zu können, sich nicht der Entscheidung des sie ausführenden Individuums verdanken dürfen. Sie können nicht auf weitergehenden Rasonnements oder Begründungen beruhen, ohne durch diese verdorben zu werden. Es handelt sich um Barmherzigkeit, Vertrauen, Dankbarkeit, Treue und Aufrichtigkeit, sämtlich Phänomene der Zuwendung zu anderen Menschen um dieser selbst willen und um der Beziehung zu ihnen willen (V.).

In Kapitel VI. zeige ich, daß die Ableitung von Normen aus den Daseinsäußerungen nicht ganz unkompliziert ist. Wie Moral funktioniert, ist offenbar viel komplexer, als es für eine einfache schnörkellose Moralbegründung nötig wäre. Zunächst einmal ist die Berücksichtigung auch der moralischen Gefühle nötig. Dann ist weniger die Ableitung von Normen als vielmehr die eines ethischen Ideals, das ich den *S c h a l o m* nenne, möglich. Aus diesem Ideal wiederum lassen sich Normen ziehen. Zugleich hat dieses Ideal den Vorteil, daß es sich wiederum für eine Moralbegründung auswerten läßt. Wie die Daseinsäußerungen, so hat auch das Ideal des Schalom den Grund seiner Verbindlichkeit in sich. Ich versuche, dies wiederum auf eine ontologische Weise zu interpretieren, indem ich den Schalom als Teil eines *k o s m i s c h e n S e i n s* deute, also als Teil eines normativ verbindlichen Seinszusammenhanges.

## II. DAS GRUNDPROBLEM MODERNER ETHIK

Am Beginn dieses Kapitels steht eine grundlegende Analyse des Problems, das zu einer Krise der Moralbegründung in unserer Zeit geführt hat: der Unterstellung, objektive Wirklichkeit müsse aus Fakten bestehen, die dem Zugriff von Subjekten entzogen und daher in ihrer tatsächlichen Existenz oder Nichtexistenz ethisch irrelevant sind (II.1.).

Der erste Ansatz, den ich untersuche, ist der von Richard M. Hare, der von einer Analyse der moralischen Sprache ausgeht<sup>11</sup>. Damit muß er eine Bindung des Subjekts durch den üblichen Sprachgebrauch annehmen. Das aber ist unzulänglich, weil niemand genötigt ist, den gängigen Sprachgebrauch zu akzeptieren, sondern selbst größere Modifikationen denkbar sind (II.2.).

Anders als Hare setzt der Versuch von Alan Gewirth<sup>12</sup> nicht beim Sprechen über Handlungen, sondern bei einer Analyse des Handelns an. Über diese Analyse des Handelns hinaus nimmt Gewirth lediglich eine minimale Vernünftigkeit des Handelnden, also das Akzeptieren gewisser logischer Grundregeln durch den Handelnden an. Seine Behauptung ist, daß Agenten logisch genötigt sind, die Ansprüche, die sie implizit erheben, wenn sie handeln, auch anderen Agenten zuzugestehen. Doch wenn man wie Gewirth ausschließlich das Handeln als aktives Engagement zugrundelegt, kommt man nur zu der Notwendigkeit bestimmter eigener Ansprüche oder Interessen, die keine Ethik begründen können. Denn nicht einmal ich bin auf meine eigenen Ansprüche festgelegt, geschweige denn, daß andere Menschen bloß dadurch, daß irgendwer Ansprüche auf etwas erhebt, schon moralisch verpflichtet sind.

In Verbindung mit der Behandlung von Gewirth will ich das Ziel der Moralbegründung noch näher bestimmen als das des Aufweises von rechtfertigenden Handlungsgründen (II.3.).

Der dritte Ansatz ist der von Thomas Nagel<sup>13</sup>, der von der Existenz objektiver Werte ausgeht. Das Beispiel, an dem er dies vergegenwärtigt, ist der Fall des körperlichen Schmerzes. Obwohl Nagels Konzeption von Objektivität dadurch positiv hervorsticht, daß sie sich am Beobachter orientiert, bleibt sie unvollkommen, weil sie den Menschen herauslöst aus

---

<sup>11</sup> Vgl. vor allem R.M. Hare, Freiheit und Vernunft, 1973, und ders., Moralisches Denken, 1992.

<sup>12</sup> Vgl. vor allem A. Gewirth, Reason and Morality, 1978.

<sup>13</sup> Vgl. vor allem T. Nagel, Die Grenzen der Objektivität, 1991.

seiner Position in der Welt und ihn in eine Außenperspektive stellt, in der eine objektive Sichtweise möglich ist, es aber keine Handlungsgründe geben kann. Dagegen gehe ich statt von einer Außenperspektive von einer Innenperspektive in der Form passiven Erlebens aus.

So komme ich dazu, daß es Werte gibt, die Phänomenen, die uns betreffen, inhärieren und also objektiv sind. Jedoch erweist sich dies als für die Charakterisierung moralischen Engagements unzureichend, weil damit zunächst einmal nur beschrieben wird, was in der Wirklichkeit als Wert betrachtet wird; Normen lassen sich hier nicht ableiten. Der Grund dafür ist, daß keine entscheidungsträchtige Konfliktsituation existiert, in der das Phänomen einer Bindung relevant werden könnte (II.4.).

Nach der Behandlung dieser drei modernen Positionen beschäftige ich mich mit der Ethik Kants, der ich sozusagen eine nicht-moderne, ontologische Interpretation gebe. Sie soll zeigen, daß sich Kants Ethik ohne weiteres im Rahmen meines Grundansatzes interpretieren läßt. Den Versuch Kants lehne ich aber ab, weil seine Konstruktion der Vernunft und damit sein Menschenbild in keiner Weise zu überzeugen vermag (II.5.).

### 1. Die Trennung von Fakten und Normen als das Grundproblem moderner Ethik

Ich habe im Abschnitt I.2. gesagt, daß ich den Ansatz der Ethikbegründung, den ich vertrete, als ontologisch bezeichne und daß dieser Ansatz darin besteht, durch eine Analyse der Wirklichkeit des Menschen oder des Kosmos zu zeigen, inwiefern das Individuum durch diese Wirklichkeit gebunden ist.

Ein solcher Ansatz braucht nicht solche Begriffe wie "Sein" oder "Dasein" in den Mittelpunkt zu stellen. Ein ontologischer Ansatz der Ethikbegründung kann gleichsam inkognito sein; wesentlich ist nicht, daß vom Sein die Rede ist, sondern nur, daß von einer Analyse der Wirklichkeit her die Prinzipien der Ethik erschlossen werden. Deswegen ist es nicht eine bestimmte einzelne Ethikbegründung, sondern ein ganzer Typus sehr verschiedengestaltiger Ethikbegründungen, der als ontologisch bezeichnet werden kann.

Dennoch bringt es einen philosophischen Gewinn, sich die Struktur solcher

Ethikbegründungen klar zu machen und bewußt ontologisch zu argumentieren. Nur so kann man hoffen, diese Möglichkeit der Ethikbegründung so klar und umfassend wie möglich auszuloten. Ontologisch zu argumentieren, bedeutet dabei, den Blick auf die Wirklichkeit zu problematisieren. Denn es ist meine These, daß eine bestimmte Sicht der Wirklichkeit oder ein bestimmtes Wirklichkeitsverständnis dazu führt, daß sich eine Verbindung von Wirklichkeitsanalyse und Ethik auszuschliessen scheint, weil das Subjekt darin nicht in adäquater Weise als Teil der Wirklichkeit erfaßt wird. Demgegenüber ist meine Untersuchung an der Einbindung des Subjekts in die Wirklichkeit, soweit sie für die Ethikbegründung interessant ist, orientiert. Wegen der Problematik des richtigen Wirklichkeitsverständnisses rede ich nicht von einer anthropologischen Begründung der Ethik, obwohl es Ethik mit dem Menschen zu tun hat und die Wirklichkeit, die die Ethikbegründung zunächst einmal in den Blick nimmt, das menschliche Dasein ist. Denn der Anthropologie, verstanden als eine im Kanon der Wissenschaften, liegt unter Umständen eine Perspektive zugrunde, die ich nicht ohne weiteres übernehmen möchte.

Mit eben dieser angesprochenen Problematik hängt eine elementare Schwierigkeit zusammen, der von mir eingeschlagene Weg des Aufweises des Grundes der Moral begegnet und die ich für das Grundproblem der modernen Ethikbegründung halte. Dieses Grundproblem wird durch das Unterfangen, Ethik durch einen Rekurs auf Wirklichkeit zu begründen, schnell sichtbar. Es verhält sich nämlich offenkundig so, daß die Richtigkeit von Handlungen nichts ist, was irgendwo schon realisiert sein mußte. Normativer Anspruch und Lebenswirklichkeit, Ideal und Realität scheinen nicht nur in der Praxis, sondern vor allem in der Theorie auseinanderzuklaffen. Die damit verbundene Schwierigkeit ist am besten bekannt als These des naturalistischen Fehlschlusses, nach einem von G.E. Moore geprägten Ausdruck. Man spricht aber auch von Humes Distinktion, der Sein-Sollen-Spaltung, der Norm-Faktum-Trennung oder dem Tatsache-Forderung-Problem oder verwendet ähnliche Titel.

Zunächst einmal möchte ich darlegen, worin genau die These der Norm-Faktum-Trennung besteht. Ihre bescheidenste Formulierung ist folgende: es gibt zwei verschiedene Arten von Sätzen, nämlich Aussagesätze und Normsätze, zwischen denen es keine logische Beziehung dergestalt gibt, daß aus einem Aussagesatz  $p$  der Normsatz  $O_p$  (=  $p$  ist geboten) gefolgert

werden kann. Diese Formulierung ist unbefriedigend, denn sie besagt nicht, daß der Normsatz nicht aus irgendwelchen anderen Aussagesätzen als p gefolgert werden kann. Dies soll aber durch die Unterscheidung zwischen Normen und Tatsachen als zweier unterschiedlicher Bereiche ausgedrückt werden.

Wenn man diese grundsätzliche Trennung zu formulieren versucht, stößt man aber auf Schwierigkeiten. Denn es gibt tatsächlich logische Beziehungen zwischen Aussagesätzen und Normsätzen. Wenn man bestimmte Axiome der deontischen Logik zugrundelegt, vor allem, daß niemand solle, was er nicht könne, ergeben sich aus Aussagen über die Begrenztheit des Menschen bereits gewisse Normen, etwa: "Niemand soll einen Hundertmeterlauf unternehmen, bei dem er das Hundertfache seines Körpergewichts trägt." oder "Niemand soll länger als vier Wochen lang wach sein."<sup>14</sup> Um die Norm-Faktum-These zu formulieren, muß man über den Bereich des rein Logischen hinausgehen. Die These zielt darauf ab, daß es sich bei Aussagesätzen und Normsätzen um ganz verschiedene Arten von Sätzen handelt, nicht weil es keine logischen Beziehungen zwischen ihnen gäbe, sondern weil ihr Sinn ein ganz anderer ist.

Normsätze sind eng verwandt mit Imperativen. Imperative sind Aufforderungen oder Befehle, die sich direkt an eine oder eine Gruppe zweier Personen wenden. Allerdings gibt es auch Imperative, die sich ihrem Sinn nach an jedermann wenden, z.B.: "Üb' immer Treu und Redlichkeit...". Trotzdem verlangen Imperative eigentlich immer ein Gegenüber, das angesprochen wird.

Demgegenüber sind Normsätze oft unpersönlich oder in der dritten Person formuliert. Dies ist ein Indiz für den grundlegenden Unterschied zwischen Imperativen und Normsätzen: Imperative bedürfen nicht unbedingt einer Begründung, sondern können auch nur auf die Autorität oder Gewalt des Befehlenden hin erfolgen. Normsätze dagegen können ihrem eigenen Sinn nach nicht nur auf eine persönliche Autorität hin gelten, es sei denn die Autorität ist in sich moralisch legitimiert. Ihrem Sinn nach setzen Normsätze - ähnlich wie Aussagesätze - voraus, daß es einen sachlichen Maßstab gibt, aufgrund dessen sie gelten. Deswegen ergibt sich bei

---

<sup>14</sup> Ein weiterer Fall: wenn die Prämissen falsch sind, ist der Schluß als ganzer trivialerweise wahr, z.B.: "Wenn der Mond ein großer Emmentaler ist, darf ich keine Weintrauben essen."

Normsätzen im Unterschied zu Imperativen die Frage nach ihrer Begründung schon aus ihrem eigenen Gehalt.

Imperative und Normen haben aber etwas Grundlegendes gemeinsam: beide sind Handlungsanweisungen, sie sagen dem Subjekt, welche von mindestens zwei Handlungsmöglichkeiten die ist, deren Verwirklichung vom Sprecher erwünscht wird (Imperative) bzw. deren Wahl sich dadurch auszeichnet, daß sie richtig ist (Normsätze).

Während man bei Normsätzen davon spricht, daß sie richtig oder falsch sein können, spricht man bei Aussagesätzen davon, daß sie wahr oder falsch sein können. Wahr ist der Korrespondenztheorie der Wahrheit zufolge das, was den Tatsachen oder der Wirklichkeit entspricht. Ein Aussagesatz  $p$  ist demzufolge genau dann wahr, wenn  $p$  der Fall ist.

Entscheidend ist nun die Erläuterung dessen, wann etwas der Fall oder eine Tatsache ist. Mindestens sollte man darunter verstehen, daß das, was der Fall ist, unabhängig davon, ob ich mich dafür entscheide, daß es nicht der Fall sein sollte, vorfindlich oder konstatierbar ist. Ich bin zwar dazu in der Lage, Fakten oder sozusagen Fälle zu schaffen, aber nicht dazu, bestehende oder vergangene Fälle abzuschaffen, als ob sie nicht bestanden hätten; daß sie bestanden haben, wird immer wahr bleiben, immer der Fall gewesen sein. So verstanden, beziehen sich Aussagen auf etwas, das unabhängig von uns existiert, auf eine Realität außerhalb der Reichweite unserer Einflußmöglichkeiten. Aus diesem Bezug (also abgesehen von der Redesituation) ergibt sich als Sinn von Aussagen, daß derjenige, der eine Aussage macht, eine Behauptung darüber aufstellt, wie die Welt tatsächlich ist, nicht darüber, in welcher Weise sie verändert werden sollte.

Hier läßt sich nun anknüpfen und fragen, ob es nicht so etwas wie Werttatsachen geben kann, denen wertende Aussagen entsprechen können. Werte oder Bewertungen scheinen eine Art Mittelstellung zwischen Normen und Fakten einzunehmen. Es ist klar, daß es sinnlos wäre, Werte und Normen zu trennen. Was in der Welt gut ist und was besser wäre und für was wir uns entscheiden sollen, bildet einen unmittelbaren Zusammenhang. Könnte es sich bei Werten nicht um Fakten handeln, die sich dadurch auszeichnen, daß der Verweis auf sie Handlungen zu begründen vermag?

Dies kann deswegen nicht sein, weil Werte, wenn sie das Handeln von Subjekten beeinflussen sollen, nicht faktisch sein dürfen. Denn für das

Handeln bedeutsam können Werte nur sein, wenn sie in die Tat umgesetzt zu werden verlangen. Die Existenz der Gutheit einer bestimmten Handlung am 12. 10. 1956 ist für mein eigenes Handeln zunächst einmal irrelevant. Ebenso die nicht weiter spezifizierte Feststellung, das Gute oder das Edle existiere. Relevant wird die Existenz des Guten oder einer bestimmten guten Tat nur dann, wenn sie verbunden sind mit der Existenz des Gutseins einer Klasse von Handlungen oder einer ganz bestimmten Handlungsweise, die zu vollziehen ich die Möglichkeit habe. Wenn ich dann eine gute Tat erzeugt habe, könnte man ihre Gutheit vielleicht als faktische deuten. Aber als Wert, der mein Handeln leiten kann, kann ihre Gutheit nicht faktisch sein.

Auch wenn man von der Existenz von Wertsachverhalten ausgeht, muß man also zwischen einer faktischen und einer Wertwirklichkeit trennen. Es bedarf gegenüber der Norm-Faktum-These einer Modifikation im Verständnis von "Tatsache", "Wirklichkeit" und von "Wahrheit", um Wertsachverhalte zu integrieren. Als wahr könnte alles das gelten, was einen Anspruch darauf hat zu existieren. Die diesem Wahren entsprechende Wirklichkeit ist nicht im faktischen Sinne unabhängig von mir, weil ihre Tatsächlichkeit von mir abhängig ist, sehr wohl aber ist sie im normalen Sinne unabhängig. Dieses Verständnis würde die Objektivität der Wahrheit nicht beschädigen, es würde aber das Bild der Welt als eines Ensembles von Fakten sprengen.

Wenn man Wertaussagen in den Rahmen der Norm-Faktum-These einordnet, gehören sie auf die Seite der Normen und nicht auf die Seite der Fakten. Dabei sind Wertaussagen keine Handlungsanweisungen, wenigstens sind sie nicht so formuliert, wie es explizite Handlungsanweisungen sind. Wertaussagen sind im Unterschied zu Normen in der Regel als Aussagesätze formuliert, die nicht von Formulierungen von deskriptiven, also faktisch-beschreibenden Aussagen zu unterscheiden sind. Frau R. ist klug, hübsch, dumm, dick, alt, verdorben, hinterlistig, hintenrum, nett, glatzköpfig, fürsorglich, unmoralisch, geizig. Diese Ausdrücke lassen sich teils als bloß faktische Beschreibungen verstehen ("alt", "glatzköpfig"), teils sind sie sowohl beschreibend als auch wertend ("klug", "hübsch", "hintenrum", "geizig"), teils stark wertend mit einem nur sehr ungenau eingrenzbaren deskriptiven Gehalt ("verdorben", "unmoralisch").

Als Vertreter der Norm-Faktum-These muß man nun das Skalpell ansetzen und Wertaussagen und Faktenaussagen heraustrennen. Wo die Adjektive sowohl eine wertende als auch eine deskriptive Komponente haben - und

das sind die meisten der genannten -, muß er erst die wertende Komponente eliminieren. Übrig bleibt eine deskriptive Aussage. Nun muß ein eigenes Wertungsurteil formuliert werden, das die wertende Komponente ausdrückt.

Die Frage ist nun, was dieses Werturteil im Rahmen der Norm-Faktum-These bedeuten kann. Von vielen Vertretern der Norm-Faktum-These wird die Deutung von Werten bevorzugt, dergemäß Werte nichts anderes als subjektive Bewertungen seien. Damit werden Werte gänzlich der Seite der Normen zugeschlagen. Werte und Normen seien ineinander übersetzbar, und Normen ließen sich nicht mit dem Verweis auf Werte begründen. Der Sinn von Werturteilen, so könnte man etwa mit Richard M. Hare sagen, sei es, etwas zu empfehlen<sup>15</sup>.

Was auch immer Werte sind, auf jeden Fall stehen sie in einem engen Zusammenhang mit Normen und sind gemäß der Norm-Faktum-These von Fakten zu trennen. Welche Sätze Wertaussagen und welche faktische Aussagen zum Ausdruck bringen, dies habe ich eben belegt, hängt nicht von der Form ab, sondern vom Inhalt. Deswegen ist es auch sinnvoll, von einer Norm-Faktum-Trennung zu sprechen, nicht von einer Aussagesatz-Normsatz-Unterscheidung. Der Unterschied zwischen Fakten und Normen bzw. Wertungen besteht dabei gemäß der Norm-Faktum-These darin, daß sich Aussagen auf Fakten beziehen, die Teil der Wirklichkeit sind, die auch unabhängig von meinem Wunsch existiert, während sich Normen auf mein zukünftiges Handeln beziehen, das von meinen Entscheidungen und Beurteilungen abhängt. Denn Normen und Werte haben keinen Platz in einer Wirklichkeit, die ausschließlich aus Fakten besteht.

Für die Begründung der Ethik ergibt sich daraus ein Dilemma: entweder begeht man den naturalistischen Fehlschluß, indem man einen Normsatz durch einen Aussagesatz begründet. Oder man gerät in einen regressus ad infinitum, indem man sich auf immer weitere Normsätze stützt. Oder man begeht einen Zirkelschluß. Oder man bricht die Begründung willkürlich ab. Es gibt oder scheint nichts zu geben, worauf man sich stützen kann.

Dieses Begründungsdilemma, so könnte man einwenden, besteht auch für Aussagesätze, und es ist tatsächlich als sogenanntes Münchhausen-Trilemma von Hans Albert dargestellt worden<sup>16</sup>. Entweder infiniter Regreß oder

---

<sup>15</sup> Vgl. R.M. Hare, Die Sprache der Moral, 1972, S.182; was man in moralischen Zusammenhängen empfiehlt, sind laut Hare Personen.

<sup>16</sup> H. Albert, Traktat über kritische Vernunft, 21969, S.13.

Zirkel oder dogmatischer Abbruch der Begründung, so die Alternative Alberts. Demnach wäre es nicht ausgemacht, daß die Begründung theoretischer Sätze einfacher ist als die praktischer. Ich möchte dem aber widersprechen. Es ist charakteristisch für das Modell von Albert, daß es sich auf einer ausschließlich sprachlichen Ebene bewegt, ohne die Möglichkeit offenzuhalten, daß es einen Bezug zur Wirklichkeit geben könnte, der die zweifelsfreie Feststellung der Wahrheit von Aussagen ermöglichte<sup>17</sup>.

Demgegenüber ist es der Sinn von Aussagesätzen, sich auf vorfindliche Wirklichkeit, auf Fakten zu beziehen, kraft derer sie wahr sein können. Wie sich faktische Wirklichkeit auf ihre sprachliche Darstellung beziehen läßt, ist glücklicherweise nicht mein Thema. Aber wenn jemand behauptet, daß Aussagesätze nicht kraft Fakten wahr sein können, erklärt er das Konzept der Aussage für sinnlos. Nun war es nicht die Absicht Alberts, den grundlegenden Zusammenhang von Aussage und Wahrheit zu leugnen. Seine Thesen machen es aber schwer, einen Bezug von Aussagen zur Wirklichkeit herzustellen. Die Frage nach diesem Bezug wird im kritischen Rationalismus, den Albert vertritt, denn auch auf eine ziemlich komplizierte und unklare Weise beantwortet<sup>18</sup>.

Der Bezug zur bestätigenden Wirklichkeit, wieviel Schwierigkeiten er der Erkenntnistheorie auch bereiten mag, fehlt der Norm-Faktum-These zufolge bei Normen. Sie seien nicht wahr oder wahrscheinlich aufgrund eines Zugangs zur Wirklichkeit. Wenn man nicht die Existenz von Werten neben der faktischen Wirklichkeit annehmen möchte, drohen Normen im Rahmen des Konzepts von Wirklichkeit, das sich mit der Norm-Faktum-These verbindet, nur als Kundgaben von Subjekten erfaßt zu werden. Dann aber würden sie zu bloßen unbegründbaren Wünschen von Subjekten aneinander.

---

<sup>17</sup> Vgl. H. Albert, a.a.O., S.14: "An irgendeiner Stelle muß das Begründungspostulat der klassischen Methodologie auf jeden Fall suspendiert werden. Auch der Rückgriff auf außersprachliche Instanzen irgendwelcher Art schafft, wie man leicht sieht, in dieser Beziehung keine Abhilfe." (Zitat ohne Fußnoten).

<sup>18</sup> Auf der einen Seite betonen die Vertreter des kritischen Rationalismus die Bedeutung einer Prüfung von Theorien, und zwar nicht durch Diskussionen, sondern mithilfe von Experimenten durch die Wirklichkeit. Auf der anderen Seite sprechen sie von der Theoriegeleitetheit der Wahrnehmung und der Fallibilität aller Sätze. Das muß einige Anfragen provozieren: Erzeugen Theorien nicht die Wirklichkeit, die sie prüfen soll, allererst selbst, was die Idee einer Prüfung ad absurdum führt? Wie ist beim einzelnen Experiment das Verhältnis von außersprachlicher Beobachtung und sprachlicher Fassung? Wie kann ein Experiment eine Prüfinstanz sein, wenn das Ergebnis eines Experimentes nur ein neuer fallibler Satz ist?

Von einer Richtigkeit von Normen über subjektives Wollen und Wünschen hinaus zu reden, würde keinen Sinn ergeben. Es gäbe somit keine Normen im eigentlichen Sinne, sondern nur Aufforderungen, deren Verbindlichkeit für den jeweils Aufgeforderten nicht einzusehen wäre. Damit wäre die Beantwortung der Ausgangsfrage gescheitert. Das Grundproblem der modernen Ethikbegründung ist es, diese Konsequenz, die den Tod der Ethik bedeutet, zu vermeiden. Ausformuliert lautet es: wie kann es Normen geben, die nicht aufgrund der faktischen Wirklichkeit wahr sind und doch das Subjekt binden?

Dieses Problem, so behaupte ich, ist für die Moderne charakteristisch. In der antiken Ethik war die Situation anders, weil ihr als Axiom das Ideal der εὐδαιμονία zugrundelag. Obwohl die schönste Übersetzung für εὐδαιμονία, die ich kenne, "gelungenes Leben" ist, möchte ich εὐδαιμονία etwas anders als "optimaler Zustand des Individuums" umschreiben. Worin genau das für das Individuum Optimale besteht, bedurfte der Auslegung durch ein bestimmtes Menschen- und Weltbild. So wurde die Schmerzfreiheit zum Ideal erkoren (Epikur), die Freiheit von allen unvernünftigen Affekten und die damit verbundene Seelenruhe (Stoa) oder aber die Hinwendung zur göttlichen Wahrheit (Augustinus)<sup>19</sup>.

Das Ideal der εὐδαιμονία hatte einen Gehalt, der sowohl tatsächlich als auch normativ war. Dabei war dieser Gehalt höchst unklar und wurde sehr unterschiedlich interpretiert. Merkwürdigerweise kam es aber, soweit ich erkennen kann, nicht zu der Kritik, daß dieses Ideal entweder unbegründet oder aber inhaltslos sei und hier unter dem Titel der εὐδαιμονία nur eine bestimmte (logische) Kategorie bezeichnet sei, für deren Füllung eine Argumentation nötig sei, über die uns der Begriff der εὐδαιμονία nichts verraten könne.

Unter den Bedingungen der Moderne ist dies aber eine typische Kritik an der antiken Ethik. Das ethische Ideal der εὐδαιμονία muß ihr entweder als

---

<sup>19</sup> Vgl. Augustinus, De libero arbitrio, Buch 2, Abschn. 52, 196: "Voluntas ergo, ..., cum inheret incommutabili bono eique communi, non proprio, sicuti est illa de qua multum locuti sumus et nihil digne diximus veritas, tenet homo vitam beatam; eaque ipsa vita beata, id est animi adfectio inherentis incommutabili bono, proprium et primum est hominis bonum." (Übersetzung: Wenn also der Wille, ..., einem unwandelbaren Gut anhängt, und zwar einem allgemeinen, nicht persönlichen, wie es die Wahrheit ist, über die wir vieles gesagt haben, ohne ihrer Würde gerecht zu werden, so besitzt der Mensch das glückliche Leben; dieses glückliche Leben aber, das heißt die Ausrichtung des Sinnes, der dem unwandelbaren Gut anhängt, ist das eigentliche und höchste Gut des Menschen.)

inhaltsleer oder als unbegründet erscheinen. Alan Gewirth z.B. wirft der eudämonistischen Ethik vor, sie beruhe auf einem Zirkelschluß. Sie gebe vor, von deskriptiven Aussagen darüber, was dem Glück des Menschen dienlich ist, zu moralischen Aussagen zu kommen: "This mode of derivation is, however, circular because its premisses about what constitutes human well-being or harm, far from being straightforwardly factual or descriptive, represent moral commitments about what is worth striving for ..."<sup>20</sup>.

Etwas anderer Art ist die Kritik von Ernst Tugendhat. Tugendhat erkennt der antiken Ethik gar nicht erst zu, daß sie eine Ethik im eigentlichen Sinne gewesen sei, weil sie die Frage nach der Motivation moralischen Handelns an die Stelle einer genuinen Begründung desselben gesetzt habe<sup>21</sup>. Die antike Ethik, um seine Formulierung zu benutzen, kennt nur das prudentielle Sollen, das den eigenen Vorteil zum Maßstab der Entscheidung macht, nicht das eigentlich moralische. Das Ideal der εὐδαιμονία konnte nur deswegen seinen Rang einnehmen, weil die eigentlich ethische Frage nach dem rechten Handeln noch gar nicht in den Blick gekommen war.

Ich halte solche Einwände gegen die antike Ethik für im Prinzip berechtigt. Die antike Ethik ist nicht reprimierbar. Nachdem das Ideal der εὐδαιμονία einmal fragwürdig geworden ist, kann man es nicht in den Rang eines Axioms der Moralphilosophie zurückversetzen. Die ethische Fragestellung hat sich in der Moderne vertieft: seitdem es alternative, nicht-eudämonistische Ethikentwürfe gibt, ist klar, daß "gut" nicht mehr automatisch als "gut für mich" verstanden werden muß. Denn das heißt, ein objektiv konstatierbares Interesse des Menschen zugrunde zu legen. Dies kann man sinnvoll aber nur dann tun, wenn man eine ganz spezifische Einbindung des Menschen in die Welt voraussetzt.

Genau das ist aber in moderner Sicht nicht möglich. Unter den Bedingungen der Moderne kann man eine spezifische Einbindung des Menschen in die Welt nicht voraussetzen, sondern muß sie erst aufweisen. Denn die Theorien der Moderne zeichnen sich dadurch aus, daß sie das Subjekt als der Welt distanziert gegenüberstehend begreifen. Für die Antike lautete die Frage, wie das die Ethik konstituierende objektive Interesse des Menschen aussieht. Für die Moderne muß die Frage lauten, ob es überhaupt etwas gibt, was den Menschen zu binden vermag, seien es objektive Interessen,

---

<sup>20</sup> A. Gewirth, Human Rights, 1982, S.111.

<sup>21</sup> Vgl. E. Tugendhat, Vorlesungen über Ethik, 31995, S.90: "... so sehr, daß die Frage ... nach den obersten Zielen unseres Wollens in der antiken Ethik geradezu an die Stelle der Frage nach der Moral trat."

objektive Werte oder kategorische Imperative.

Wollte man unter den Bedingungen der Moderne antike Ethik aufgreifen, so müßte man zeigen, inwiefern das Ideal der εὐδαιμονία oder eine Vorstellung vom guten Leben den Menschen zu binden vermag, d.h. ihm vorschreiben kann, warum eine Handlung gut oder schlecht ist trotz seines primären Impulses, sie zu unterlassen oder zu vollziehen. Denn in der Moderne hat eine ethisch relevante Bindung des Menschen immer primär den Charakter einer Verpflichtung. Das moralische Sollen muß sich unter den Bedingungen der Moderne auf eine Vorgegebenheit stützen, die den Menschen auch dann noch verpflichtet, wenn er ihr nicht genügen will.

Obwohl ich nicht auf die antike Ethik zurückgreifen möchte, halte ich einen Grundgedanken antiker Ethik für unverzichtbar, nämlich daß der Mensch in die Wirklichkeit einbezogen ist. Diesen Gedanken beziehe ich allerdings nicht auf die εὐδαιμονία als den für den Menschen besten Zustand, sondern modifiziert auf sein Eingebundensein in die Wirklichkeit überhaupt. Moderne Ethik hat das Problem, daß sie letztendlich in einem Dezisionismus zu enden droht, in dem das Subjekt sich durch einen Gewaltstreich selbst aus dem Sumpf ethischen Zweifels befreien soll. Oder aber sie zieht sich auf einen Intuitionismus zurück, der philosophisch unbefriedigend zu bleiben droht, weil hier mögliche Klärungen, auf die doch die Philosophie aus ist, zugunsten einer Evidenz, eines Gefühls, einer Intuition recht bald abgebrochen werden müssen. Nun habe ich am Ende von I.2. selbst zugegeben, daß man mit so etwas wie Wertblindheit rechnen muß. Die Begründung erreicht früher oder später eine Grenze. Doch sollte man versuchen, diese so weit wie möglich hinauszuschieben.

Die Fragestellung der Moderne halte ich für unvermeidlich, weil sie so fundamental ist, ihre Möglichkeiten für eine Antwort, die ich hier allerdings nicht durchspielen möchte, aber für unzureichend. Meine Ausgangsfrage ist modern, weil ich nach einer Bindung des Menschen überhaupt frage. Mein Lösungsversuch jedoch ist insofern anti-modern, als daß er gerade die Haltung des Subjekts zur Welt, die die Frage erst dringlich macht, als eine scheinbare zu erweisen versucht und die Tatsache-Wertung-Unterscheidung in wesentlichen Bereichen durchbricht.

In den folgenden Abschnitten möchte ich prüfen, wie eine Einbindung des Subjekts in die Welt überhaupt verstanden werden kann.

## 2. Sprache und Ethikbegründung bei Richard M. Hare

Gegen eine durchgängige Trennung von Fakten und Normen kann man auf sprachphilosophischer Ebene argumentieren. Dies hat etwa Philippa Foot<sup>22</sup> getan. Sie geht dabei von den Wörtern aus, die sowohl deskriptiv als auch wertend sind und die ich im weiteren als "ethisch-deskriptive Ausdrücke" bezeichne. Ihr Argument besteht in dem Hinweis darauf, daß einige ethisch-deskriptive Wörter, wie "grob", "grausam" und "mutig", Anwendungsbedingungen haben, die rein empirisch sind. Sieht jemand, wie ein einzelner sich gegen eine hysterische Menge wendet, die jemanden lynchen möchte, so muß er dies mutig nennen, gleich ob er der Ansicht ist, daß Lynchjustiz angebracht ist, oder nicht. Dies ist ganz vergleichbar damit, daß man jemandem, den man ein 150-Kg-Gewicht stemmen sieht, zubilligen muß, daß er kräftig ist. Indem aber jemand das Wort "mutig" verwendet, bringt er zugleich eine positive Wertung zum Ausdruck. Rohere Kraft mag man seine Wertschätzung vielleicht verweigern, doch Mut ist in unserem festen Sprachgebrauch eine schätzenswerte Tugend. Einem mutigen Menschen oder Handeln kann man seine Hochachtung nicht verwehren. Wenn das richtig ist, dann folgt aus einer bloßen Beobachtung oder Beschreibung von Fakten eine Wertung bzw. beides bildet eine Einheit.

Die Auskunft, die als ein prominenter Gegner dieser Auffassung Richard M. Hare auf dieses Argument gibt, ist, daß wir nicht genötigt sind, gerade solche Wörter, wie Foot sie anführt, für die Beschreibung bestimmter Handlungen zu benutzen. Wenn uns tatsächlich keine passenden Äquivalente zur Verfügung stünden, dann könnten wir die Wörter zwar übernehmen, sie aber ihrer Wertung entkleiden und sie rein deskriptiv verwenden<sup>23</sup>.

Elijah Millgram hat in einer Untersuchung aus dem Jahre 1995 festgestellt, daß ein Gegenargument, das diesen letzten Hinweis entkräften könnte, bislang fehle<sup>24</sup>. Es genügt nicht, gegen Hare auf die natürliche Sprache und ihre Verwendung zu verweisen. Denn Hare selbst geht ja über den üblichen Sprachgebrauch hinaus, indem er die Norm-Faktum-Unterscheidung zugrundelegt. Mit Hilfe der Norm-Faktum-Unterscheidung stellt er fest,

---

<sup>22</sup> Vgl. P. Foot, *Moral Arguments*, *Mind* 67 (1958), S.502-513. Frau Foots Beispiel ist "rude".

<sup>23</sup> Vgl. R.M. Hare, *Moralisches Denken*, 1992, S.58-63 (1.5) und S.124-127 (4.3); ders., *Freiheit und Vernunft*, 1973, S.210-214 (in Bezug auf das häßliche Wort "Nigger").

<sup>24</sup> Vgl. E. Millgram, *Inhaltsreiche moralische Begriffe und die Unterscheidung von Tatsachen und Werten*, in: C. Fehige/G. Meggle (Hr.), *Zum moralischen Denken*, Bd. 1, 1995, S.354-387.

daß unser Sprachgebrauch in den angegebenen Fällen uns nicht bindet, da wir uns immer auf die sachliche und dann auch logische Trennung von Beschreibung und Wertung beziehen können.

Festzuhalten ist allerdings, daß ethisch-deskriptive Ausdrücke ein Anhaltspunkt für ethisch-deskriptive Phänomene sind. Es ist zu erwarten, daß die Wertung, die solche Phänomene aufweisen, in die Wörter einzieht und zu einem Teil ihrer Bedeutung wird. Aber die Begründung dafür, daß ein Phänomen ethisch-deskriptiv ist, muß weiter reichen als es der Verweis auf den gängigen Sprachgebrauch tut.

Ethisch-deskriptive Ausdrücke sind nicht schon deswegen adäquat, weil die Sprachgemeinschaft auch eine Normgemeinschaft und das in sie eingebundene Subjekt auch in die kollektiven Überzeugungen eingebunden wäre, so daß diese Kollektivität die Brücke vom sprachanalytischen Sachverhalt zum individuellen Fürrichtighalten wäre. Denn das Subjekt kann sich offenbar von solchen kollektiven Überzeugungen verabschieden und ein moralischer Reformator werden. So einfach kann man das Eingebundensein in eine Gemeinschaft nicht ethisch auswerten.

Nun hat Hare einen eigenen Vorschlag zur Ethikbegründung gemacht, der ebenfalls auf der Analyse der Sprache aufbaut. An ihm wird umso deutlicher, daß allein die Sprachlichkeit des Menschen noch nichts für die Moral austrägt und keine Einbindung des Menschen in die Welt darstellt, die sich für eine Ethikbegründung auswerten ließe.

Hare bezieht sich nicht auf die Bedeutung einzelner Ausdrücke, sondern auf die Regeln oder die Logik moralischer Sätze überhaupt. Er selbst nennt die Logik moralischer Sätze ein Element, auf dem er seine Begründung von Ethik aufbaut<sup>25</sup>. Hare formuliert zwei wichtige Ergebnisse seiner Sprachanalyse: Moralische Sätze seien präskriptiv und universell. Entsprechend bezeichnet Hare seine Position als "universellen Präskriptivismus".

Hares Befund, daß moralische Sätze präskriptiv sind, muß man etwas einschränken. Es kann auch der Fall sein, daß wir schlicht unseren moralischen Empfindungen Luft machen. In einigen Fällen, bei der Beurteilung historischer Persönlichkeiten etwa, ist nicht recht ersichtlich, welches Handeln dadurch empfohlen oder vorgeschrieben wird.

Aber es ist ganz sicher so, daß es eine der Funktionen moralischer Sätze

---

<sup>25</sup> Vgl. z.B. R.M. Hare, Freiheit und Vernunft, S.112 oben.

ist, Handlungen vorzuschreiben, daß also moralische Äußerungen so auf ein in Frage stehendes Tun abzielen, daß sie festlegen, wie richtigerweise gehandelt wird. Dabei impliziert die Präskriptivität moralischer Sätze, daß derjenige, der einen moralischen Satz für richtig hält, dazu motiviert ist, die entsprechende Handlung zu begehen, wobei die Problematik von Willensfreiheit und Willensschwäche hier außen vor bleiben soll.

Entscheidend ist, daß moralische Sätze nach Hare universalisierbar sein müssen, d.h. wenn wir in einem bestimmten Fall ein wertendes Urteil fällen, dann können wir nicht einen anderen Fall, in dem alle relevanten Umstände gleich sind, anders bewerten. Ein Beispiel dafür: "Angenommen wir sagen: "Der Heilige Franz war ein guter Mensch." Es ist logisch unmöglich, das zu sagen und gleichzeitig zu behaupten, daß es einen anderen Menschen - in genau denselben Umständen wie der Heilige Franz - gegeben haben könnte, der sich auch genau so wie der Heilige Franz verhielt, der sich jedoch von diesem in der einen Hinsicht unterschied, daß er kein guter Mensch war."<sup>26</sup>

Die Pointe der Konzeption Hares besteht nun darin, daß ich das, was ich für mich befürworte, auch für andere befürworten muß. Demgemäß müssen wir, wenn wir etwas bewerten oder vorschreiben, bereit sein, aus unserer Vorschrift individuelle Namen zu eliminieren, wenn sich mit ihnen nicht relevante Unterschiede verbinden. Wenn, um sein berühmtes Beispiel<sup>27</sup> aufzunehmen, das er aus Mt 18,23-35 entlehnt hat (das sog. Gleichnis vom Schalksknecht), Person B nicht von seinem Gläubiger A in den Schuldturn gesteckt werden will, darf er auch selbst seinen Schuldner C nicht in den Schuldturn stecken. Denn indem er der moralischen Vorschrift "B soll unter diesen Umständen nicht von A ins Gefängnis gesteckt werden." zustimmt, muß er gemäß der Universalitätsregel für jeden gleichartigen Fall der entsprechenden Vorschrift (hier also "C soll nicht von B ins Gefängnis gesteckt werden.") zustimmen und gemäß der Präskriptivität moralischer Aussagen dann auch dementsprechend handeln.

Hares Konzeption würde eine akzeptable Begründung von Ethik liefern, wenn er zeigen könnte, daß wir *v e r p f l i c h t e t* sind, die ethisch relevanten Ausdrücke unserer Sprache so zu gebrauchen, wie er es demonstriert. Genau dies aber kann er nicht. Hares These der Universalisierbarkeit entspricht tatsächlich dem gängigen Sprachgebrauch

---

<sup>26</sup> R.M. Hare, Die Sprache der Moral, 1972, S.182.

<sup>27</sup> Vgl. Freiheit und Vernunft, S.109ff.

bzw. unseren sprachlichen Intuitionen. Aber ein Argument gegen einen andersartigen Sprachgebrauch kann er nach meinem Dafürhalten nicht anführen<sup>28</sup>. Hier kehrt sich gegen Hare, was er selbst betont hat, daß wir nämlich nicht an einen bestimmten Sprachgebrauch gebunden sind. Dasselbe, was Hare in Bezug auf die Wörter hervorhebt, die sowohl deskriptiv als auch wertend sind, muß man gegen ihn wenden.

Man hat zwei Möglichkeiten, wenn man die Universalität moralischer Urteile nicht akzeptieren will. Zum einen kann man moralische Aussagen für sinnlos erklären. Dies ist genauso möglich, wie es jemandem, der der Ansicht ist, daß es keinen Sinn ergebe, von Notwendigkeiten zu reden, weil alles möglich und kontingent sei, möglich ist, die Verwendung aller entsprechenden Wörter aufzugeben bzw. sie umzudeuten (z.B. "müssen", "unbedingt", "zwingend", "notwendig", "unabänderlich", "unvermeidlich").<sup>29</sup>

Es ist zwar richtig, daß wir uns nicht von den logischen Eigenschaften, die die Wörter unserer Sprache tatsächlich haben, mit einem Schlag dispensieren können. Es ist aber nicht richtig, daß uns dies nicht bei einem Teil der Wörter möglich sein sollte. Das liegt daran, daß nicht die Sprache ein logisches Konzept vorgibt, dessen man sich bedienen müßte, wenn man überhaupt Sprache verwendet.

Die andere Möglichkeit ist, den Sinn moralischer Aussagen umzuinterpretieren. Wenn Hare von der Universalisierbarkeit moralischer Aussagen ausgeht, so setzt er schon voraus, daß es keinen moralisch relevanten Unterschied ausmacht, welche Person in einem moralischen Urteil genannt wird. Aber zunächst einmal macht es doch in der Sache einen erheblichen Unterschied, ob ich persönlich betroffen bin oder nicht, ob z.B. ich oder mein Nachbar Opfer eines Gewaltverbrechens wird. Nun kann ich alle Wörter, die wir in moralischen Äußerungen gebrauchen, entsprechend umprägen: wenn andere mich übervorteilen, ist dies hinterhältig, wenn ich andere übervorteile, ist dies geschickt usw. Allgemeine Wörter, z.B. "sollen" definiere ich schlicht in Bezug auf mich selbst: "sollen =def so handeln, daß das Wohl von J.P. gefördert wird".

---

<sup>28</sup> Hare behauptet an einer Stelle, moralische Sätze seien aufgrund ihres deskriptiven Gehalts universalisierbar (vgl. Freiheit und Vernunft, S.45 und S.25f.; dagegen vgl. J.L. Mackie, Ethik, 1981, S.109f.). - An anderer Stelle deutet Hare an,

Wertwörter

seien "supervenient", Folgewörter, deren korrekte Verwendung in empirischen Eigenschaften fundiert sei (vgl. Die Sprache der Moral, S.110.).

<sup>29</sup> Hare zieht "müssen" als Analogon zu "sollen" heran. Die Bedeutung dieser beiden Wörter ergebe sich allein aus ihrer logischen Funktion; vgl. R.M. Hare, Moralisches Denken, S.46-50.

Eine solche Position ist unmoralisch, (mindestens) in dem Sinne, daß sie mit unserer gängigen Moral kollidiert, aber keineswegs logisch unmöglich. Im Gegenteil, wenn man keinen Grund dafür angeben kann, warum unsere sprachlichen Intuitionen<sup>30</sup> oder unser Sprachgebrauch berechtigt sein sollten, dann ist es einigermaßen unsinnig, unsere Neigungen in irgendeiner Weise wegen ihnen zu restringieren. Besonders unplausibel ist dies, wenn es sich um so lebensferne Intuitionen wie die bezüglich der Verwendung des Wortes "sollen" handelt.

Hare muß so etwas wie eine nicht weiter ableitbare Entscheidung dafür voraussetzen, seine sprachlichen Prämissen mitsamt ihren Konsequenzen zu akzeptieren. Wenn jemand das Sprachspiel der Moralsprache nicht spielen mag oder es lieber anders spielt als Hare, vermag Hare dagegen nichts einzuwenden. Wenn aber eine Moral nur dann gilt, wenn wir es wollen, dann vermag sie uns nicht zu binden (vgl. das in I.1. über Tugendhat Gesagte). Das, was ich als Pointe von Hares Ansatz bezeichnet habe, geht damit verloren. Denn in den Fällen, in denen wir das nicht wollen, was wir nach Hare sollen, kann Hare lediglich an einen tieferliegenden Wunsch danach, moralisch zu sein, appellieren.

Die Ebene der Sprachlichkeit, so das Ergebnis, bietet keine hinreichende moralische Einbindung des Menschen. Weder vermag sie ihn auf eine bestimmte Art des Handelns oder Urteilens festzulegen, noch kann sie überhaupt der eigentliche Gegenstand der Moralphilosophie sein. Interessant ist die Sprache nur als Indiz für eine ethisch relevante nicht- oder nicht-nur-sprachliche Ebene menschlichen Daseins.

---

<sup>30</sup> Vgl. *Moralisches Denken*, S.51-55.

### 3. Der Versuch der Ethikbegründung durch implizite Handlungsgründe bei Alan Gewirth

Man kann nicht behaupten, daß der Beitrag von Alan Gewirth zur Ethikbegründung in der philosophischen Welt besonders günstig aufgenommen worden wäre. Tugendhat etwa spricht von einem Ansatz, der "... auf einem besonders leicht durchschaubaren Trugschluß aufgebaut ist und auf den sich angelsächsische Autoren, die den Vernunftansatz diskreditieren wollen, besonders gerne beziehen."<sup>31</sup> Doch es heißt, Gewirth zu unterschätzen, ihn nur als dankbaren Punchingball ethischer Antirationalisten zu sehen.

Es ist wahr, daß sein Versuch der Ethikbegründung auf recht einfache Weise als mißlungen erwiesen werden kann. Aber dennoch ist er ein so schlechter Philosoph nicht. Denn obgleich ich Gewirth an entscheidenden Punkten nicht zustimmen kann, meine ich, daß er sich einen interessanten Ausgangspunkt gewählt hat, indem er vom Menschen als handelndem Wesen ausgeht. Der engagierte Mensch, der von sich selbst aus aktiv ist, ist sein Thema. Von der Wirklichkeit dieses aktiven Engagements aus versucht Gewirth eine Begründung des Handelns.

Eine solche Brücke zwischen dem Handeln und der Begründung des Handelns findet sich schon bei Kant. Ich spreche von Kants These, daß alles Handeln von Maximen, also persönlichen Handlungsgrundsätzen, die sich das Subjekt angeeignet habe, geleitet sei. Mit dieser These brachte Kant Handeln und Vernunft in einen Zusammenhang.

Leider kann ich nicht sehen, daß sich Kant um die Begründung dieses Vorschlags bemüht hätte. Denn evident ist es nicht, daß wir immer nach Maximen handeln; schließlich verhält es sich oft so, daß die Motive des Handelns dem Handelnden selbst nicht präsent sind, und es ist sehr zweifelhaft, ob sie immer bewußt gemacht werden können. Allein aus der Beschreibung einer Handlung läßt sich nicht ersehen, ob sie einer Maxime folgt und wenn ja, welcher. Denn zu einer jeden beliebigen einzelnen Handlung lassen sich viele Handlungsregeln erdenken, unter die sie fällt.

Ich meine, daß Kants These trotzdem einen richtigen Kern hat, den herauszubringen das Ziel dieses Abschnittes ist. Man muß jedoch zwei Korrekturen an der Form, in der Kant die These vorgebracht hat, anbringen:

Erstens ist falsch, daß Handlungsgründe immer die Form von allgemeinen Grundsätzen haben, wie Kant behauptete. Als Illustration einer Handlung,

---

<sup>31</sup> E. Tugendhat, Vorlesungen über Ethik, 31995, S.161.

deren Grund nicht in einer allgemeinen Regel besteht, kann die Rückgabe eines geliehenen Buches an meinen von mir geschätzten Bekannten Martin dienen, die ich begründen könnte wie folgt:

Präm. (1) Das Vertrauen von Martin ist mir wichtig.

Präm. (2) Um mir dieses Vertrauen zu erhalten, muß ich Martin das Buch zurückgeben, das er mir geliehen hat.

Folgt: (3) Ich heiße es gut, Martin sein Buch zurückzugeben.

Zweitens nahm Kant zu Unrecht an, daß die Gründe, die jemand für sein Handeln hat, stets etwas mit Vernunft zu tun haben. Deswegen liefert bei Kant das Zurückgehen auf Handlungsgründe gleich schon die Begründung des Handelns. Dies ist so zu erklären, daß sich Kant einen allgemeinen Satz im Subjekt dachte, von dem dieses die Handlung ableitet. Da das Schließen Aufgabe der Vernunft ist, dachte er sich weiter die Zustimmung der Vernunft im Schließen enthalten: Wille ist Vernunft, soweit sie auf Handlungen bezogen ist. Umgekehrt verstand Kant den Willen als das Vermögen, der eigenen Maxime zu folgen. Damit vermischte Kant die beiden Vorgänge der Wahl der Handlung und des Befolgens der Maxime zu einem einzigen Vorgang der Willenstätigkeit. Die nicht-korrupte Allgemeinheit des Handlungsgrundsatzes sollte dabei die Vernünftigkeit der Handlung garantieren und ihre gültige Begründung sein.

Demgegenüber ist es richtig, Wille und Vernunft zu trennen. Der Wille läßt sich als das Vermögen, der eigenen Entscheidung zu folgen, fassen, mag diese Entscheidung nun vernünftig sein oder nicht. Denn häufig handeln und entscheiden wir, ohne zuvor eine vernünftige Abwägung vorgenommen zu haben. Die Praxis ist nicht von dauerndem Vernunftgebrauch geprägt und kann es nicht sein. Dies einfach schon, weil wir aus Gründen der Praktikabilität gar nicht die Möglichkeit haben, uns ständig Gedanken darüber zu machen, was genau wir wie tun wollen. Gewohnheiten, Traditionen, Assoziationen, Emotionen, Herdentriebe, nicht-bewußte Wünsche, Befindlichkeiten usw. spielen bei unseren Handlungen eine wichtige Rolle.

Aber auch wenn wir nicht vernünftig abwägen, haben wir es mit Entscheidungen und Handlungen zu tun, nach deren Gründen wir fragen, nicht mit lediglich ethologisch zu beschreibenden Verhaltensmustern. Mit der These von der Maximengeleitetheit des Handelns weist Kant auf genau das hin, was den Unterschied zwischen Verhalten und Handeln ausmacht und worauf die Möglichkeit von Moral und Ethik beruht, und zwar: daß unser Handeln implizit immer Handlungsgründe enthält.

Ich möchte im folgenden prüfen, inwiefern diese merkwürdig klingende These zutrifft, und zwar im Rahmen der Auseinandersetzung mit Alan Gewirth, dessen Ansatz ich nun kurz vorstelle<sup>32</sup>. Voraussetzungen seiner Grundlegung der Ethik sind Gewirth zufolge lediglich die Rationalität des Agenten, in dem Sinne, daß dieser einfache Ableitungen vorzunehmen vermag und Widersprüche vermeidet<sup>33</sup>, sowie das, was Gewirth "the normative structure of action"<sup>34</sup> nennt, sein. Diese Behauptung einer normativen Struktur des Handelns ist besonders interessant. Bei seiner Analyse des Handelns unterscheidet Gewirth zwei konstitutive Züge ("generic features") desselben: Freiwilligkeit und Intentionalität. Zutreffend stellt Gewirth fest, daß Freiwilligkeit und Intentionalität zwei Seiten einer Medaille sind<sup>35</sup>. Im Rahmen der Untersuchung ist es trotzdem sinnvoll, sie zu trennen:

#### A. Freiwilligkeit.

Daß zum Handeln Freiwilligkeit gehört, ist eine traditionelle Feststellung. Am besten läßt sich Freiwilligkeit m.E. ex negativo, durch Beschreibung und Ausschließung der Fälle, in denen ein Verhalten unfreiwillig ist, erfassen. Es gibt drei solcher Fälle:

Erstens kann ein Fall von nicht-willkürlichem Verhalten vorliegen, wie es beim Reflex zutrifft. Aber auch versehentliche Vorkommnisse zählen zum Bereich des Nicht-Willkürlichen und sind deswegen nicht als Handlungen zu bezeichnen. Etwas, was man aus Versehen tut, geschieht nicht freiwillig, weil der Handelnde überhaupt nicht anders kann, als es zu tun. Denn da ich mich auf etwas, von dem ich nicht weiß, nicht beziehen kann, habe ich

---

<sup>32</sup> Vgl. A. Gewirth, Reason and Morality, 1978. Eine erweiterte Nacherzählung des dort Dargelegten enthält der zweite Teil der Dissertation von K. Steigleder: Die Begründung des moralischen Sollens, 1992; eine kurze und konzise Darstellung von Gewirth selbst findet sich in: K. Steigleder/D. Mieth (Hr.), Ethik in den Wissenschaften, 1990, S.3-34, unter dem Titel "Die rationalen Grundlagen der Ethik".

<sup>33</sup> A. Gewirth, Reason and Morality, 1978, S.46: "It is to be noted that the criterion of 'rational' here is a minimal deductive one, involving consistency or the avoidance of self-contradiction in ascertaining or accepting what is logically involved in one's acting for purposes and in the associated concepts."

<sup>34</sup> So der Titel des zweiten Kapitels von "Reason and Morality". Es findet sich auch ein gleichnamiger Essay: A. Gewirth, The Normative Structure of Action, The Review of Metaphysics, vol. XXV, 1971/72, S.238-261.

<sup>35</sup> Vgl. Reason and Morality, S.38.

keine Möglichkeit, ein versehentliches Tun nicht auszuführen.

Zweitens kann es sich um äußeren Zwang handeln. Darauf werde ich gleich noch näher eingehen.

Der dritte und interessanteste Fall ist, daß es sich um inneren Zwang handelt. Von einem nicht-willkürlichen Verhalten und von äußerem Zwang kann man auch bei Tieren reden, nicht aber von einem inneren Zwang. Der Grund dafür ist, daß sich Verhaltensimpulse des Tieres gegenseitig behindern können, ohne daß man deswegen schon Grund hätte, das Verhalten, das sich ergibt, unfreiwillig zu nennen. Wenn man von einem inneren Zwang redet, so nimmt man einen Perspektivwechsel vor. Von einer Außenansicht, in der man keinen Grund hat, einen Impuls von anderen abzuheben, wechselt man zu einer Innenperspektive. Genauer gesagt, man stellt sich auf den Standpunkt des bewußten Willensentschlusses, dem sich irrationale Strebungen entgegenstellen. Von dem aus, was wir uns vorgenommen haben, gibt es in der Tat so etwas wie innere Grenzen und Zwänge. In diesem Zusammenhang möchte ich von einer inneren Handlungsfreiheit reden<sup>36</sup>. Eine klassische Formulierung für den Zustand innerer Unfreiheit liefert der Apostel Paulus, indem er die Existenz des adamitischen Menschen (vor der Erlösung durch Christus) beschreibt: "Wollen habe ich wohl, aber das Gute vollbringen kann ich nicht. Denn das Gute, das ich will, das tue ich nicht; sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich." (Röm 7,18f.)

Die innere Handlungsfreiheit ist bei jemandem prinzipiell dann gegeben, wenn er nicht im Affekt handelt, also nicht die Kontrolle über sich selbst verloren hat. Zwar gibt es auch hier Grade. Es kann jemandem mehr oder weniger leicht fallen, seinen Willen, also das, was er sich vorgenommen hat, gegen innere Widerstände wie Trägheit, Müdigkeit, Furcht, Aversion, Stolz usw. auch tatsächlich zu tun. Hier spielt das Problem der Willensschwäche eine Rolle, wie es etwa Aristoteles in Buch VI der Nikomachischen Ethik behandelt.

Entscheidend aber ist, ob die Möglichkeit einer Verhaltensänderung durch den Willen überhaupt gegeben ist, genauer gesagt: ob der Wille einen bestimmten Handlungsimpuls zu hemmen vermag oder nicht. Wenn das möglich ist, dann gibt es mindestens zwei Handlungsmöglichkeiten, und es ist sinnvoll, von einer freiwilligen Handlung zu reden.

---

<sup>36</sup> U. Steinvoth, Freiheitstheorien in der Philosophie der Neuzeit, 21994, S.XIV, nennt Handlungsfreiheit "das Vermögen, seinen Willen nicht nur gegen äußere, sondern auch gegen innere Hindernisse durchzusetzen."

Nun kann man dies bezweifeln. Wenn z.B. einer ein krampfhaftes Lachbedürfnis verspürt in einer Situation, in der Lachen gesellschaftlich unmöglich wäre, etwa auf einer Beerdigung, und er, da er das Bedürfnis nicht unterdrücken kann, hinausläuft, was zwar weniger schlimm, aber unhöflich genug ist, dann würde er meiner Auffassung nach freiwillig hinausgelaufen sein, weil ihm die Alternative des Loslachsens zur Verfügung gestanden hätte.

Diesen letzten Punkt nun würde Alan Gewirth bestreiten. Gewirth faßt nämlich das, was ich über die Unfreiheit gesagt habe, recht ähnlich<sup>37</sup>, aber mit einer Ausnahme: er meint, zu einer wirklich freiwilligen Handlung gehöre es, daß die Wahl zwischen zwei Alternativen selbst nicht erzwungen sein darf: "For behaviours caused by forced choices are not fully voluntary, hence not actions in the strict sense, ..." <sup>38</sup>. Wann eine "forced choice" vorliegt, führt Gewirth für einen beliebigen Smith so aus:

"Smith is not in control of the situation whereby he must choose one of the two alternatives: if it were left to his own control, he would choose neither."<sup>39</sup>

Die Bedingung, daß eine Handlung im eigentlichen Sinne nicht im Rahmen einer "forced choice" erfolgen darf, ist zu stark. Gewirth selbst gesteht zu, daß eine Wahl auch dann erzwungen ist, wenn dieser Zwang "a regular part of someone's life" ist<sup>40</sup>. Das Leben auf dieser Welt aber ist nun einmal so, daß es zahlreichen Beschränkungen unterliegt. Deswegen lassen sich die meisten Handlungen so konstruieren, daß sie Ergebnis einer erzwungenen Wahl im Sinne von Gewirth sind. Denn um von einer erzwungenen Wahl zu reden, genügt es nach der Bestimmung von Gewirth, daß es eine alternative Möglichkeit gibt, die der Handelnde vorziehen würde, wenn sie ihm zur Verfügung stünde. Wenn z.B. einer überlegt, ob er von Hamburg aus nach Rom fliegen oder mit der Bahn dorthin fahren soll, dann ist diese Wahl dann von vornherein erzwungen, wenn er es vorzöge, durch eine bloße Gedankenanstrengung in Sekundenschnelle in Rom zu sein. Einen zweifelsfreien Fall einer "unforced choice" kann es dann nur bei einem allmächtigen Agenten geben.<sup>41</sup>

---

<sup>37</sup> Vgl. Reason and Morality, S.31f.

<sup>38</sup> Reason and Morality, S.32.

<sup>39</sup> Ebd.

<sup>40</sup> Reason and Morality, S.34.

<sup>41</sup> Gewirth beantwortet ein ähnlich laufendes Argument damit, dies "assumes a fantastic exaggeration of human desire, ..." (Reason and Morality, S.33 unten). Ich

Dabei geht Gewirth von einem verständlichen Punkt aus. Er meint nämlich, man könne von dem Opfer eines Raubüberfalls, das sich vor die klassische Alternative "Geld oder Leben!" gestellt sah, nicht sagen, daß es sein Geld freiwillig fortgegeben habe<sup>42</sup>. Dieser Hinweis ist zwar richtig, hat aber nicht die grundsätzliche Bedeutung, die Gewirth ihm zubilligt. Ich möchte ihn aufnehmen, indem ich zwischen bedingtem und unbedingtem Zwang unterscheide. Unfreiwillig ist ein Verhalten nur, wenn sie unter unbedingtem Zwang erfolgt, d.h. wenn überhaupt keine Wahlmöglichkeit besteht, z.B. wenn ich die Treppe hinunter gestoßen werde und im Fallen andere mitreiße.

Bei bedingtem Zwang hingegen besteht eine Wahlmöglichkeit, aber die eine Seite der Alternative ist nicht zumutbar. Wenn ein Verhalten mit der Androhung schwerer Folter erzwungen wird, so wäre es unbillig, dieses Verhalten zu verurteilen oder von ihm Rechenschaft zu verlangen. Trotzdem ist es Ergebnis einer Wahl und deswegen im strengen Sinne freiwillig. Dementsprechend kann man sich rein theoretisch fragen, wie man im Verlauf einer erzwungenen Wahl entscheiden sollte<sup>43</sup>.

Zusammenfassend gesagt, jedes Verhalten, in dem dem Subjekt nur eine Verhaltensweise möglich ist, ist unfreiwillig. Sobald mehr als eine Handlungsmöglichkeit für das Subjekt in Betracht kommt, liegt eine mehr oder weniger zumutbare, aber immerhin doch bedingt freiwillige Handlung vor.

#### B. Intentionalität.

Intentionalität ist die positive Seite dessen, was negativ Freiwilligkeit ist. Freiwilligkeit, die mit der Möglichkeit, eine von mehreren Handlungsmöglichkeiten zu wählen, gegeben ist, ist die notwendige und hinreichende Bedingung des Handelns. Intentionalität besteht demgegenüber in den konstitutiven Zügen des Handelns, die die tatsächliche Auswahl einer Handlungsalternative in sich begreift.

---

dagegen meine, ein Mensch müßte schon sehr phantasielos, trägen Herzens und schwachen Geistes sein, um sich nicht zu wünschen, seine sein Handeln bestimmende Situation wäre in irgendeiner Weise besser. Man denke nur an das Unglück in der Welt, das man mit entsprechenden Mitteln mildern könnte!

<sup>42</sup> Vgl. Reason and Morality, S.32.

<sup>43</sup> Aber man darf nicht in der Praxis andere fragen, um ihre Einstellung auf die Probe zu stellen! Deswegen ist die berühmte Frage bei der ehemaligen mündlichen Gewissensprüfung für Kriegsdienstverweigerer, wie sich der Prüfling in dem Falle verhalten würde, daß er zufällig eine Waffe zur Verfügung hätte und seine Familie in der Gewalt eines verrückten Gewalttäters sei, unzulässig.

Intentionalität vereinigt in sich laut Gewirth mindestens dreierlei:<sup>44</sup>

- (a) "selective attention": der Handelnde muß sich eines Objektes E in einer Weise bewußt werden, die es von anderen möglichen Handlungszielen abhebt.
- (b) Diese Aufmerksamkeit ist darauf gerichtet, E zu erreichen: "the agent tends to move himself toward the attainment of E" (ebd.).
- (c) Dazu gehört dann auch "some sort of favorable interest or mind-set toward attaining E" (ebd.). Als Argument dafür, daß es ein solches Interesse gibt, führt Gewirth an, eine Störung der Handlung "would cause at least momentary annoyance or dissatisfaction." (ebd.)

Bei dieser Analyse von Gewirth ist vor allem klärungsbedürftig, um was für ein Interesse es sich im Falle von (c) handelt. Immerhin zieht Gewirth aus der Feststellung dieses Interesses sehr weitreichende Folgerungen, indem er von seinem Bestehen auf "the fact that the agent necessarily regards his purposes as good and hence makes an implicit value judgment about them"<sup>45</sup> schließt.

Im folgenden möchte ich erläutern, inwiefern es in einem ganz bestimmten Sinne zutrifft, daß jede Handlung ein Werturteil impliziert. Zunächst einmal trifft auf keinen Fall zu, daß ein Handelnder in jedem Fall notwendig ein solches Werturteil tatsächlich fällt. Gewirth begeht den Fehler, in Handlungen implizite Urteile mit expliziten Urteilen, die der Handelnde tatsächlich fällt, gleichzusetzen. Matthew H. Kramer und Nigel E. Simmonds bemängeln richtig, Gewirth unterlasse es "to distinguish between an agent's not having (or not being confronted with) a reason for action and an agent's not acknowledging (or not endorsing) a reason for action."<sup>46</sup>

Ein jeder ethische Skeptiker kann handeln und ohne weiteres zugeben, Urteile (vielleicht sogar notwendigerweise) vorauszusetzen, zugleich aber sagen, er wisse nicht, ob diese richtig sind. Gewirthens Thesen laufen darauf hinaus, den Leuten Auffassungen anzudemonstrieren, die sie nicht haben.<sup>47</sup>

---

<sup>44</sup> Vgl. Reason and Morality, S.40, und: The Normative Structure of Action, The Review of Metaphysics, Bd. 25 (1971/72), S.240.

<sup>45</sup> Reason and Morality, S.41.

<sup>46</sup> M.H. Kramer und N.E. Simmonds, Reason Without Reasons, The Southern Journal of Philosophy, Bd. 34 (1996), S.301-315, hier S.302.

<sup>47</sup> Unzutreffend hingegen ist der Vorwurf, Gewirth habe eine naturalistischen

Gewirth referiert selbst einen Einwand, der in die gleiche Richtung geht, weist ihn aber mit dem Argument zurück, explizite Urteile seien nur "verbal counterparts of the actions with their included mental events"<sup>48</sup>. Solche "mental events", so möchte ich weiter konstruieren, enthalten ein positives oder negatives Interesse, dem dann ein Werturteil korrespondiert. Es ist aufschlußreich, daß Gewirth diese "mental events" als "modes of thinking" bezeichnet<sup>49</sup>. So schafft er eine Verbindung zwischen dem (nehmen wir einmal an) nonverbalen Interesse, das sich in der Intention kundtut, und dem sprachlichen Urteil: das Interesse ist sozusagen eine Bewegung im Geist, das Urteil ist der Ausdruck dessen, was im Geist vorgeht.

Aber damit geht Gewirth über seine Analyse der Intentionalität weit hinaus. Denn unter diese fällt auch tierisches Verhalten. Der Verfasser dieser Zeilen hat im Falle eines nachbarlichen Dackels erlebt, daß Tiere ein Interesse kund tun können, indem sie "momentary annoyance or dissatisfaction" zeigen, wenn sie sich gestört fühlen. Im erwähnten Falle handelte es sich um eine vermeintliche Bedrohung des Genusses eines Knochens durch den noch zart-kindlichen Verfasser, auf die der Dackel mit einem Biß reagierte<sup>50</sup>. Es ist aber evident, daß Tiere keine Werturteile fällen, und ich sehe nicht, wie man sich ein implizites Werturteil bei ihnen denken könnte. Tiere können mit ihrem Verhalten keinen Sinn verbinden und es daher auch nicht über eine veränderte Sinnggebung modifizieren. Sie haben zwar Motive (Impulse wie Hunger, Furcht usw.), die sich auf bestimmte Umstände beziehen; man sollte auch nicht leugnen, daß sie sich zielorientiert verhalten. Aber sie setzen keine Zwecke (ihre Zweckorientierung wird nicht von ihnen gesteuert), und es fehlt ihnen das Erfassen ihres Lebens als eines Sinnzusammenhanges; daher kann man bei ihnen nicht von Gründen, Absichten, Entscheidungen, Handlungen oder einem Willen sprechen.

---

Fehlschluß begangen, den Franz von Kutschera (vgl. ders., *Drei Versuche einer rationalen Begründung der Ethik*: Singer, Hare, Gewirth, in: C. Fehige/G. Meggle (Hr.), *Zum moralischen Denken*, Bd. 1, 1995, S.54-76; hier S.71-75) erhebt. Gewirth schließe von dem Faktum, daß jemand der Auffassung sei, etwas sei gut, darauf, es sei tatsächlich gut. Dagegen meine ich: wenn es Gewirth gelänge zu zeigen, daß alle Menschen aus bestimmten Gründen bestimmte Werturteile teilen, dann bliebe nichts mehr zu zeigen übrig. Das Urteil, etwas sei gut, ist kein Faktum, wie ich in II.5. erläutern werde.

<sup>48</sup> Reason and Morality, S.43.

<sup>49</sup> Vgl. Reason and Morality, S.42.

<sup>50</sup> Eigentümlicherweise entspricht dies einem Beispiel von Gewirth, demzufolge jemand, der aus Gewohnheit etwas ißt, ohne sich dafür bewußt entschieden zu haben, doch negativ reagieren wird, wenn man ihm sein Essen entzieht; vgl. Reason and Morality, S.38 unten.

Menschen hingegen besitzen Subjektivität und Persönlichkeit. Sie können sich gar nicht bloß verhalten, wie Tiere es tun. Deswegen ist bei ihnen die Freiwilligkeit einer Handlung, also die äußere Möglichkeit einer Auswahl zwischen verschiedenen Optionen, hinreichend, um von einer Entscheidung zu sprechen. Denn Absichtlichkeit oder Intentionalität liegt immer dann vor, wenn von mindestens zwei Handlungsmöglichkeiten eine ausgewählt wird. Absichtlichkeit ist aber hinreichend, um von einer Entscheidung zu sprechen. Bei einer Person bedeutet eine Auswahl daher immer eine Entscheidung.

Diese Entscheidung ist nicht immer explizit. Da aber jede Handlung die Auswahl einer Handlungsmöglichkeit unter anderen voraussetzt, enthält sie eine implizite Entscheidung, gerade diese und nicht irgendeine andere Handlungsalternative zu verwirklichen. Diese implizite Entscheidung wiederum läßt sich nur durch ein implizites Werturteil begründen. Aus einer logischen Rekonstruktion einer Handlung ergeben sich daher implizite Werturteile. Wenn man also eine Handlung begründet oder logisch rekonstruiert, so wird man tatsächlich auf Werturteile stoßen.

Dagegen kann man einwenden, daß es ja auch Triebhandlungen gibt, daß Menschen manipuliert werden oder aus stumpfer Gewohnheit oder Konditionierung handeln. Tatsächlich setzt die Rede von einer impliziten Entscheidung voraus, daß Handlungen unserer Subjektivität entspringen und ein sinnhafter Teil in der Einheit unseres Lebens sind. Wenn jemand dies leugnet und nicht bereit ist, sich für Handlungen zu verantworten, für die er sich nicht bewußt entschieden hat, dann leugnet er zugleich, ein einheitliches Subjekt zu sein.

Wenn man hingegen solche Handlungen als seine akzeptiert, kann man sich bemühen, die von ihnen implizierten Entscheidungen und Werturteile rational zu rekonstruieren und zu prüfen. Das Ergebnis der Prüfung kann die Rechtfertigung der entsprechenden Werturteile oder aber die Verwerfung der Handlungsweise und (idealerweise) ihre Veränderung sein.

Ein vernünftiger Agent ist dementsprechend nicht einer, der sich bei allem, was er tut, überlegt, warum er es tun sollte. Auch wenn man aus rein emotionalen Gründen handelt, besagt dies noch nicht, daß dies unvernünftig ist; dies wäre ein armseliges Konzept von Vernünftigkeit. Im Gegenteil scheinen mir auch Gefühle oft ihre eigene Art von Vernünftigkeit zu haben. Ein vernünftig Handelnder zeichnet sich aber dadurch aus, daß er bereit ist, seine Gefühle, Gewohnheiten usw. auf ihre Vernünftigkeit hin zu überprüfen.

Was sind es für Gründe oder Werturteile, die durch Handeln impliziert werden, und wie hängen sie mit der Moralbegründung als einem Ziel der Ethik zusammen? - Um das zu klären, differenziere ich zwischen erklärenden und rechtfertigenden Gründen. Ich adaptiere diese Unterscheidung von Ulrich Steinvorth, der sie folgendermaßen erläutert:

"Ein Grund erklärt eine Handlung nur und immer dann, wenn der Hörer, dem die Handlung erklärt wird, den Grund als etwas versteht oder erkennt, um dessentwillen die Handlung gewollt wird. Ein Grund rechtfertigt eine Handlung genau dann, wenn der Hörer ihn als etwas billigt oder anerkennt, um dessentwillen die Handlung gewollt wird."<sup>51</sup>

Erklärende Gründe machen nur verständlich, warum eine Handlung ausgeführt wurde. "Erklärend" ist hier doppelsinnig: eine Erklärung kann etwas verständlich machen oder einen Grund aufzeigen. Es gibt aber auch Erklärungen von jemandem, in dem Sinne der Kundgabe einer Absicht, eines Einverständnisses oder einer Bezeugung, etwa in der Wendung "Es ist unser erklärtes Ziel, daß ...".

Erklärende Gründe machen verständlich, warum eine Handlung ausgeführt wurde, nämlich nicht oder nicht nur, weil der Akteur sich zu ihr getrieben fühlte, sondern weil er sie guthieß, entweder um ihrer selbst willen oder aus weitergehenden Gründen. Der andere Aspekt des Doppelsinns von "Erklärung" ist jedoch auch wichtig: erklärende Gründe sind vergleichbar mit Kundgaben des Agenten, in denen er bekundet, daß und warum er die Handlung guthieß, weil sie zunächst einmal nur in der Perspektive des Subjekts Gründe sind. Deswegen können sie als Werturteile mit subjektivierenden Zusätzen wiedergegeben werden: "Ich finde es gut, daß ...", "Ich hielt es für richtig, ...", "Mir scheint es gut zu sein, ...". Solche subjektiven Präferenzurteile reichen zur Ableitung von Sätzen, die Handlungen repräsentieren, hin.

Die Ethik aber kann sich nicht mit ihnen zufrieden geben. Dies zeigt sich schon daran, daß man erklärende Gründe für verwerflich erklären kann, ohne daß sie darum aufhören, erklärende Gründe zu sein. Wenn jemand sagt, er habe etwas aus einer bestimmten Überlegung heraus getan, die er im Nachhinein als irrtümlich einschätze, dann gibt er einen Grund an, den er zugleich mißbilligt (z.B. "Damals war ich dumm genug, an den Kommunismus zu glauben.").

In der Ethik zählen nur rechtfertigende Gründe, d.h. solche, die einen

---

<sup>51</sup> U. Steinvorth, *Klassische und moderne Ethik*, 1990, S.142 unten.

Anspruch auf Richtigkeit, Gültigkeit, Wahrheit oder Objektivität erheben, den andere anerkennen können. Ein rechtfertigender Grund hat die Form eines Werturteils ohne subjektivierenden Zusatz. Wenn a und b Handlungsmöglichkeiten sind, dann würde ein entsprechendes Werturteil etwa lauten "a ist verwirklichenswert." bzw. "a ist verwirklichenswerter als b." oder "a soll getan werden.". Darin, daß ein erklärender Grund sich mithilfe eines subjektivierenden Zusatzes ausdrücken läßt, ein rechtfertigender Grund aber nicht, sehe ich ein formales Kriterium der Unterscheidung zwischen ihnen.

Nur rechtfertigende Gründe sind solche, die auch dann gelten, wenn wir sie nicht ohnehin schon anerkennen. Dies aber ist es, wonach in der Ethik gefragt wird. Unter Werturteilen, soweit sie Gegenstand der Ethik sind, verstehe ich nichts anderes als rechtfertigende Handlungsgründe, d.h. solche Sätze, die ein Handelnder als intersubjektiv gültigen Grund dafür anführen kann, daß er eine bestimmte Handlung ausführt.

Gewirths Unterfangen ist es nun, schon aus dem Bestehen von erklärenden Gründen rechtfertigende Gründe zu erheben und verpflichtende ethische Normen abzuleiten. Er scheitert an mehreren Punkten, nicht nur daran, daß er jedem Handelnden fälschlicherweise explizite (subjektive) Werturteile unterstellt. Gewirths Letztbegründungsversuch normativer Urteile läuft etwa so: jeder Handelnde müsse nicht nur seine Absicht, sondern auch das, was diese Absicht impliziert, gutheißen. Es gebe aber gewisse Urteile, die jeder Absicht implizit seien, zunächst einmal das, daß es gut sei, die jeweilige Absicht verfolgen zu können. Zu dieser Fähigkeit zählten die Freiheit und ein Minimum an Wohlbefinden ("generic goods"). Diese also müsse jeder Handelnde notwendig für sich selber gutheißen und als sein Recht beanspruchen. Wenn er sie aber als sein Recht beanspruche, so müsse er sie nach dem - rein logisch gültigen - Grundsatz der Generalisierung auch jedem anderen Handelnden (also jedermann) zugestehen.

Ein schwieriger Punkt in dieser von mir bloß skizzierten Argumentation ist die Behauptung von Gewirth, daß man die Mittel gutheißen muß, die zur Verwirklichung einer als gut bewerteten Absicht notwendig sind, genauer, daß man die eigene Handlungsfähigkeit gutheißen muß, wenn man das Ausführen einer beliebigen Handlung gutheißt.

Gewirth trifft damit etwas Richtiges. Jeder wird sich dagegen wenden, wenn jemand ihn von dem, was er gerade tut, abhalten möchte (auch wenn es

Sonderfälle geben mag, wo jemand im Grunde von seinem Handeln abgehalten werden möchte). Man kann hier von einer Selbstbehauptung des Handelnden sprechen. Diese Selbstbehauptung geht aber nicht über die Handlung hinaus. Ein konsequenter Selbstmörder fällt nicht widersprüchliche Werturteile: er wird seine Handlungsfähigkeit in diesem einen Fall schätzen, in dem sie ihn befähigt, von seiner Handlungsfähigkeit im weiteren Abschied zu nehmen. Dementsprechend läßt sich nicht die normative Konsequenz ziehen, ein vernünftiger Agent solle stets so handeln, daß seine Handlungsfähigkeit erhalten bleibe.

Dennoch haben wir trotz des Selbstmörder-Einwandes rationalerweise immer die Ansprüche, die Gewirth benennt, also einen Anspruch auf Freiheit von Zwang und auf das Minimum an Wohlergehen, das uns zum Handeln befähigt. Denn man muß sich vergegenwärtigen, daß wir, solange wir leben, immer Handelnde sind. Handeln ist nicht zu vermeiden, wir sind in die Freiheit des Handelns geworfen, um einen Ausdruck Heideggers zu verwenden. Der Gewirth-Fan Klaus Steigleder, der diesen Punkt gegen einige Einwände besonders betont, spricht von der "Unhintergebarkeit" des Handelns<sup>52</sup>. Mit diesem Ausdruck will Steigleder hervorheben, daß man auch dann, wenn man sich seiner Möglichkeit zu handeln begeben will, zu handeln genötigt ist. Er vernachlässigt allerdings bei seinen Ausführungen, daß es die Situation ist, die zum Handeln nötigt. Als ein Teil der Welt, die sich im Lauf der Zeit verändert, kann ich nicht umhin, mich in irgendeiner Weise zu verhalten, und das heißt für einen Menschen: zu handeln.

Ein rechtfertigender Grund ergibt sich daraus noch nicht. Denn der unbegründete Übergang von Ansprüchen, die ich stelle, zu Rechten, die ich habe, und zu allgemeingültigen Normen ist der schwächste Punkt in der Argumentation von Gewirth<sup>53</sup>.

Der Konzeption von Gewirth kann man also entnehmen, daß Handelnde rationalerweise immer Ansprüche auf Freiheit und Wohlbefinden vertreten. Nicht entnehmen kann man ihr eine Begründung verbindlicher Normen. Der Grund dafür ist, daß Gewirth nur das eigene aktive Handeln in der Welt und nur die subjektive Perspektive zugrundelegt. Die Ansprüche, die ich stelle, sind für mich ein Grund zu handeln nur dann, wenn ich die Ziele, die

---

<sup>52</sup> Vgl. K. Steigleder: Die Begründung des moralischen Sollens, 1992, S.150-153.

<sup>53</sup> Dies ist der Hauptgegenstand der Kritik der Juristen Matthew H. Kramer und Nigel E. Simmonds (vgl. a.a.O.); vgl. auch A. MacIntyre, Der Verlust der Tugend, 21997, S.95.

mein Handeln hat, ausdrücklich bejahe. Wenn ich meines Handelns müde bin, fällt für mich auch der Handlungsgrund fort. Rechtfertigende Gründe ergeben sich erst dann, wenn es Umstände gibt, die einen objektiven Grund für eine bestimmte Art zu handeln darstellen, einen Grund, den ich unabhängig von meinen individuellen Projekten konstatieren kann.

#### 4. Objektivität von Werten bei Thomas Nagel am Beispiel des körperlichen Schmerzes

Daraus, daß wir handelnde und aktive Wesen sind, ergeben sich keine rechtfertigenden Gründe für unser Handeln. Aber manchmal haben wir auch Gründe für unser Handeln, die nicht von unserem Handeln und Entscheiden abhängen, sondern die wir als uns vorgegeben konstatieren. Damit ist das Problem der Objektivität angesprochen, die Handlungsgründen zukommen muß. Es genügt nicht, daß etwas im Rahmen individueller Projekte ein Handlungsgrund ist. Es muß für alle ein Handlungsgrund sein (zumindest für alle, die sich in einer vergleichbaren Situation befinden).

Wenn von Objektivität die Rede ist, muß das nicht bedeuten, daß man die Existenz von Werten als Eigenschaften von Dingen postuliert, die in ähnlicher Weise vorhanden sind wie Farben, Töne, Formen. Man kann Werte auch als Gründe, die jemand hat, verstehen. Dann sind sie mit der Perspektive und der Einstellung der Subjekte verbunden. Daraus, daß Werte

(vielleicht implizite) Wertungen von Subjekten sind, folgt noch nicht die Willkürlichkeit von Werten.

Eine Position, die sowohl Werte als Handlungsgründe von Personen versteht als auch die Objektivität bestimmter Werte behauptet, ist die Thomas Nagels. Was Nagel genau unter "Objektivität" versteht, ist nicht ganz einfach zu erheben; Kritiker Nagels jedenfalls zeigen sich verwirrt<sup>54</sup>. Dies dürfte zum Teil daran liegen, daß die objektive Sicht der Dinge bei Nagel nicht, wie es der Tradition entspräche, der subjektiven Sicht konträr entgegengesetzt ist als die von den Dingen selbst abgenommene und ihnen deswegen allein angemessene und schlechthin richtige. Insgesamt kann man Nagels Konzeption von Objektivität als beobachterbezogen charakterisieren, im Unterschied zu einer sachbezogenen Objektivität, die dem gängigen Verständnis entsprechen würde. Objektivität im Sinne Nagels ergibt sich aus der selbst vorgenommenen Relativierung der eigenen Position, aus dem kreativen Versuch, unsere eigene Perspektive zu verlassen und einen für jeden gültigen Standpunkt einzunehmen. Diese Distanzierung von der eigenen Position nehme jeder von uns ganz selbstverständlich vor; die Fähigkeit zu ihr sei allgemeinemenschlich.<sup>55</sup>

Nagel denkt sich die Relativierung der eigenen Position als eine Erweiterung unserer Perspektive<sup>56</sup>, wobei allerdings unklar bleibt, ob der objektive Standpunkt eher als eine ideale feste Warte oder als ein Horizont zu denken ist, den es weiter fortzuschieben gilt. Für die Horizont-Variante spricht, daß Nagel von verschiedenen Graden und einer fortschreitenden Ausbildung von Objektivität ausgeht<sup>57</sup>. Für die Feste-Warte-Variante spricht, daß Nagel stereotyp von dem objektiven Standpunkt (bzw. der objektiven Einstellung, der distanzierten Perspektive o.ä.) redet. So kennzeichnet er Objektivität als "Blick von nirgendwo" (vgl. den

---

<sup>54</sup> R.-P. Hägler, Existenz und Objektivität von Werten. Eine Auseinandersetzung mit Thomas Nagel, Zeitschrift für philosophische Forschung 49 (1995), S.584-594, hier S.589, bekennt sein Unverständnis. Andere Kritiker scheinen mir nicht besser daran zu sein, ohne sich ebenso in Offenheit zu üben; dies wird im weiteren deutlich werden.

<sup>55</sup> Nagel geht so weit, jedem ein "objektives Selbst" zuzuschreiben, um dann die einigermaßen schizophrene Frage "Wie kann ich etwas so Spezifisches sein wie TN?" zu diskutieren (T. Nagel, Die Grenzen der Objektivität, 1991, S.34; vgl. ders., Der Blick von Nirgendwo, 1992, S.108f.).

<sup>56</sup> Zur genaueren Beschreibung vgl. T. Nagel, Die Grenzen der Objektivität, 1991, S.11-15 und S.35, sowie ders., Der Blick von Nirgendwo, 1992, S.112.

<sup>57</sup> Vgl. z.B. T. Nagel, Grenzen der Objektivität, S.12 oben: "... Wird dieses Verfahren jeweils wiederholt, ergeben sich weitere, immer objektivere Auffassungen."

entsprechenden Titel des Buches von Nagel) bzw. als "Perspektive von nirgends her in der Welt"<sup>58</sup>. Außerdem spricht der Grundgedanke der Objektivität selbst dafür, daß es nur eine einzige Form von Objektivität gibt: "Die allgemeine Idee der Objektivität, ..., ist die Idee der Welt, wie sie an sich ist, und nicht der Welt, wie sie aus irgendeiner spezifischen Perspektive innerhalb ihrer erscheint."<sup>59</sup> - Dann aber kann es kein Mehr oder Weniger an Objektivität geben. Es handelt sich bei der Erfassung der Welt an sich um ein erkenntnistheoretisches Ideal, das keine Grade zuläßt. Man kann zwar in dem Erkennen der Welt an sich voranschreiten, indem man immer mehr Einzelheiten der Welt an sich erkennt und so immer mehr objektive Erkenntnisse anhäuft. Aber man kann nicht den Grad der Objektivität steigern und objektive Erkenntnisse über die Welt an sich perspektivisch relativieren, weil Objektivität in diesem Sinne nichts anderes als das Ideal der schlechthin richtigen Erfassung der Welt ist. So verstanden, ist Objektivität ein stets anzustrebendes, aber unveränderliches Ideal.

Die beiden Elemente in Nagels Vorstellung von Objektivität - Objektivität als eine bestimmte Perspektive auf die Welt und als Ideal der Erfassung der Welt an sich - erweisen sich als inkohärent. Es ergibt sich nämlich das Problem, daß zu der Welt, wie sie an sich ist, auch subjektive Perspektiven, Wahrnehmungen, Erlebnisse und Einschätzungen gehören. Obwohl Nagel dieses Problem sieht, gibt er

"... den Gedanken von einer Welt, wie sie in Wirklichkeit - und unabhängig von ihrer Erscheinungsweise für uns oder irgendeinen anderen ihrer Bewohner - an sich beschaffen ist, gerade nicht preis. Wir geben nur die Vorstellung auf, daß diese Welt mit dem Gegenstand eines objektiven Verstehens zusammenfällt. Die Welt, wie sie ist, enthält auch Erscheinungen, ..." <sup>60</sup>.

Um die Welt möglichst vollständig zu erfassen, ist es nötig, gerade nicht auf dem objektiven Standpunkt zu verharren, sondern zu versuchen, sich in die Warte oder Perspektive von anderen zu versetzen, um deren subjektives Erleben zu verstehen. Eine Prüfung etwa ist damit nicht hinreichend beschrieben, daß man sie als distanzierter Zuschauer als langweiliges, stockendes Gespräch erfaßt; es gehört z.B. hinzu, daß der Prüfling die Situation als persönliches Desaster erlebt. Ich werde dieses Einnehmen der

---

<sup>58</sup> Grenzen der Objektivität, S.60.

<sup>59</sup> Grenzen der Objektivität, S.18.

<sup>60</sup> Grenzen der Objektivität, S.30.

subjektiven Perspektive eines anderen, das man auch "Einfühlung" nennt, als "Nachvollziehen" bezeichnen.

Inkonsistenterweise bezeichnet Nagel auch das als objektiv, was durch dieses Verfahren des Nachvollziehens anderer individueller, subjektiver Perspektiven erhoben werden kann. Deswegen trennt er leider nicht zwischen der objektiven Perspektive als einer unter vielen Perspektiven auf die Welt und der Idee einer möglichst getreuen Auffassung der Welt, wie sie tatsächlich ist, die erst durch die Kombination der objektiven Perspektive mit dem Nachvollziehen subjektiver Perspektiven möglich ist.

Weil Nagels Konzeption von Objektivität beobachterbezogen ist, ist sie auch für das Feststellen objektiver Werte oder Handlungsgründe offen; denn auch eine Person, die von einer objektiven Werte aus urteilt, bleibt eine Person, die (unabhängig von ihren konkreten Möglichkeiten zu handeln) Gründe haben kann zu handeln oder dafür, den einen Weltzustand vor dem anderen vorzuziehen. Auf die sachlichen Schwierigkeiten, die sich aus Nagels Konzept von Objektivität ergeben, will ich nur auf den Bereich der Werte bezogen eingehen.

Zunächst einmal korrespondiert dem doppeldeutigen Verständnis von Objektivität eine doppelte Einteilung in objektiv-relative und in objektiv-neutrale Werte oder Handlungsgründe. Neutrale Werte sind solche, die sich von einer objektiven Perspektive her als Werte ausmachen lassen<sup>61</sup>. Ein neutraler Grund hat "eine allgemeine Form ..., die keine wesentliche Bezugsnahme auf die Person einschließt, für die er gilt"<sup>62</sup>.

Unter einem relativen Grund versteht Nagel einen Grund, der nur relativ zur handelnden Person, also nur für die handelnde Person ein Grund ist, nicht aber oder nur kontingenterweise für andere Personen. Die Schwierigkeit für das genauere Verständnis hängt dabei an dem Wörtchen "für", dessen häufige Verwendung und Unauffälligkeit den Eindruck von Problemlosigkeit erweckt. Daß relative Gründe solche sind, die nicht jedermann hat, sondern die nur für bestimmte Individuen Gründe sind, könnte dreierlei bedeuten:

---

<sup>61</sup> Nagel hat in früheren Publikationen statt von neutralen von objektiven Gründen gesprochen und ist zu seiner neuen Terminologie von Derek Parfit angeregt worden; vgl. T. Nagel, a.a.O., S.46, und ders., *Der Blick von Nirgendwo*, 1992, Fußnote S.263f.

<sup>62</sup> *Grenzen der Objektivität*, S.46.

(a) Relative Gründe sind Spezifizierungen objektiver Handlungsgründe für Personen mit bestimmten Funktionen und Eigenarten. Hierunter könnte man etwa die Berufs- oder Standespflichten subsumieren. Z.B. ist es nicht jedermanns Pflicht, die Therapie von Krankheiten einzuleiten, obwohl es jedermanns Pflicht ist, anderen Menschen in Notlagen beizustehen, und Krankheit eine Notlage ist. Aber diese Pflicht ist zu einem großen Teil delegiert an die dafür ausgebildeten Fachleute, die Ärzte.

(b) Relative Gründe sind solche, die für jemanden mit bestimmten beschreibbaren Eigenarten (Einstellungen, Haltungen, Ansichten, Charaktereigenschaften) tatsächlich Gründe sind. Demnach müßte es dann Gründe geben, die für Rassisten, Kommunisten usw. gelten und die wir als solche verstehen können, auch wenn wir sie nicht teilen. Ein weißer Rassist z.B. hätte einen Grund, schockiert zu sein, wenn seine Tochter einen Schwarzen heiratet, einen Grund, den vernünftige Menschen nicht haben.

(c) Relative Gründe sind solche, die für jemanden Gründe zu sein scheinen, die jemand für Gründe hält. Dies ist die schwächste Interpretation.

Die Variante (a) setzt dabei voraus, daß schon neutrale Handlungsgründe bekannt sind, aus denen sich Handlungsgründe für bestimmte Gruppen ableiten lassen. Sie ist somit im Zusammenhang einer Ethikbegründung zunächst einmal unerheblich.

Die Interpretation (b) ist die verheißungsvollste. Ich komme auf sie im weiteren zurück.

Nagels Position ist die, daß relative Werte insgesamt vom Typ (c) sind. Was dem Handelnden ein Wert zu sein scheint, das ist aus seiner Sicht, aus seiner subjektiven Perspektive heraus ein Wert. Nagel spricht von "Gründen der Autonomie", die er folgendermaßen charakterisiert:

"Der überwiegende Teil des von uns Erstrebt (... ) wird von uns selbst gewählt. Welchen Wert diese Dinge für uns haben, hängt von unseren individuellen Handlungszielen, Projekten und Anliegen ab - ... -, und solche Dinge erhalten einen Wert ausschließlich durch das Interesse, das wir an ihnen nehmen, und durch den Platz, den sie hierdurch in unserem Leben einnehmen."<sup>63</sup>

Gründe der Autonomie haben ihren Platz im Rahmen von individuellen Lebensplänen. Sie sind Teil von Lebenskonzepten und gewinnen ihre Bedeutung von diesen Lebenskonzepten her. Obwohl sie auf keine Weise von

---

<sup>63</sup> Grenzen der Objektivität, S.74.

allgemeingültigen Werten ableitbar sind, wäre es zu einfach, sie lediglich auf willkürliche und beliebige Entscheidungen zurückzuführen.

Daß es Gründe der Autonomie tatsächlich gibt, steht für mich außer Frage. Wie sind sie aber ethisch zu beurteilen? Die Ethik hat es, um auf eine im vorigen Abschnitt eingeführte Distinktion zurückzugreifen, mit rechtfertigenden Gründen zu tun, d.h. mit solchen, die einen Anspruch auf intersubjektive Gültigkeit erheben. Bei Gründen der Autonomie aber scheint es sich bloß um erklärende Gründe zu handeln, die eine Handlung verständlich machen, ohne daß man sie auch billigen müßte. Doch dies ist nicht ganz zutreffend. Tatsächlich haben Gründe der Autonomie eine Mittelstellung zwischen erklärenden und rechtfertigenden Gründen. Wenn es nämlich, was es noch zu zeigen gilt, Pflicht ist, sein Leben eigenverantwortlich zu gestalten, dann müssen Gründe der Autonomie respektiert werden. Gründe der Autonomie können andere dazu verpflichten<sup>64</sup>, daß ihre Verfolgung nicht behindert wird.

Daß es Gründe der Autonomie gibt, ist ethisch bedeutsam, nicht aber, wie genau diese Gründe aussehen sollten. Sie sind nicht selbst Gegenstand der Ethik, denn sie sind weder aus ethischen Überlegungen allein ableitbar noch sind sie auch nur für den, der sie hat, verbindlich. Verbindlich ist allein, die Autonomie anderer zu respektieren, wenn sie in legitimen Grenzen ausgefüllt wird.

Damit komme ich zu den neutralen Gründen. Neutrale Handlungsgründe sollen solche sein, die sich vom objektiven Standpunkt aus als Handlungsgründe ausmachen lassen. Die Erläuterung von Objektivität als Einnehmen einer objektiven Warte ist aber unvollständig, ja sogar fehlerhaft. Meine eigene zentrale These ist, daß sich die Objektivität von Werten oder Handlungsgründen daraus ergibt, daß bestimmte überpersönliche Phänomene alle Menschen betreffen oder engagieren. Damit ist die Objektivität von Werten eine solche, die der Interpretation (b) dessen, was Nagel objektiv-relative Gründe nennt, ähnelt. Es gibt gewisse Eigenarten, die allen Menschen zueigen sind, so daß alle bestimmte Gründe für etwas haben.

Dies wird sich in der folgenden Diskussion über das Phänomen des Schmerzes zeigen, in deren Verlauf ich meine These entfalten möchte. Nagel versucht, seine These von der Existenz neutraler Werte anhand der

---

<sup>64</sup> Vgl. Grenzen der Objektivität, S.73/74.

Phänomene "Schmerz" und "Lust" zu belegen. Er hält sie für recht einfache Fälle von neutralen Werten<sup>65</sup>. Allerdings nimmt er sogleich eine wichtige Einschränkung vor, der er selbst zuwenig Aufmerksamkeit schenkt: es handle sich um

"... solche Arten von Lust und Schmerz, die nicht von Tätigkeiten und Wünschen abhängen, die ihrerseits Rechtfertigungs- und Wertfragen aufwerfen. Lust und Schmerz sind vielfach lediglich sinnliche Erlebnisse, denen gegenüber wir relativ passiv sind, obgleich wir ihnen unwillkürlich mit Interesse oder Abneigung gegenüberstehen."<sup>66</sup>

Den Gegensatz zu der Passivität im sinnlichen Erleben von Lust und Schmerz bildet die Aktivität der Autonomie. Lust und Schmerz, die im Gefolge von selbstgewählten Vorhaben oder Ansichten auftreten (z.B. Freude über einen Sieg und Schmerz über eine Niederlage), hängen in ihrer Legitimität von der Legitimität dieser Vorhaben ab.

Um allen Schwierigkeiten zu entgehen, beschränke ich mich hier auf körperlichen Schmerz. Denn zum einen sind möglicherweise alle auf ein Objekt bezogenen Freuden und Schmerzen rechtfertigungsbedürftig bzw. nicht ohne weiteres gut oder schlecht. Die Legitimität jeder Freude an oder über etwas hängt von ihrem jeweiligen Gegenstand ab. Zum anderen sind wir der Lust nicht im demselben Maße passiv ausgesetzt wie dem Schmerz.

Nun aber zur Argumentation, mit der sich Nagel eingestandenermaßen schwer tut. Denn er hält es schlicht für evident, daß Schmerz objektiv schlecht ist<sup>67</sup>. Es ergebe sich von selbst, wenn man den objektiven Standpunkt einnehme. Daß Schmerz objektiv schlecht ist, bedeutet dabei, daß der Weltzustand  $w_1$ , in dem ein beliebiges Schmerzereignis nicht vorkommt, dem Weltzustand  $w_2$ , in dem dieses Schmerzereignis vorkommt, vorzuziehen ist<sup>68</sup>.

Diese These ist auf Widerspruch gestoßen. So behauptet etwa Peter Schaber: "Was mir die unpersönliche Perspektive zeigt, ist ..., daß Schmerzen, die Personen haben, für diese schlecht sind."<sup>69</sup> Gerade das allerdings ist nach Nagel von einem objektiven Standpunkt aus nicht zu erkennen, sondern spezifischer Inhalt einer subjektiven Perspektive, die nur durch Nachvoll-

---

<sup>65</sup> Vgl. Grenzen der Objektivität, S.53. Als andere neutrale Werte bezeichnet er neben Freiheit "Gesundheit, Nahrung, physisches Wohlergehen und Leben" (S.77).

<sup>66</sup> Grenzen der Objektivität, S.53/54.

<sup>67</sup> Vgl. Grenzen der Objektivität, S.55.

<sup>68</sup> Vgl. Grenzen der Objektivität, S.62.

<sup>69</sup> P. Schaber, Moralischer Realismus, 1997, S.88.

ziehen zugänglich ist.

Was Schaber vermutlich meint, ist von einem anderen Kritiker Nagels, George R. Carlson, klarer ausgeführt worden. Carlson geht von dem evidenten Faktum aus, "that each person's pain is a locus of nonderivative suffering only for the agent whose pain it is."<sup>70</sup> Das Erleiden von Schmerz als individuelles Erlebnis, so Carlsons einleuchtende Behauptung, ist es, was schrecklich, schlimm oder schlecht genannt werden kann, nicht etwa ein auch für andere unmittelbar zugänglicher Aspekt des Leidens wie eine bestimmte Art von "pain behaviour" (Stöhnen, Schreien, Sich-Winden oder Sich-Krümmen vor Schmerzen)<sup>71</sup>. Über dieses je individuelle Leiden hinaus ergebe es keinen Sinn, Schmerz als schlecht zu bezeichnen. Damit aber sei auch der Handlungsgrund der Schmerzvermeidung nur individuell, also relativ. Die Existenz neutraler Handlungsgründe wird dabei von Carlsson nicht bestritten, nur: "However, their justification must come from a realm of social facts which is itself agent-neutral ..."<sup>72</sup>.

Dieser Einwand Carlsons trifft einen schwachen Punkt in dem Konzept Nagels. Die Schwäche zeigt sich, wenn man sich überlegt, wie man von der individuellen Schmerzerfahrung zur neutralen Schmerzbeurteilung kommt, von dem Satz "Dieses Schmerzerleben ist schlecht." zu dem Satz "Alle Schmerzerlebnisse sind immer schlecht.". Nagel fordert uns dazu auf, uns auf den objektiven Standpunkt zu stellen, um die Frage nach Wert oder Unwert des Schmerzes zu beurteilen: "Betrachten wir die Situation objektiv, konzentrieren wir uns darauf, wie sich der Schmerz anfühlt, ..."<sup>73</sup>. An anderer Stelle heißt es in Bezug darauf, daß jemand seine Hand auf eine heiße Herdplatte legt:

"Machen Sie den Versuch, eine solche Situation aus der Außenperspektive zu denken, und sehen Sie zu, ob ihr Urteil dabei neutral bleiben kann!"<sup>74</sup>

Die Verwendung des Wortes "neutral" in diesem Zusammenhang ist verräterisch. Nagel gebraucht es üblicherweise für die Werte, die sich vom objektiven Standpunkt aus - den er als Ergebnis einer *D i s t a n z i e r u n g* von der besonderen Perspektive beschreibt<sup>75</sup> - ergeben. Im Gegensatz

---

<sup>70</sup> G.R. Carlson, Pain and the Quantum Leap to Agent-Neutral Value, Ethics vol. 100 (1989-90), S.363-367; hier S.365 oben.

<sup>71</sup> Vgl. a.a.O., S.366 oben.

<sup>72</sup> A.a.O., S.367 oben. Ganz ähnlich äußert sich in diesem Punkt Marilyn Friedman, Going Nowhere: Nagel on Normative Objectivity, Philosophy 65 (1990), S.501-509. Sie spricht konkreter von "generalized, depersonalized moral traditions" (S.508).

<sup>73</sup> Grenzen der Objektivität, S.56.

<sup>74</sup> Grenzen der Objektivität, S.54.

dazu impliziert der zitierte Satz, den Schmerz zu verurteilen, heiße gerade nicht, neutral zu bleiben. Diese sprachliche Unstimmigkeit ist ein Indiz für einen sachlichen Widerspruch. Schmerzen sind Empfindungen oder Erlebnisse, Empfindungen und Erlebnisse aber sind Inhalt einer subjektiven Perspektive. Sie können nicht von jedem beliebigen Beobachter konstatiert werden, sondern müssen gefühlt werden bzw. sind nur durch Nachvollziehen erschließbar. Sich auf einen objektiven Standpunkt zu begeben, bedeutet nach Nagel aber, die subjektive Perspektive zu verlassen. Deswegen können die Schmerzen, die ich als J.P. erlebe, in der objektiven Perspektive nicht als Schmerzen empfunden werden; und welche Schmerzen mein "eigentliches Ich" empfinden mag, darüber möchte ich lieber keine Aussage wagen. Gleich, ob die eigentümliche Idee Nagels von einem "objektiven Selbst", das sich der durch die Brille meiner Perspektive gewonnenen Daten bedient, um so seine Betrachtungen anzustellen, etwas Zutreffendes hat oder nicht: für die ethische Beurteilung des Schmerzes trägt sie nichts aus.

Dennoch teile ich nicht die Position der Kritiker Nagels, die Schmerz nur in den Bereich relativer Wertung einordnen. Carlsons knappe Darlegungen über den Schmerz berücksichtigen nur die eine, die individuelle Seite des Schmerzes. Schmerz ist aber auch eine intersubjektive, nämlich eine sprachliche und konzeptionelle, und deswegen auch soziale Größe. Es war wohl Wittgenstein, der am wirkungsvollsten die Position vertrat, daß Ausdrücke wie "Schmerz" nicht bloß Bezeichnungen für exklusiv individuelle - in Wittgensteins Terminologie: private - Bewutseinsinhalte sein können.

Zweifellos legt uns unser Sprachgebrauch nahe, es gebe ein einheitliches Konzept oder sogar eine Entität "Schmerz" als eine Größe mit erfassbaren oder beschreibbaren Eigenarten. Es bereitet uns keine Probleme, einen Fall von Schmerz bei uns oder bei anderen als solchen zu erkennen, d.h. einen individuellen Fall unter ein allgemeines Konzept zu subsumieren. Gäbe es ein solches ubersubjektives Konzept nicht, könnte man nicht über Schmerz reden, denn das Wort "Schmerz" hätte keinen Sinn. Auf die Rückfrage "Was meinst du eigentlich, wenn du von "Schmerz" redest?" gäbe es keine Antwort.

Wittgenstein scheint jedoch diese intersubjektive Seite des Schmerzes überbetont zu haben. Doch werde ich mich nicht mit der Interpretation Wittgensteins aufhalten, die in diesem Punkt einigermaen kompliziert zu

---

<sup>75</sup> Grenzen der Objektivität, S.18.

sein scheint und jedenfalls umstritten ist: Leugnete Wittgenstein die Privatheit von Empfindungen?<sup>76</sup> Oder wollte er bloß darauf hinweisen, daß wir uns einer öffentlichen Sprache bedienen müssen, um über unsere privaten Empfindungen zu sprechen?<sup>77</sup>

Ich kann mich nicht damit beschäftigen; festhalten möchte ich auf jeden Fall, daß es Teil des überindividuellen Konzeptes von Schmerz ist, Schmerz primär als Inhalt des Erlebens zu betrachten, das wiederum in je einzelnen Personen statthat. Schmerz differiert, wenn auch vielleicht sonst nicht, so doch in jedem Fall numerisch, als je ein Schmerzereignis von einer bestimmten Dauer in einer bestimmten Person.

Ein Beobachter, der vollkommen schmerzunempfindlich wäre, könnte sehr viel, aber eben nicht alles über den Schmerz herausfinden. Er wüßte nicht, wie es ist, Schmerz zu haben. Ohne diese subjektive Erfahrung könnte er mit dem Wort "Schmerz" und genaueren Schmerzbeschreibungen nichts verbinden; d.h., wenn er zum erstenmal Schmerz erlebte, würde er ihn eventuell trotz seiner Kenntnisse nicht als Fall von Schmerz identifizieren. Und er könnte nicht beurteilen, ob Schmerz ein Übel ist. Er könnte beobachten, daß Schmerz gemieden wird, er könnte sogar die empirische Behauptung aufstellen, daß Schmerzen stets gemieden werden. Aber er könnte selbst keinen Grund haben, Schmerzen zu meiden, und damit nicht feststellen, ob sie ein Grund sind, gemieden zu werden. Denn Handlungsgründe kann es nur in Situationen geben, in denen eine Handlung möglich ist, für die sie Gründe sein können. Wenn die Handlungssituation darin besteht, sich zu einem eigenen Schmerzerlebnis auf irgendeine Weise zu verhalten, dann gehört das Empfinden von Schmerz zu dieser Situation hinzu. Ausschließlich durch dieses Empfinden kann der Satz "Schmerz ist schlecht." verifiziert werden.

Schmerz ist also sowohl intersubjektiv als auch eine Regung, die primär dem individuellen Erleben zugänglich ist. Obwohl Schmerz von jeweils verschiedenen Individuen empfunden wird, ist die Schmerzempfindung etwas Überpersönliches, das nicht vom persönlichen Belieben und subjektiver Einschätzung abhängt, sondern allgemein-menschlich ist.

Ich möchte dafür argumentieren, daß es zum Typischen am Schmerzerleben gehört, daß Schmerz als inhärentes Übel oder als Übel an sich erfahren wird. Analog zum Sprachgebrauch Nagels kann man sagen, daß dies in einer

---

<sup>76</sup> So A. Rust, Wittgensteins Philosophie der Psychologie, 1996, S.125ff.

<sup>77</sup> So M.B. u. J. Hintikka, Untersuchungen zu Wittgenstein, 1990, Kap.10, S.307-345.

typischen Perspektive erfahren wird. Eine typische Perspektive ist keine distanzierte, keine Außenperspektive, sie läuft deswegen nicht auf eine Spaltung von konkreter Person und überpersönlichem Beobachter hinaus. Das Subjekt von Erfahrung und Bewertung ist in jedem Falle die konkrete Person, die aber in typischer Betrachtung alles bloß Individuelle oder alles, was bloß Teil ihres Lebenskonzeptes ist, ausschließt. Die typische Perspektive ist die Perspektive der Einzelperson, aber nur in einer besonderen Hinsicht, nämlich insofern sie von typischen Phänomenen betroffen ist.

So kann das typische Erlebnis "Schmerz" als etwas Schlechtes erkannt, nicht aber eine erschöpfende Beurteilung jedes einzelnen Schmerzereignisses gegeben werden. Anders als die distanzierte Perspektive, die Nagel postuliert, erlaubt die typische Perspektive keinen Überblick über die Gesamtsituation, keine vergleichende Bewertung von Weltzuständen. Sie steht nicht über den Dingen, sondern filtert aus dem Erleben das heraus, was auf unseren eigenen Entscheidungen beruht, um in rein passiver Haltung das zu erkennen, was menschliches Gemeingut ist, die Erfahrungen, die jeder Mensch aufgrund seiner Beschaffenheit als Mensch macht.

Ich möchte dem nachgehen, wie sich ausmachen läßt, daß Schmerz ein typisches und inhärent schlechtes Phänomen ist. Das eigentliche Argument für diese These ergibt sich aus der Art, wie die typische Bewertung von Schmerzereignissen zustandekommt. Wie kommt es zur Negativwertung von Schmerz? Warum will ich, wenn ich Zahnschmerzen habe, daß sie aufhören? - Nagel sagt an einer ausgezeichneten Stelle seines Werkes dazu:

"Die Beendigung von Schmerzen ist kein individuelles Projekt, das die persönlichen Werte des Handelnden zum Ausdruck bringt. Der Wunsch, den Schmerz zu beenden, wird in der Person, die ihn empfindet, schlicht hervorgerufen. Sie mag sich aus unterschiedlichen Gründen dafür entscheiden, ihn nicht zu beenden, doch zunächst braucht sie nicht zu beschließen, daß sie will, daß der Schmerz aufhört; sie will es ganz einfach. Sie will, daß der Schmerz aufhört, weil er schlecht ist; nicht indem die Person sich dafür entscheidet, wird der Schmerz allererst zu einem Übel."<sup>78</sup>

Dies scheint mir zuzutreffen, aber doch der Erläuterung bedürftig: Schmerzen erwecken spontan, d.h. unwillkürlich oder von selbst den Wunsch, sie mögen wieder aufhören. Dies will ich weiter aufgliedern:

---

<sup>78</sup> Grenzen der Objektivität, S.56.

erstens melden sich Schmerzen als ganze bei den entsprechenden körperlichen Vorgängen unwillkürlich und von selbst. Man kann also von der Spontaneität des Schmerzes als ganzem sprechen.

Zweitens ist mit den Schmerzen stets ebenso unwillkürlich der Wunsch nach ihrer Beendigung verbunden, was gleichbedeutend mit einer Negativwertung ist. Nagel spricht von "... Lust und Schmerz, die schlicht und einfach ein Bewußtsein ihres Wertes hervorrufen, ohne daß hier Denken, Entscheidung oder Überlegung im Spiel wären."<sup>79</sup> Das Auftreten dieser Negativwertung im Rahmen des Schmerzempfindens ist ein Charakteristikum, eine Eigenschaft des Schmerzes. Dies soll es in erster Annäherung bedeuten, wenn ich von einer inhärenten Negativwertung des Schmerzes spreche. Ebenso spontan, wie sich Schmerz meldet, erweckt er den Wunsch, er möge sich wieder abmelden.

Drittens ist Schmerz überpersönlich oder genauer p r ä p e r s o n a l. Dies ergibt sich daraus, daß die Spontaneität des Schmerzes mit seiner Negativwertung unvermittelt ist, also schon bei dem ersten Auftreten vorhanden ist. Aus der Spontaneität der Schmerzen ergibt sich zunächst einmal, daß sie nicht von den Präferenzen oder selbst vorgenommenen Wertungen einer Person abhängen. Denn wenn sie von Präferenzen abhängen, wären sie willkürlich. Welche Präferenzen eine Person hat, entscheidet aber darüber, was für eine Art von Person sie ist, mit anderen Worten, ihre Ziele, Auffassungen, subjektiven Sichtweisen zeichnen die Individualität einer Person aus<sup>80</sup>. Körperliche Schmerzen haben nichts mit dem Individuellen an einer Person zu tun, sind also überpersönliche Regungen.

Darüber hinaus gehören sie zu dem Natürlichen des Menschen. Deswegen nenne ich sie präpersonal, denn der Bereich des Präpersonalen ist zugleich der des Vorkulturellen oder Natürlichen. Dagegen läßt sich einwenden, daß nicht jede Regung, die spontan ist, auch präpersonal ist. Es gibt auch spontane Ablehnung kultureller Erscheinungen wie Techno-Musik, Langhaarigkeit usw. Bei Schmerzen aber kann die Ablehnung nicht auf erlernten oder anerzogenen Prägungen basieren, weil sie sich immer im

---

<sup>79</sup> Grenzen der Objektivität, S.73 oben.

<sup>80</sup> Vgl. Grenzen der Objektivität, S.75: "Schwere Kopfschmerzen lassen sich auf der anderen Seite auch unabhängig von den Werten einer Person, deren Schmerzen sie sind, als schlecht erkennen: sie haben mit den persönlichen Werten dieser Person nichts zu tun. Sie müssen also nicht eine solche Person sein, um Ihrerseits einen Grund zu haben, sie beenden zu wollen. Das Übel dieser Schmerzen ist etwas Neutrales, und was auch immer Ihre persönlichen Werte sind, haben Sie Grund, es beenden zu wollen."

Verbund mit Schmerzen meldet, d.h. schon bei einer einmaligen Erfahrung vorhanden ist<sup>81</sup>.

Aber - muß man auf Grund des Gesagten das Urteil, demzufolge Schmerzen schlecht sind, schon als objektiv oder allgemein gültig akzeptieren? Liegt hier nicht eine Erschleichung vor, nämlich ein Schluß von einer individuellen Erfahrung auf eine allgemeine Tatsache? Wenn auch, so kann man einwenden, körperlicher Schmerz zum Natürlichen eines Menschen gehört, so ist damit noch nicht gesagt, daß es sich nicht bloß um ein individuelles Phänomen handelt; gezeigt ist lediglich, daß es sich um eine authentische Erfahrung handelt. Bei Herrn Meyer ist es objektiv richtig, daß Schmerz etwas Schlechtes ist, es handelt sich um keine Einbildung und um keine beliebige Einschätzung. Aber woher weiß Herr Meyer, daß es sich bei allen Fakiren Indiens gleich verhält; inwiefern kann man von Objektivität im Sinne von Universalität sprechen?

Dieser Einwand folgt der Neigung, Schmerz als eine bloß private Empfindung zu verstehen. Entsprechend muß die Antwort ausfallen: es gibt ein intersubjektives Konzept von Schmerz, ohne das wir gar nicht von Schmerz sprechen könnten. Im Rahmen dieses Konzeptes, das schon in sich intersubjektiv und allgemeingültig ist, erweist sich Schmerz als natürliches oder präpersonales Phänomen.

Daß Schmerz in jedem Falle als ein Übel erlebt wird, ist keinesfalls unbestritten. Es gibt wohl, so denke ich, keine Behauptung, der nicht im Laufe der Philosophiegeschichte ernsthaft widersprochen worden ist, und zwar selbst dann, wenn man skeptische Strömungen nicht berücksichtigt. Dennoch muß ich die Behauptung, jeder empfinde körperlichen Schmerz als etwas Schlechtes, für evident erklären. Ich kann sie als die einleuchtendste Interpretation unseres Verhältnisses zum Schmerzphänomen herausstellen, aber ich bin außerstande, sie zu beweisen. Um ein Beispiel von Nagel aufzugreifen: ich glaube einen guten Grund dafür zu haben, nicht mit meinem Kopf gegen einen Hydranten zu laufen, und wenn tatsächlich jemand ohne ersichtlichen Grund mit seinem Kopf einen Hydranten umzuwerfen versucht, würde ich ihn als verrückt bezeichnen.

---

<sup>81</sup> Vgl. Grenzen der Objektivität, S.74; hier ordnet Nagel "ganz ungefähr" neutralen Werten unwillkürliche Wünsche und relativen Werten künstliche oder anerzogene Wünsche zu.

Daß es zum Konzept von Schmerz gehört, daß man ihn vermeiden sollte, kann ich zu erhärten versuchen, indem ich ein konkurrierendes Konzept vorstelle, das tatsächlich in der Philosophiegeschichte vertreten worden ist.

Ein solches findet sich bei den Stoikern, die die pointierte Behauptung vertraten, das einzige Gut sei die Tugend, das einzige Übel das Laster, alles andere aber sei im Grunde gleichgültig, *Adiaphora*. Diese Behauptung ist erstaunlich, wenn man bedenkt, daß sie im Rahmen eines eudämonistischen Ethikansatzes steht, demzufolge "gut" zunächst einmal all das ist, was zur Erlangung des Glücks (vielleicht besser: des guten Lebens) notwendig ist.

Leider ist es so, daß die Interpretation der stoischen Ethik vor außerordentliche Probleme stellt, die zu behandeln hier nicht möglich ist. Dennoch scheint klar genug, daß die Stoiker eine Theorie des Glücks (des guten Lebens) entwickelten, nach der ein richtiges Bewußtsein, eine richtige Beurteilung der Dinge für das Glück hinreichend ist. Im Rahmen dieser Theorie wurde konsequenterweise die interne Wertung von Schmerz und Lust, die unabhängig von der selbst vorgenommenen Beurteilung der Dinge ist, als irrelevant für das gute Leben eliminiert. Lust und Schmerz zu empfinden, wurde von den Stoikern schon als Symptom einer falschen Art zu leben gedeutet<sup>82</sup>. Daraus ergibt sich, daß Schmerz nach stoischer Ansicht in irgendeiner Weise durch willentliche Anstrengung neutralisiert werden kann.

Ich versuche, es noch klarer zu fassen. Von den folgenden zwei Thesen, die ich vertrete, müssen die Stoiker mindestens eine ablehnen:

(1) Schmerz wird als Übel empfunden.

(2) Körperlicher Schmerz ist nicht willentlich beeinflussbar.

Entweder wird Schmerz als Übel empfunden, ist also eine Beeinträchtigung des guten Lebens, dann muß er durch einen Bewußtseinsakt beseitigt werden können, wenn das gute und schmerzfreie Leben allein von einer tugendhaften Haltung abhängt. Oder Schmerz ist nicht beeinflussbar, aber er wird nicht als Übel erfahren und stellt daher keine Beeinträchtigung des guten Lebens dar.

Diese zweite Variante scheint in der Stoa eine gewisse Rolle gespielt zu haben. Die interne Wertung von Schmerz und Lust wurde nicht gänzlich geleugnet, erhielt aber lediglich die Rolle einer *ἐκλε κτικὴ ἄξιᾶ*; d.h. ihr sollte insofern ein Wert zukommen, als daß unsere natürlichen Triebe

---

<sup>82</sup> Zur These, daß nur der Schlechte Lust empfinde, vgl. *Stoicorum Veterum Fragmenta III*, ges. v. H. v. Arnim, 1968, Abschn. 406, S.98.

unter einer Reihe von gleichgültigen Alternativen denen den Vorzug geben, die wir als die eher schmerzvermeidenden und lustvolleren kennen. Aber das hebt nicht auf, daß sie im Grunde in jeder Hinsicht gleichgültig sind: "Die Stoiker konnten nicht leugnen, daß auch der Tugendhafte Hunger haben, sich verletzen oder krank werden kann. Aber er empfindet dergleichen nicht als unangenehm, ebensowenig wie er beim Essen, Trinken, Lieben angenehme Empfindungen hat. Er nimmt das Körpergeschehen zwar wahr, jedoch läßt es ihn gleichgültig, es löst keinerlei wertende Gefühle aus."<sup>83</sup>

Beide Varianten vermögen aber nicht zu befriedigen. Was in der zweiten Variante erlebt wird, ist nicht Schmerz in unserem Sinne. Es ist eine wohlbekannte Tatsache, daß die Stoiker große Mühe hatten, ein lebendes Exemplar des Wunderwesens aufzuweisen, dem es tatsächlich gelingt, auf stoische Weise, d.h. allein aus eigenem vernünftigen Willen glücklich zu sein.<sup>84</sup> Es gibt kein einziges Beispiel eines Menschen, der tatsächlich Schmerz prinzipiell nicht als Übel erlebt hätte.

Für die stoische Theorie hängt alles von der Möglichkeit der ersten Variante ab. Wenn körperlicher Schmerz durch Bewußtseinsakte beeinflusst werden kann, ist auch völlige Schmerzfreiheit durch Tugend als Ideal denkbar. Aber auch wenn man annimmt, daß eine Beeinflussung des Schmerzes nicht jedem offensteht, sondern nur durch echte Einsicht und nur dann, wenn die eigene Einstellung noch nicht zu korrumpiert ist, möglich ist, vermag die These nicht zu überzeugen, man könne Schmerzempfindungen nur durch Erkenntnis vergleichgültigen: "Man kann Zahnschmerzen schwerlich durch Argumente kurieren."<sup>85</sup>

Der stoische Begriff des Guten unter Ausschluß von Schmerz und Lust ist daher als kontraintuitiv zu verwerfen. Schmerz wird stets zumindest auch als Übel erfahren.

Was sind nun die ethischen oder normativen Konsequenzen dessen, daß Schmerz inhärent schlecht ist? Gibt es solche Konsequenzen überhaupt?

Dazu ist zweierlei zu sagen: Erstens ist zwar Schmerz inhärent schlecht,

---

<sup>83</sup> M. Hossenfelder, Die Philosophie der Antike 3, Geschichte der Philosophie, hr. v. W. Röd, Bd.III, 1985, S.52 oben.

<sup>84</sup> Vgl. M. Hossenfelder, a.a.O., S.68.

<sup>85</sup> M. Hossenfelder, a.a.O., S.51; Hossenfelder sieht entsprechend "eine wesentliche Schwachstelle der stoischen Ethik" in ihrem "Versuch, die unmittelbare Wertung in Lust und Unlust zu leugnen" (S.68).

wegen seiner möglicherweise positiven Auswirkungen und Funktion ist aber nicht jedes Schmerzereignis als schlecht zu beurteilen. Dies kann ich vielleicht am besten im Zusammenhang der Widerlegung eines Einwandes darlegen, der gegen Nagels Ausführungen vorgebracht worden ist. Rudolf-Peter Hägler, ein mir persönlich bekannter Bärbeiß, hat in einem Essay eine ganze Breitseite von Einwänden gegen Nagels Werttheorie abgefeuert und dabei unter anderem behauptet, daß

"... Schmerz selbst für den, der ihn empfindet, nicht immer ein Übel ist. Wer nach einem schweren Unfall gelähmt ist, würde wahrscheinlich das Auftreten starker Schmerzen in seinem Bein hoffnungsvoll begrüßen."<sup>86</sup>

Es ist fast ein wenig belustigend, wie Hägler selbst hier, wo er belegen möchte, daß Schmerz auch als positiv erlebt werden kann, im Banne der inhärenten Negativbewertung des Schmerzes bleibt. Denn wenn Schmerzen ein Anzeichen einer Heilung von Lähmung sind, so besteht ohne Zweifel ein starkes Motiv, sie freudig zu begrüßen. Aber eben damit, daß er ein so starkes Motiv dafür wählt, Schmerzen willkommen zu heißen, zeigt Hägler, wie wenig einleuchtend es ist, daß jemand Schmerzen einfach nur deswegen begrüßt, weil er gerne Schmerzen leidet.

Daß jemand Schmerzen schätzt, weil es sich um Schmerzen handelt, oder aber, weil er völlig gleichgültig gegen Schmerz ist, wäre die Gegenthese zu der These, die ich hier vertrete. Daß Schmerz im Einzelfall auch positiv beurteilt werden kann, steht dabei außer Frage. Der Einwand Häglers gibt aber Anlaß zu einer wichtigen Distinktion zwischen typischer oder inhärenter Bewertung und der Bewertung im situativen Kontext. Diese Unterscheidung ist mitnichten eine obskure ad-hoc-Operation zur Rettung der Objektivität ethischer Beurteilung, sondern stammt schon von dem ehrwürdigen Klassiker Epikur:

"πάσα οὖν ἡδονὴ διὰ τὸ φύσιν ἔχειν οἰκείαν ἀγαθόν, οὐ πάσα μέντοι ἀρετὴ· καθάπερ καὶ ἀλγηδῶν πάσα κακόν, οὐ πάσα δὲ αἰεὶ φευκτὴ πεφυκτῆ."<sup>87</sup>

Die Trennung von ἀγαθὸν καθ' ἑαυτόν<sup>88</sup> und ἀγαθὸν ἀρετόν ist bei Epikur durch ein hedonistisches Kalkül gegeben. Der Schmerz, den eine zahn-

---

<sup>86</sup> R.-P. Hägler, Existenz und Objektivität von Werten, Zeitschrift für philosophische Forschung 49 (1995), S.584-594; hier S.590.

<sup>87</sup> Brief an Menoikeus, Abschn. 129; Epikur, Briefe, Sprüche, Werkfragmente, hr. v. H.-W. Krautz, 1980, S.46 unten; eigene Übersetzung: "Jede Lust ist also aufgrund der ihr zueigenen Beschaffenheit ein Gut, nicht jede allerdings wählenswert; so wie auch jedes Leid ein Übel, nicht jedes aber stets als zu meiden angelegt ist."

<sup>88</sup> Ich lehne mich mit dieser Formulierung an KYPIAI?ΔΟΞΑΙ?VIII an; vgl. a.a.O., S.68.

ärztliche Behandlung verursacht, ist wählenswert, weil er länger andauernde Zahnschmerzen beendet. Die Freude, die es bereitet, den unsympathischen Kraftprotz von nebenan durch unvermutete Beinarbeit im Schlamm landen zu lassen, ist zu vermeiden, weil sie so viel kürzer wäre als die Reue. Weiterhin gibt es auch abgeleitete Güter, die wählenswert sind, weil sie Freude schenken, und als deren wichtigste Epikur Weisheit und Freundschaft betrachtete.

Die Unterscheidung von Gütern an sich und wählenswerten Gütern sollte klar genug sein. Sie muß aber etwas korrigiert oder besser erweitert werden. Denn die Gründe, aus denen man Güter für wählenswert hält, muß man nicht auf den Fall eines hedonistischen Kalküls beschränken. Man kann Schmerz für ein Übel halten und doch seine pädagogische Wirkung schätzen oder ihn als Teil des Waltens der Nemesis billigen. Ich spreche im weiteren von dem Unterschied zwischen typischer Bewertung und situativer Beurteilung. In der typischen Bewertung kann man feststellen, welcher Wert an sich, also ohne Rücksicht auf irgendwelche Auswirkungen und Bezüge, einer Regung, einem Phänomen, einem Erleben zukommt. In der situativen Beurteilung wird dagegen nicht nur das Erleben als solches zu Grunde gelegt, sondern es wird als einzelnes Vorkommnis in der Gesamtbilanz seiner Auswirkungen und Hintergründe gesehen. Schon eine Aussage wie "Wenn ein Kind allzu unvorsichtig spielt, ist es ganz heilsam, wenn es sich ab und zu einen blauen Fleck holt." ist eine Regel, die das Schmerzerleben in einen Kontext plaziert, in dem sich die typische Wertung verkehrt.

In einem solchen Kontext, in dem Schmerz angestrebt wird, obwohl er als etwas Negatives erlebt wird, stehen auch die unbestreitbaren Fälle, in denen sich Menschen Schmerzen wünschen. "Sucht jemand auf der anderen Seite Schmerz und meidet er die Lust, so gehen solche Idiosynkrasien für gewöhnlich tatsächlich auf andere Gründe zurück, etwa auf Schuldgefühle oder sexuellen Masochismus."<sup>89</sup>, diagnostiziert auch Nagel. Allerdings weiß ich nicht, ob es glücklich ist, Masochismus und Schuldgefühle einfach als Idiosynkrasien hinzustellen. Im Gegenteil vermute ich, daß gerade der Versuch, sie zu verstehen, enthüllen wird, daß in ihnen eine Negativwertung des Schmerzes schon vorausgesetzt ist. Schuldgefühle können dazu führen, daß man sich selbst bestraft zu sehen wünscht; die Strafe, die einer in Form von Schmerz für sich wünscht, ist aber etwas Negatives. Masochismus entzieht sich meinem Verständnis; vielleicht spielt der (gespielte) Zwang zu einer

---

<sup>89</sup> Grenzen der Objektivität, S.54.

Hingabe, deren der Masochist sonst nicht fähig ist, vielleicht der Tabubruch eine Rolle.

Zweitens läßt sich aus der inhärenten Negativwertung des Schmerzes noch keine ethische Norm ableiten. Nagel behauptet, daß sich aus der inhärenten Wertung des Schmerzes selbst schon ergibt, daß der Schmerz anderer stets ein Übel darstellt. Dies sei evident, weil es objektiv gesehen keinen Unterschied zwischen meinem Schmerz und dem Schmerz eines anderen gebe: "So schwer es auch zu leben sein mag, ein jeder von uns hat Gründe, der bloßen sinnlichen Lust oder dem Schmerz anderer einen ebenso wesentlichen Wert beizumessen wie seiner eigenen Lust oder seinem eigenen Schmerz."<sup>90</sup>

Die etwas unklare Wendung, jeder von uns habe Gründe, besagt präzise, daß jeder, der sich auf den objektiven Standpunkt stellt, keinen wertmäßigen Unterschied zwischen seinem und dem Schmerz anderer macht. Denn Nagel zieht daraus die Folgerung, daß lediglich die relative Stärke des Schmerzes dafür ausschlaggebend sein soll, ob ich in einer konkreten Situation zuerst meinen oder zuerst den Schmerz des anderen lindern helfen soll<sup>91</sup>. Der objektive Standpunkt wiederum wird von uns Nagel zufolge ganz natürlich und selbstverständlich eingenommen<sup>92</sup>.

Doch so evident und selbstverständlich kann nicht sein, was den zitierten Kritikern Nagels und mir selbst so schwer eingeht. In Nagels Bild von der Bewertung einer Situation und von dem Handeln in ihr ist ein Sprung. Die Bewertung findet von einem distanzierten Standpunkt aus statt, das Handeln aber muß von der konkreten Person vollzogen werden. Aus der Distanz gesehen, gibt es keinen Unterschied zwischen meinem Schmerz und dem meines Nachbarn; aber daraus folgt nicht unmittelbar, daß ich meinem stärker verletzten Nachbarn helfen soll. Denn ich selbst als Handelnder komme bei der Bewertung gar nicht vor, aber ich selbst als Handelnder bin es, der eine Entscheidung treffen muß, wie er handeln möchte. Normen sind Handlungsanweisungen, die als solche nur im Rahmen einer situativen Beurteilung gelten können.

Eine situative Beurteilung kann nicht allein von einem objektiven Standpunkt

---

<sup>90</sup> Grenzen der Objektivität, S.73.

<sup>91</sup> Vgl. ebd.

<sup>92</sup> Ein jedes Wesen unserer Art sei "... zusätzlich ein objektives Selbst: es kann nicht umhin, sich eine objektive Auffassung einer Welt zu bilden, ..." (Grenzen der Objektivität, S.60).

aus vorgenommen werden. Sie schließt nämlich gegebenenfalls erstens ein, um was für Personen es in einer Situation konkret geht, in welchen Umständen sie sich befinden, wie ihre Geschichte und ihre Eigenart ist; zweitens kann es wichtig sein, in welchem Verhältnis ich zu der Person stehe, die von dem Schmerz betroffen ist, ob es sich um mein Kind, um meinen Feind oder mich selbst handelt. Diese Gesichtspunkte sind von einem objektiven Standpunkt aus überhaupt nicht zugänglich.

Die Ableitung von Normen aus typischen Bewertungen steht deswegen immer unter dem Vorbehalt, daß keine anderen Gründe dem entsprechenden Handlungsgrund zuwider sind: wenn dem also kein Grund entgegensteht (Abhärtung, Askese, Strafe usw.), dann soll man Schmerzen meiden oder beenden. Aber im Fall der Schmerzvermeidung ist selbst diese bescheidene Norm mit zwei Schwierigkeiten belastet. Zum einen gilt sie nur unter der Voraussetzung, daß mein leidender Nachbar oder ich selbst es überhaupt wert sind, daß sich irgendjemand um unsere Schmerzen kümmert. Das ergibt sich allein aus der Analyse des Schmerzphänomens nicht.

Zum anderen kann man einwenden, es handele sich im Grunde nicht um eine Norm, um ein Sollen, sondern um die Beschreibung einer Wirklichkeit, nämlich dessen, daß Menschen Schmerz tatsächlich als etwas Schlechtes empfinden.

Tatsächlich ist es bei allen typisch-werthaltigen Phänomenen so, daß mit ihrer Beschreibung als werthaltig eine Wirklichkeit beschrieben ist. Das besagt aber nicht, daß sich keine Normen aus ihnen ableiten ließen. Im Fall der Schmerzvermeidung liegt tatsächlich eine Beschreibung vor, aus der sich noch keine moralischen Konsequenzen ziehen lassen. Der Grund dafür ist, daß moralische Normen erst dann vorliegen können, wenn grundsätzlich ein moralischer Konflikt vorliegt. Denn sonst liegt keine Veranlassung vor, irgendeine Entscheidung zu fällen. Ein solcher moralischer Grundkonflikt ist der zwischen den Interessen anderer und meinen eigenen Interessen (oder etwa bei Kant der zwischen Neigung und Vernunft). Daß Menschen Schmerz vermeiden, ist hingegen lediglich Teil ihres ganz normalen und unproblematischen Verhaltens. Eine Aufforderung wie "Tu dir nicht weh!" will nicht sagen, daß es schlecht oder verkehrt sei, sich weh zu tun, sondern zur Aufmerksamkeit dazu ermuntern, daß der Angesprochene einen Schmerz, der selbstverständlich als schlecht vorausgesetzt ist, vermeidet.

Das Ergebnis ist also, daß Schmerz zwar objektiv schlecht ist, sich aber daraus keine moralischen Normen ableiten lassen.

Dieses Ergebnis ist alles andere als enttäuschend, denn es eröffnet das Tor zur Beschreibung von Werten, die eine Ableitung moralischer Normen erlauben. Diese Werte müssen ähnlichen Kriterien genügen, um als inhärent gut oder schlecht gelten zu können, wie das Schmerzphänomen. Die Charakteristika, die Schmerz als inhärent werthaltig qualifizieren, sind:

- (1) Betroffensein. Man kann sich von der Schmerzregung nicht wirklich distanzieren. Der Schmerz überwältigt einen, oder aber er piesackt einen so, daß man den Gedanken nicht los wird, daß er aufhören solle.
- (2) Spontaneität. Hier gleichbedeutend mit Unwillkürlichkeit.
- (3) Integrität. Das Phänomen tritt intakt auf, d.h. man kann es durch willentliche Beeinflussung nicht wesentlich verändern. Es drängt sich einem mitsamt seiner internen Wertung auf.
- (4) Universalität. Das Phänomen muß allgemein verbreitet sein, und zwar nicht nur kontingenterweise, sonst ist Objektivität nicht möglich.

Aber die Beschreibung von moralischen Werten mithilfe des Maßstabes der Objektivität greift zu kurz. Moralische Werte müssen außerdem (i) auf das Verhältnis zu Personen bezogen sein, (ii) mit ihrer Hilfe muß sich ein Grundkonflikt beschreiben lassen, in dem sie allererst als verbindlich erscheinen können, und (iii) sie müssen sich in ein eindeutiges Verhältnis zur Situation bringen lassen.

Um moralischen Werten auf die Spur zu kommen, bedarf es einer umfassenderen Beschreibung menschlicher Wirklichkeit. Eine solche finde ich etwa in der Ethik Kants.

## 5. Die ontologische Interpretation von Kants Ethik

Anhand einer Interpretation von Kants Ethik kann ich erstens zeigen, wie ich mir eine ontologische Begründung der Ethik überhaupt denke. Zweitens bietet sie mir einen Anhaltspunkt für eine Analyse menschlichen Daseins, die über die Norm-Faktum-Trennung hinausführt.

Eine ontologische Interpretation der Ethik Kants mag bedenklich scheinen, weil Kant selbst seine Ethik nicht in einer Analyse der Wirklichkeit des Menschen begründet sah, sondern darin, daß ihre Grundsätze vernünftig seien und vernünftigerweise einleuchteten. Er forderte

"... darum, weil moralische Gesetze für jedes vernünftige Wesen gelten sollen, sie schon aus dem allgemeinen Begriffe eines vernünftigen Wesens überhaupt abzuleiten, und auf solche Weise alle Moral, die zu ihrer A n w e n d u n g auf Menschen der Anthropologie bedarf, zuerst unabhängig von dieser als reine Philosophie, ..., vollständig (...) vorzutragen, ..." <sup>93</sup>

Allerdings setzt dieser Ansatz ja schon voraus, daß der Mensch in erläuterungsbedürftigem Sinn ein Vernunftwesen ist. Kants Ethik ist offenbar auf Aussagen über die grundlegende Beschaffenheit des Menschen angewiesen <sup>94</sup>.

Vier Thesen oder besser Thesenkomplexe scheinen mir für Kants Sicht der Wirklichkeit des Menschen, soweit sie hier von Bedeutung ist, grundlegend:

(1) Der Mensch ist nach Kant ein Vernunftwesen. Diese These ist in dem starken Sinne zu verstehen, daß der Mensch nicht nur Vernunft hat,

---

<sup>93</sup> GMS AB 35, S.40; vgl. GMS AB 59, S.56 und AB VII, S.12. Ich zitiere Kant hier und im folgenden mit den Seitenzahlen der Originalausgaben ("A" für die erste und "B" für die zweite Originalausgabe) und nach folgender Ausgabe: I. Kant, Werke in zwölf Bänden, hr. v. W. Weischedel, 1968 (seitenidentischer Nachdruck der sechsbändigen Ausgabe, 1956-1964). Dabei verwende ich folgende Abkürzungen: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: GMS; Kritik der praktischen Vernunft: KpV; Kritik der reinen Vernunft: KrV; Metaphysik der Sitten, Rechtslehre: MSR; Metaphysik der Sitten, Tugendlehre: MST.

<sup>94</sup> Sie lassen sich nicht als zeitbedingter metaphysischer Rest abtun, wie z.B. Günther Patzig meint. Patzig fordert in Bezug auf den kategorischen Imperativ, er müsse "... aus dem metaphysischen Rahmen gelöst werden, in den Kant ihn, zeitbedingt, hineingestellt hat." (G. Patzig, Gesammelte Schriften I - Grundlagen der Ethik, 1994, S.254). Diesen Rahmen bestimmt er näherhin als eine "Zweiwelten-theorie von Vernunft- und Sinnenwesen" (a.a.O., S.251 oben). Wenn Patzig jedoch davon spricht, wir seien bestimmten Forderungen "gegenüber, als rationale Wesen, zum Gehorsam verpflichtet." (a.a.O., S.238), zeigt das, wie wenig auch er sich von den von ihm abgelehnten metaphysischen Voraussetzungen freimachen kann. Was heißt es denn, daß wir rationale Wesen sind, und warum verpflichtet uns das zu etwas?

sondern Vernunft ist, d.h. daß die Vernunft die Identität des Menschen ausmacht. Nicht in der Weise, daß ein Mensch immer dann, wenn er "ich" sagt, stets "meine Vernunft" meint und diese Ausdrücke austauschbar wären, sondern in der, daß die Vernunft das ist, was die Identität schafft, was also gleichsam "ich" sagt. Ich möchte das hier nicht näher erläutern, denn im vorliegenden Zusammenhang reicht die abgeschwächte These hin, daß die Vernunft unabdingbar zum Menschen hinzugehört und ihn mit konstituiert; dies sollte allgemein akzeptabel sein.

Vernunft im Sinne Kants ist dabei durch zweierlei gekennzeichnet: Zum einen ist sie das "Vermögen der Prinzipien"<sup>95</sup>. Allgemeinheit, Abstraktion, Generalisierung sind stets Ergebnis von Vernunfttätigkeit. (Ich lasse alle kantischen Binnendifferenzierungen zwischen Vernunft im engeren Sinne, Verstand und Urteilskraft beiseite.) Zum anderen ist Vernunft spontan oder selbsttätig, d.h. sie bedarf keiner äußeren Anreize, um tätig zu werden und zu denken.

(2) Der Mensch ist endlich. Mit der Endlichkeit des Menschen hängt eine ganze Reihe weiterer Aussagen Kants über den Menschen zusammen. Zunächst einmal macht die Endlichkeit Empfänglichkeit möglich und nötig. Diese Empfänglichkeit wiederum ist identisch mit der Sinnlichkeit des Menschen. Grundlegende Bestimmung der Sinnlichkeit ist deswegen Empfänglichkeit, Rezeptivität. Sinnlichkeit ist dementsprechend im Unterschied zur Vernunft stets passiv.

Das, was wir durch unsere Sinne empfangen, ist zu einem Teil für uns lustvoll oder schmerzhaft. Dieses meiden, jenes erstreben wir. Dies sieht Kant auf der Ebene einer psychischen Gesetzmäßigkeit.

Wenn auch diese Art des Glücksstrebens, die der Mensch solchermaßen automatisch praktiziert, nicht-rational ist, betrachtet Kant das Glücksstreben als solches als rational. Als Grund dafür sieht Kant die Endlichkeit des Menschen, die ihn bedürftig macht:

"Glücklich zu sein, ist notwendig das Verlangen jedes vernünftigen aber endlichen Wesens, und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens. Denn die Zufriedenheit mit seinem ganzen Dasein ist ... ein durch seine endliche Natur selbst ihm aufgedrungenes Problem, ..." <sup>96</sup>.

---

<sup>95</sup> KrV A 299/B 356, S.312.

<sup>96</sup> KpV A 45, S.133.

(3) Der Mensch hat als Vernunftwesen einen Willen, durch den er handlungsfähig ist. Den Willen bestimmt Kant so:

"Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d.i. nach Prinzipien, zu handeln, oder einen Willen. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nichts anders, als praktische Vernunft."<sup>97</sup>

Der Wille ist demnach die Fähigkeit, Handlungsprinzipien auf einzelne Situationen anzuwenden. Er ist an allen Handlungen des Menschen beteiligt und damit ist auch die Vernunft in der Wirklichkeit des handelnden Menschen stets präsent.

Aber das ist nicht alles, was sich über den Willen sagen läßt. Zum Willen gehört, daß er immer ein Objekt hat. Man will immer etwas<sup>98</sup>, was ja auch unserem gängigen Sprachgebrauch entspricht: "Nun ist freilich unleugbar, daß alles Wollen auch einen Gegenstand, mithin eine Materie haben müsse; ..." <sup>99</sup>.

Nicht immer leiten wir fehlerfrei aus allgemeinen Handlungsgrundsätzen die richtige Handlung ab, sondern wir lassen uns auch von unseren Neigungen, die wir mit bestimmten Objekten unweigerlich verbinden, leiten. Die Motivation des Willens kann sowohl von dem Objekt des Willens als auch von der Vernunft herrühren. Die Bestimmung des Willens als praktische Vernunft muß also insofern modifiziert werden, als daß der Wille verleitbar, fehlbar und unvollkommen ist.

(4) In seiner konkreten Analyse der Wirklichkeit unseres Handelns nimmt Kant an, daß unser Handeln von sog. Maximen geleitet wird. Eine Maxime

"enthält die praktische Regel, die die Vernunft den Bedingungen des Subjekts gemäß (öfters der Unwissenheit oder auch den Neigungen desselben) bestimmt, und ist also der Grundsatz, nach welchem das Subjekt handelt; ..." <sup>100</sup>

Maximen sind die Regeln, nach denen der Mensch tatsächlich handelt. In ihnen fließen die beiden Elemente der praktischen Vernunft und ihrer Kontamination durch die Neigungen und das Objekt des Handelns zusammen. Auf der einen Seite sind sie allgemein, weil sich beliebig viele Handlungen unter sie subsumieren lassen, und somit Produkte von

---

<sup>97</sup> GMS AB 36, S.40.

<sup>98</sup> Vgl. T. Nisters, Kants kategorischer Imperativ, 1989, S.78.

<sup>99</sup> KpV, Lehrsatz IV, Anm. I, A 60, S.145.

<sup>100</sup> GMS Anmerkung AB 51, S.42.

Vernunfttätigkeit, auf der anderen Seite haben sie einen konkreten Inhalt, und dieser Inhalt kann nur durch die Sinne gegeben sein, ist also möglicherweise mit Neigungen verbunden. Um es kantisch auszudrücken, Maximen haben eine F o r m und eine M a t e r i e und sie sind keinesfalls immer moralisch gut, weil ihre Bestimmtheit durch die Vernunft durch die nicht-rationalen Neigungen gestört wird.

Die Vernunft ist in Kants System nicht nur ein wesentlicher Faktor in der Wirklichkeit des Menschen, sondern auch die Instanz, die einen genuinen moralischen Anspruch an ihn stellt. Sie erfüllt zumindest einen Teil der Bedingungen, die man an eine solche Instanz stellen muß. Zum einen hat jeder und jeder stets an ihr Anteil, da sie, wie eben erläutert, an der Entstehung einer jeden Handlung beteiligt ist. Das, was sie fordert, läßt sich ersehen "in der gemeinsten Menschenvernunft ebensowohl, als der im höchsten Maße spekulativen"<sup>101</sup>.

Zum anderen vermag sie tatsächlich zu binden. Denn sie tritt ja nicht von außen an das Individuum heran, sondern konstituiert das Individuum überhaupt erst. Damit kann es sich dem, was vernünftig ist, nicht entziehen, weil es unvermeidlicherweise selbst durch das Vernünftige überzeugt wird. Es ergäbe keinen Sinn zu sagen: "Das ist zwar vernünftig, aber ich sehe es trotzdem nicht ein." Wenn wir etwas für unser Handeln Relevantes als vernünftig erkennen, können wir es nicht mehr in Frage stellen.

Es ist allerdings möglich, daß sich unser Gefühl oder unsere Neigung dem Vernünftigen (irrationalerweise) widersetzt. Die Bindung durch die Vernunft ist eben nur intellektuell zwingend. Durch unsere Antriebe und Wünsche, die nicht aus der Vernunft stammen, ist sie nicht gesetzmäßig. Sie garantiert nicht eine moralische Handlungsweise, so wie der Reiz den Reflex garantiert. Andernfalls wäre ja nichtmoralisches Handeln unmöglich. Damit erfüllt Kants Ansatz eine weitere Bedingung, die an eine moralische Bindung zu stellen ist: es müssen sich Situationen angeben lassen, in denen man anders handeln kann, als man soll.

Die schwierige Frage ist nun, wie die Normgebung durch die Vernunft funktioniert. Es muß ein angebbares Verfahren geben, durch das sich aus den Voraussetzungen, die von der Vernunft gemacht wurden, eindeutige

---

<sup>101</sup> GMS AB 34, S.39.

Normen bestimmen lassen. Das Verfahren, das Kant anbietet, liegt in der Generalisierung. Auf ihr beruht das Grundprinzip der Ethik Kants, sein hochberühmter kategorischer Imperativ:

"..., so bleibt nichts, als die Allgemeinheit eines Gesetzes überhaupt übrig, welchem die Maxime der Handlung gemäß sein soll, und welche Gemäßheit allein den Imperativ eigentlich als notwendig vorstellt.

Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger, und zwar dieser: handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde."<sup>102</sup>

Gegen diese Auskunft Kants wird oft der Einwand erhoben, daß sich aus der bloßen Form noch kein Inhalt ergäbe<sup>103</sup>. Man kann sich auch Maximen wählen, deren Geltung das Ende der Menschheit bedeuten würden, etwa indem man sich im Sinne Ulrich Horstmanns für eine Propagierung der Beseitigung aller höheren Lebensformen der Erde durch den Menschen einsetzt<sup>104</sup>. So offensichtlich dieser Einwand sein mag, so schwer ist er zu widerlegen. Und er trifft insofern zu, als daß Kant tatsächlich den Eindruck erweckt, nur über die Form zu einem Inhalt zu kommen.

Allerdings wäre es merkwürdig, wenn dies alles wäre, was man über die Ethik eines so hervorragenden Philosophen wie Kant sagen könnte. Ich meine, daß sich Kants Ethik so rekonstruieren läßt, daß man ihn vor diesem Einwand in Schutz nehmen kann - allerdings um den Preis, daß die Annahmen, die man dazu machen muß, weit stärker sind als bloß diejenige, daß wir Vernunft besitzen.

Kant muß nämlich offenbar behaupten, daß die Vernunft sich selber und ihre Tätigkeit will und gutheißt. Wenn man annimmt, daß die Vernunft ihr eigenes Funktionieren ganz selbstverständlich als Wert voraussetzen kann, dann ergibt sich durch Verallgemeinerung von Maximen ein echter Inhalt. Denn dann treten alle Maximen, die auf eine Minimierung oder Verhinderung von Vernunfttätigkeit hinauslaufen, in einen echten Widerspruch zur Wertschätzung der Vernunft überhaupt. Das wirkt nicht sehr überzeugend, weil damit eine inhaltliche ethische Voraussetzung aufgestellt wird, die sich ihrerseits nicht aus der Generalisierung oder aus der Funktion der Vernunft

---

<sup>102</sup> GMS AB 51f., S.50f.

<sup>103</sup> Vgl. E. Topitsch, Die Voraussetzungen der Transzendentalphilosophie, 1975, S.99f., vor allem Anm. 77. Topitsch erhebt selbst den entsprechenden Einwand und verweist auf Hegel, Schopenhauer, H. Kelsen sowie F. Brentano, V. Pareto und A. Ross als Vorgänger in dieser Kritik (Quellen ebd.).

<sup>104</sup> Vgl. U. Horstmann, Das Untier, 1983.

heraus gewinnen läßt. Daß Vernunft sein soll, ergibt sich nicht schon daraus, daß Vernunft das ist, was uns sagt, was sein soll.

Aber man kann versuchen, dies plausibler zu machen, indem man den Menschen als Teil einer Ordnung begreift, die er selbst nicht mehr in Frage stellt, sondern in deren Rahmen er lebt und wirkt. Zu dieser Ordnung gehört die spezifische Funktionsweise von Vernunft und Willen. Vernunft und Wille (als praktische Vernunft) sind spontan, d.h. auch ohne äußere Einflüsse wirksam. Wenn der Wille nicht von der Sinnlichkeit her durch die Neigungen beeinträchtigt wird, sind sie in einer Weise tätig, die sich gesetzmäßig beschreiben läßt. Wohlgemerkt, diese Gesetzmäßigkeit schreibt nicht vor, sondern beschreibt nur, wie Vernunft und Wille von sich aus tätig sind.

Deswegen kann Kant beides sagen, sowohl daß die Vernunft autonom ist, also sich ihre eigenen Gesetze gibt, und daß eben darin Freiheit besteht. Zugleich aber auch, weil die Autonomie der Vernunft gesetzmäßig funktioniert, daß das Ergebnis dieser Autonomie sich genau bestimmen läßt und daß diese Autonomie uns einen Anspruch liefert, der nicht in unserem Belieben steht.

Wie aber funktionieren Vernunft und Wille von sich aus? - Das kann man sich klarmachen, wenn man sich vergegenwärtigt, daß ein Wille immer ein Objekt hat und einer immer *e t w a s* will. Das Objekt des Willens kann, muß aber nicht die Motivation des Willens ausmachen: "Nun ist freilich unleugbar, daß alles Wollen auch einen Gegenstand, mithin eine Materie haben müsse; aber diese ist darum nicht eben der Bestimmungsgrund und Bedingung der Maxime; ..." <sup>105</sup>

Man muß also zwischen dem Objekt oder Ziel und dem "Bestimmungsgrund", d.h. der Motivation oder dem Beweggrund des Willens unterscheiden. Entweder kann nun das Objekt des Wollens das Wollen bestimmen. Dann erstreben wir das, was uns Lust bereitet. Oder aber wir werden durch die Vernunft motiviert. Dann müssen wir das Bestimmtwerden durch das Objekt außen vor lassen. Dadurch hört der Wille aber nicht auf zu wollen. Das eigentliche Ziel des Willens ist aber nicht mehr das einzelne Objekt, sondern das einzige, was bleibt, wenn man alle Objekte entfernt: die gesetzmäßige, allgemeine Form unserer Maximen.

---

<sup>105</sup> KpV, Lehrsatz IV, Anm. I, A 60, S.145.

Was der Wille dann will, ist die Allgemeinheit seiner eigenen Ausrichtung. Diese aber ist nur durch die Vernunfttätigkeit gewährleistet. Also will der Wille notwendig die Autonomie, und zwar die eigene und die anderer. Damit wäre tatsächlich eine Ableitung inhaltlicher Normen erreicht, die zeigt, daß ein Vernunftwesen eigentlich die Autonomie aller Vernunftwesen will<sup>106</sup>.

Doch auch wenn man zugesteht, daß die Vernunft sich dergestalt selber will, scheidet Kants Konzeption. Denn es ist nicht überzeugend, daß die Vernunft auf das Generelle ausgerichtet ist. Das, was er als "Form" bezeichnet, ist keine Größe, die sich sinnvoll fassen läßt, jedenfalls nicht so, daß sie gewährleisten könnte, was Kant ihr zumutet. Dies zeigt sich, wenn man versucht, die Form einer Maxime darzustellen. Eine Maxime wären etwa: "Ich will meinen Reichtum mehren, wenn es nicht zu gefährlich ist."

Die Form dieser Maxime wäre dann:

"Ich will x. | x ist eine Klasse von Gütern (sicher erworbener Reichtum)."

Von einer solchen Form läßt sich nun nicht behaupten, daß sie in irgendeiner Weise die Form einer jeden Norm (kantisch: eines "praktischen Gesetzes") impliziere oder enthalte. Laut Kant zeichnet sich die Form einer jeden Norm durch ihre Allgemeinheit aus. Von Allgemeinheit in der konkreten Maxime, die ich gerade genannt habe, läßt sich aber nur insofern sprechen, als daß "Reichtum" ein Universale ist. Die Tatsache, daß ich Universalien verwende, wenn ich Maximen aufstelle, besagt aber nichts dafür, daß die Form einer Maxime die logische Form einer jeden Norm impliziert.

Trotzdem kann man von Kant lernen, zum einen was den Zusammenhang der Perspektive auf die Wirklichkeit mit der Ethik betrifft, zum anderen was dasjenige Seiende ist, das über die Norm-Faktum-Trennung hinausgeht. Dazu muß ich kurz auf die erwähnte Ordnung eingehen. Zunächst einmal nimmt Kant neben der Vernunftordnung noch eine andere Ordnung und Wirklichkeit an, die von der Sinnlichkeit bestimmt wird.

---

<sup>106</sup> Kant geht in der "Metaphysik der Sitten" so weit, die fremde Glückseligkeit als Pflicht zu bezeichnen. Dies mag damit zusammenhängen, daß er das Streben nach Glück als rational bezeichnet. Man könnte so argumentieren, daß alle rationalen Ziele rationaler Wesen auch meine Ziele sein sollten. Allerdings gelingt es Kant m.E. nicht zu zeigen, daß Glücksstreben rational ist. Einleuchtender wäre es meinem Eindruck nach, wenn Kant verlangte, für die Voraussetzungen der Autonomie anderer zu sorgen, soweit es möglich ist.

Wenn nämlich der Wille nicht durch die Vernunft und ihre Ausrichtung auf das Generelle motiviert wird, dann wird er durch äußere Gegenstände des Wollens motiviert. Das Lustprinzip determiniert dann unsere Handlungsregeln auf der Ebene einer psychischen Gesetzmäßigkeit. Kant bezeichnet diese Motivation des Willens als heteronom, weil nicht durch die Vernunfttätigkeit, die doch den Menschen ausmacht, hervorgebracht, sondern durch seine Umwelt bestimmt.

Der Unterschied zwischen den beiden Ordnungen ist nun ein ontologischer. Kants kritisches System bedient sich an ontologischen Kategorien hauptsächlich der Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich mit den parallelen Unterscheidungen: sensibel - intelligibel, Phänomenon - Noumenon. Es ist dabei nicht einfach, die Unterscheidung zwischen der bloß intelligiblen Wirklichkeit der Vernunft und der phänomenalen Wirklichkeit inhaltlich zu füllen, also zu sagen, was die phänomenale und was die noumenale Wirklichkeit denn nun ist. Ich möchte hier nur festhalten, daß laut Kant die Erscheinungswelt durchgängig determiniert ist (Kausalität ist eine der Kategorien, die alle sinnliche Anschauungen organisieren), während sich Kant die Sphäre der Vernunft als die der (regelgeleiteten) Freiheit denkt<sup>107</sup>. Die intelligible Sphäre kann dabei in der empirischen Perspektive nicht oder nur als Skandalon auftreten, nämlich als akausales Einbrechen in die Erscheinungswelt.

Die unterschiedlichen ontologischen Ebenen treffen im Menschen zusammen. Die sinnliche Natur des Menschen kann man der Erscheinungswelt zurechnen, der Mensch ist aber nicht nur Erscheinung, sondern hat auch Anteil an einer anderen, einer intelligiblen Wirklichkeit. Daraus ergibt sich eine merkwürdige Spaltung im Menschenbild Kants. Der Mensch zerfällt für Kant in einen homo phaenomenon und einen homo noumenon<sup>108</sup>, in Sinnenwesen und Vernunftwesen, vernünftiges (!) Naturwesen und Persönlichkeit<sup>109</sup>, in den physischen und den moralischen Menschen<sup>110</sup>.

---

<sup>107</sup> Warum die Kausalität der Autonomie anderer Art ist oder sein soll als die des Naturgeschehens, klammere ich hier ebenso aus, wie das Problem des Verhältnisses von nicht-kausaler Freiheit und kausal bestimmter Erscheinungswelt. Kant selbst sprach in Bezug auf Freiheit von Kausalität (vgl. GMS AB 97, S.81, den ersten Satz von Abschnitt III), und dies mag als Rechtfertigung dafür genügen, daß ich hier zwischen "Freiheitskausalität" und "Naturkausalität" nicht differenziere.

<sup>108</sup> Vgl. MSR AB 48, S.347 unten.

<sup>109</sup> Vgl. MST A 65, S.550.

<sup>110</sup> Vgl. MST A 96, S.570.

Wenn man sich nun fragt, woher Kant denn wußte, daß der Mensch ein Vernunftwesen ist, wird man auf die interessante Tatsache stoßen, daß er nicht die Anthropologie als Wissenschaft vom Menschen als die Quelle dieser Erkenntnis gelten ließ. Beleg dafür ist, daß er, dem es so sehr um eine Grundlegung der Ethik lediglich auf der Basis der Vernunft zu tun war, zugleich Wert darauf legte, die Anthropologie bei diesem Projekt außen vor zu lassen: "... eine Metaphysik der Sitten kann nicht auf Anthropologie gegründet, ... werden."<sup>111</sup>

Der Grund dafür, daß die Anthropologie nicht in der Lage sein soll, die Vernunft des Menschen adäquat zu erfassen, liegt in der Betrachtungsweise, die der Anthropologie laut Kant zueigen ist. Denn der Gegenstand der Anthropologie ist nach Kant "die besondere N a t u r des Menschen, die nur durch Erfahrung erkannt wird"<sup>112</sup>. Anthropologie ist eine Erfahrungswissenschaft und erfaßt den Menschen nur als Teil der empirischen Wirklichkeit. Nun kann man fragen, was daran problematisch ist. Kant selbst gestand der anthropologischen Sichtweise die Erkenntnis zu, daß "(D)er Mensch im System der Natur" als animal rationale vor den anderen Tieren "den Verstand voraus hat, und sich selbst Zwecke setzen kann, ..." <sup>113</sup>. Er dürfte dabei an so etwas wie das gedacht haben, was unsere Zeit "instrumentelle Vernunft" nennt. Daß der Mensch Werkzeuge verwendet und sich zielbewußt verhält, bekommt die empirische Wissenschaft also in den Blick, aber nicht die Tätigkeit der Vernunft, die sich unbeeinflußt von der Sinnlichkeit selbst ihre Zwecke setzt.

Am Beispiel Kants ist zu sehen, wie eine bestimmte Sichtweise auf die Wirklichkeit problematisch wird, wenn es um Ethikbegründung geht. Die empirische Perspektive, auf der die Beschreibung der Wirklichkeit überhaupt laut Kant beruht, prägt auch die Beschreibung des eigenen Daseins in der Anthropologie. Wenn sie konsequent durchgehalten wird, verunmöglicht sie die Ethikbegründung, die Kant im Sinn hat. Doch bekommt Kant zufolge eine Beschreibung des eigenen Daseins, die in der Art erfolgt wie die Beschreibung irgendwelchen anderen Seins, das Wesentliche des eigenen Daseins nicht in den Griff. Sie scheitert letztendlich am eigenen Dasein, weil die Perspektive, die ihr zugrundeliegt, unangemessen ist.

---

<sup>111</sup> MSR AB 11, S.322 oben.

<sup>112</sup> MSR AB 11, S.321 unten.

<sup>113</sup> MST A 93, S.568 oben.

Daß Kant damit etwas Richtiges erfaßt hat, möchte ich belegen, indem ich folgendes Gedankenexperiment anstelle: Angenommen, es gelänge, eine Argumentation auszuarbeiten, die die Gültigkeit eines bestimmten Satzes (es kann sich, muß sich aber nicht um eine Norm handeln) nachzuweisen bestimmt ist, die von einem beliebigen menschlichen Subjekt M. als richtig anerkannt wird. Es gehört nicht zu den Voraussetzungen des Gedankenexperimentes, daß die Begründung des Satzes tatsächlich geglückt und richtig ist, dies ist dahingestellt. Vorausgesetzt ist nur die Überzeugung des Subjekts von der Richtigkeit des Argumentes. Gleichzeitig aber weigert sich M. nun, den entsprechenden Satz anzuerkennen. M. erkennt das Argument als richtig an, die Prämissen P1, P2, ... wie die verwendeten Schlußregeln und ebenfalls, daß die Konklusion K aus den Prämissen folgt. Trotzdem leugnet M. die Konklusion<sup>114</sup>. Kann man sagen, daß dieses Subjekt verpflichtet ist, den entsprechenden Satz als richtig anzuerkennen, auch wenn es sich weigert, dies zu tun?

Möglicherweise kann man diese Frage nicht unmittelbar beantworten. Es ist denkbar, daß es gar nicht möglich ist, einen Satz nicht anzuerkennen, wenn man andere Sätze als Begründung dieses Satzes anerkannt hat. Erkennt man seine Begründung an, dann auch den Satz selbst.

Ich möchte gar nicht bestreiten, daß es sich so verhalten könnte. Mir geht es allein darum, daß die Urteile des Subjekts M. nicht als Fakten interpretiert werden können, wenn man Rationalität für eine Eigenschaft menschlicher Subjekte hält. Anders ausgedrückt: man kann nicht gleichzeitig behaupten, daß Urteile Fakten seien und daß M. genötigt sei, die Konklusion zuzugeben. Denn aus den Fakten der Äußerung von P1, P2 usw. durch M. ergibt sich nicht, daß M. K akzeptieren sollte; eine solche Folgerung würde einen naturalistischen Fehlschluß darstellen. Wenn es ein Faktum ist, daß das Subjekt die Begründung eines bestimmten Satzes anerkennt, läßt sich nicht die Norm begründen, daß es verpflichtet ist, auch den Satz zu akzeptieren.

Aber es ist schlichtweg unverständlich, wie ein Mensch, wenn er versteht, was eine Begründung ist, im Ernst die Begründung eines Satzes für richtig halten und ihn doch ablehnen kann. Dies würde die Einheit des Subjekts bzw. die Rationalität des Subjekts zerstören. M. ist genötigt, den begründe-

---

<sup>114</sup> Zur Illustration vgl. Tolstois sterbenden Iwan Iljitsch, der zwar nicht an den von ihm erlernten logischen Regeln und ebensowenig an den Sätzen "Alle Menschen müssen sterben." und "Ich bin ein Mensch." zweifelt, aber die Konklusion nicht wahrhaben will (Leo Tolstoi, Meistererzählungen, 1989, S.125f.).

ten Satz anzuerkennen, weil er ein Subjekt mit einer gewissen Rationalität ist. Und deswegen ist das Fällen eines Urteils etwas anderes als ein Faktum, aus dem sich ethisch nichts ergibt.

Die Faktum-Norm-Trennung ist somit nicht ohne weiteres auf Urteile anwendbar. Dabei kann sie meines Erachtens nicht logisch widerlegt werden. Ob Subjekte rational sind, ist keine Frage der Logik, sondern eine Frage des Sinns von Logik. Gäbe es keine rationalen Subjekte, wäre es sinnlos, Logik zu betreiben und zu argumentieren. Es gäbe keine legitime Anwendung von Logik. Die Konsequenz daraus ist aber nicht widersprüchlich, sie ist bloß skeptizistisch. Die Norm-Faktum-Spaltung läßt sich nicht logisch, sondern nur dadurch kritisieren, daß man die durch sie transportierte Konzeption von Wirklichkeit und die ihr zugrundeliegenden Voraussetzungen über das Erkennen von Wirklichkeit problematisiert.

Die Frage ist, wie die Selbsterfassung als Erfassung von Wirklichkeit, die eine normativ-verbindliche Seite dieser Wirklichkeit zumindest nicht prinzipiell ausschließt, vor sich geht. Es wäre zu einfach, davon auszugehen, daß es eine unmittelbare Bekanntschaft mit sich selber gebe, daß also das Subjekt im Selbstbewußtsein sich selber durchsichtig sei. Nichts garantiert, daß es sich so verhält. Vielmehr scheint es doch einen recht großen Bereich des sog. Unterbewußtseins zu geben, das uns nicht unmittelbar zugänglich ist. Einen ersten Ansatz zu einer etwas differierenden Antwort bietet wiederum Kant:

"Allein der Mensch, der die ganze Welt sonst lediglich nur durch seine Sinne kennt, erkennt sich selbst auch durch bloße Apperzeption und zwar in Handlungen und inneren Bestimmungen, die er gar nicht zum Eindrucke der Sinne zählen kann, und ist sich selbst freilich einesteils Phänomen, anderenteils aber, nämlich in Ansehung gewisser Vermögen, ein bloß intelligibler Gegenstand, weil die Handlung desselben gar nicht zur Rezeptivität der Sinnlichkeit gezählt werden kann."<sup>115</sup>

Der Mensch erkennt sich in seinen Handlungen und inneren Bestimmungen. Das Subjekt ist sich nicht unmittelbar selbst durchsichtig, sondern lernt sich selbst dadurch kennen, daß es auf sein eigenes Tun reflektiert. Dies wird jedoch bei Kant nicht wirklich ausgeführt. Im nächsten Kapitel gehe ich der dadurch angegebenen Richtung nach.

---

<sup>115</sup> KrV, A 546/547, B 574/575, S.498.

### III. WIE IST MENSCHLICHE WIRKLICHKEIT ADÄQUAT ERFASSBAR?

Bei meinem Unterfangen, Wirklichkeit zu beschreiben, habe ich das Ziel zu erkunden, ob Wirklichkeit Normativität einschließen kann. Daher beschränke ich mich von vornherein auf menschliche Wirklichkeit. Denn das Hauptproblem einer Ethik- oder Moralbegründung ist, wie wir Menschen in die Wirklichkeit eingebunden sind.

Deswegen beschäftige ich mich bei der Behandlung von Max Scheler<sup>116</sup> vor allem mit Schelers Aktphänomenologie, weniger mit seiner Wertphänomenologie. Scheler versuchte, das Weltbild, das nur Fakten kennt, durch Werte zu ergänzen. Das ist ein richtiger Gedanke. Will man überhaupt Ethik betreiben und kennt nur Fakten, dann ist es unumgänglich, von der Existenz von Werten auszugehen. Das Problem ist, daß die Wirklichkeit der Werte, die nicht faktisch, doch real sein soll, unverstanden bleibt, wenn man sie als eine Ergänzung zur Faktenwelt annimmt.

Die Aktphänomenologie Schelers ist interessant, weil sie eine Möglichkeit bietet zu verstehen, wie Werte in die Wirklichkeit verwoben sein können. Zugleich entwirft sie ein gegenüber dem Kants erweitertes Bild der Wirklichkeit des Menschen als eines geistigen Wesens, in dem nicht wie bei Kant nur der Bereich des Rationalen und Vernünftigen als eigentliche Wirklichkeit des Menschen verstanden wird (III.1.).

Doch wie bei Scheler Wert und Faktum nebeneinander stehen bleiben, so auch geistige Akte, seelische und leibliche Vorgänge. Befriedigender ist eine Modifikation der Ontologie, die all diese Elemente integrieren kann. Exemplarisch für den Versuch einer solchen Modifikation ist der Ansatz Martin Heideggers in "Sein und Zeit". Heidegger geht bei der Konstruktion der Ontologie konsequent vom Erleben des Menschen aus. Damit gelangt er auf eine Ebene vor der Einteilung der Welt in objektive Fakten und subjektive Zutaten als Pendant zur Faktenwelt.

Aber Heidegger denkt sich das Erleben nur als aktives Umgehen mit der Welt. Passivität kann er nur als Mangel von Aktivität erfassen. Daher ist die Welt für ihn nur Zuhandenes, also etwas, das man für etwas braucht. Demgegenüber verstehe ich die Grundverfaßtheit des Menschen als Engagiertheit, als Interaktion mit der Welt, die mit dem Anstreben oder der Rezeption von etwas Welthaftem verbunden ist. Das Gegenstück zu

---

<sup>116</sup> Vgl v.a. M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, 41954.

Engagiertheit wäre Distanz als dasjenige Sein des Menschen, das sich der Verbindung mit der Welt entzieht. In Wirklichkeit jedoch ist Distanz eine Extremform des Engagements, nämlich diejenige Art von Engagement, in der ich mich rein theoretisch mit der Welt beschäftige und nach Erkenntnis strebe als nach einem Ideal, das nicht mit meiner Engagiertheit in Zusammenhang steht. Erst aus der Distanz ergibt sich die Unterscheidung zwischen Normen und Fakten, die einen Zusammenhang zwischen Wirklichkeit und Normen prinzipiell zu verbieten scheint (III.2.).

In der Konzeption von Emmanuel Levinas<sup>117</sup> findet sich eine starke Betonung der Passivität. Levinas geht von einem passiven Engagiertwerden des Menschen durch Andere aus. Dadurch erst komme es zur Bildung von Welt und von Subjektivität. Durch Andere engagiert zu werden, ist dabei sowohl Beschreibung von Wirklichkeit, wie sie ist, als auch Erklärung dessen, was es heißt, moralisch zu handeln. Denn daß wir durch Andere motiviert werden, ist Levinas zufolge Teil einer ursprünglichen Wirklichkeit, der eine Wirklichkeit der Eigensucht gegenüberstehe. Daher kann Levinas einen echten ethischen Grundkonflikt ausmachen. Die Konzeption von Levinas muß jedoch erheblich modifiziert werden (III.3.).

Im letzten Abschnitt des Kapitels komme ich auf den Grund der Moral zu sprechen. Diesen sehe ich in der Eigenart zwischenmenschlicher Beziehungen, die unsere Identität prägen und uns daher unvermeidlicherweise betreffen. Diese Beziehungen stellen von sich aus Forderungen an uns. Da wir alle in solche Beziehungen hineinwachsen und dies unsere Identität entscheidend prägt, können wir uns den Ansprüchen, die mit solchen Beziehungen verbunden sind, nicht entziehen (III.4.). Das in III.4. Gesagte wird in Kapitel VI. weiter ausgeführt.

---

<sup>117</sup> Vgl. vor allem E. Levinas, Die Spur des Anderen, 31992 und ders., Ethik und Unendliches, 21992.

## 1. Max Schelers Aktphänomenologie

Max Scheler ist bekannt als Philosoph der Wertethik. Ich lege jedoch den Schwerpunkt auf die Aktphänomenologie Schelers. Sie ist nicht im eigentlichen Sinne Grundlage seiner Ethik. Scheler war nicht darauf angewiesen, über seine Akttheorie die Einbindung des Menschen in eine moralische Ordnung zu zeigen. Diese Funktion sollte die Werttheorie oder -phänomenologie einnehmen.

Scheler ging davon aus, daß es erkennbare, oder besser: erfühlbare Werte als eine eigene Art objektiver Tatsachen gebe<sup>118</sup>, an denen wir unsere Handlungen ausrichten könnten. Weiter charakterisierte er Werte als gegenständlich<sup>119</sup> und genauer als Qualitäten<sup>120</sup>. "Werte ... sind erschaubar in fühlenden Akten, auch sie sind also Gegenstand, Sachverhalt (wie Sonne und Mond) etc., wenn auch idealer Natur."<sup>121</sup>, wie Bruno Rutishauser erläutert. Scheler zog mehrfach die Analogie von Werten mit Tönen und Farben heran<sup>122</sup>.

Demnach lebt der Mensch nach Scheler in einer Wertordnung, auf der moralische Forderungen begründet sind. Moralische Forderungen brauchen deswegen nicht auf eine Ordnung zurückgeführt zu werden, deren Anerkennung als solche noch nicht die Anerkennung von Normen implizierte, sondern sie sind in einer normativen Weltordnung fundiert, die sich intuitiv erfassen läßt.

Ich möchte hier nicht näher auf die Wertphänomenologie eingehen, teils weil sie m.E. unbefriedigend bleibt, da sich über intuitiv erfüllte Werte schlecht streiten läßt<sup>123</sup>, teils weil sie einige Probleme in sich birgt, die zumindest Scheler nicht befriedigend gelöst hat und die auf ähnliche Probleme hinauslaufen, wie ich sie ohnehin behandle. Dies betrifft in erster

---

<sup>118</sup> Vgl. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 41954, S.202 und S.225.

<sup>119</sup> Vgl. *Formalismus in der Ethik*, S.271.

<sup>120</sup> Vgl. *Formalismus in der Ethik*, S.257f.

<sup>121</sup> B. Rutishauser, *Max Schelers Phänomenologie des Fühlens*, 1969, S.90.

<sup>122</sup> Vgl. *Formalismus in der Ethik*, S.35, S.41 und S.189f.

<sup>123</sup> Beispiele von ethischen Urteilen Schelers, die ich nicht teile, lassen sich finden in: M. Scheler, *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*, 1915. Hier wird der Überfall auf Belgien 1914 als "sittlich" und "gerecht" (90), das belgische Volk als feige (78f.) bezeichnet und von "der erhöhten sittlichen Wirklichkeit des Krieges" gesprochen (99). Ich möchte nicht gegen Schelers Teilnahme an der allgemeinen Kriegshysterie moralisieren. Er wahrte sogar ein gewisses Niveau und bemühte sich, seine Ansichten zu erhärten, statt sich nur auf Intuitionen zu berufen, wie man vielleicht erwarten könnte. Trotzdem zeigen die Fehlurteile dieses großen Geistes, wie wenig man auf seine Intuitionen bauen kann.

Linie die Frage nach dem "Sein der Werte", das Scheler von dem faktischen Sein abtrennte<sup>124</sup>. Diese Frage berührt sich mit der ontologischen Frage nach der Sicht und der Art der Wirklichkeit, die Ethik ermöglicht oder ausschließt. Gerade hier ließ Scheler alles offen. Er machte es sich zu einfach, wenn er "Werttatsachen als Urphänomene, die keiner weiteren Erklärung zugänglich sind"<sup>125</sup>, annahm und alle Ansatzpunkte, die eine nähere Untersuchung dessen erlauben, was man unter einem "Wert" zu verstehen hat, abschnitt. So trennte er Werte von Normen (von der Sollenssphäre, wie er formulierte) ab. Die Möglichkeit, aus Werten Normen abzuleiten, ergibt sich bei ihm erst aus den besonderen Axiomen, denen zufolge das Sein eines Wertes ein Wert sei, das eines Unwertes aber ein Unwert usw.<sup>126</sup>. Aus der Art der Werte selbst ergibt sie sich nicht<sup>127</sup>.

Da Scheler Werte auch nicht zur Welt der Fakten oder Tatsachen zählte, ist die Analogie mit den Farben allzu trügerisch. Daß meine Tasse weiß ist, ist eine Tatsache, also ein Sachverhalt, dessen Bestehen vorfindlich oder konstatierbar ist. Die Weißheit meiner Tasse existiert, kann man etwas ungenau sagen. Daß meine Tasse schön ist, ist keine Tatsache in diesem Sinne. Denn Schönheit ist ein Wert und das eben erwähnte Axiom besagt ja, daß die Existenz eines Wertes ein Wert sei. Die Existenz der Schönheit der Tasse ist also nur deswegen ein Wert, weil die Schönheit der Tasse ein Wert ist. Dann aber kann der Wert "Schönheit der Tasse" selbst nicht existieren, in dem Sinne, daß er als in der Welt vorfindlich konstatiert werden könnte. Werte sind eben nicht wie Farben Teil der tatsächlichen Wirklichkeit.

Bei Scheler ist im Gegenteil jede Beziehung von Wirklichkeit und Werten, die etwas über die Art der Werte aussagen könnte, zerschnitten. Dies zeigt seine These, daß Werte keines Wertträgers bedürften, also keiner Wirklichkeit, mit der sie irgendwie verbunden wären<sup>128</sup>. Aus der Art der Werte bei Scheler ergibt sich auch kein Grund dafür zu behaupten, daß zwei in allen relevanten Hinsichten identische Objekte, Handlungen, Personen den gleichen Wert haben müssen (eine einleuchtende These Hares, die ich in

---

<sup>124</sup> Vgl. Formalismus in der Ethik, S.67.

<sup>125</sup> Formalismus in der Ethik, S.267 oben.

<sup>126</sup> Vgl. Formalismus in der Ethik, S.48.

<sup>127</sup> Vgl. a.a.O., S.221: "Vielmehr ist ohne weiteres zu sehen, daß in der Gesamtheit der Werte nur diejenigen Werte mit dem Sollen in unmittelbarer Verbindung stehen, die gemäß unserer früheren Axiome in dem Sein (resp. Nichtsein) von Werten beruhen."

<sup>128</sup> Vgl. a.a.O., S.40.

II.2. angeführt habe). Schelers Werte sind eigenartige Objekte, deren Status in jeder Hinsicht unausgemacht bleiben muß.

Das einzige, was man von ihnen sagen kann, ist, daß sie erfüllt werden. Aber es ist eine weitere Schwierigkeit der Wertphänomenologie, neben dem eigenartigen "Sein der Werte", das "Wertfühlen" zu verstehen. Es läßt sich nur negativ sagen, daß es nicht emotional ist (zumindest nicht im gängigen Sinne).

Es gibt aber einen Punkt in der Wertphänomenologie, der sehr einnehmend ist und der zugleich mit der Aktphänomenologie zusammenhängt. Ich meine die Erklärung unseres Handelns und unserer Beurteilungen. Wenn wir handeln, dann haben wir oft den Eindruck, wir handelten, weil etwas gut oder schlecht sei. Wir erstreben etwas, weil wir glauben, daß es angenehm ist, z.B. ein neues Bett. Wenn man ein Bild als gut oder schön beurteilt, hat man den Eindruck, dies täte man, weil es sich um ein gutes oder schönes Bild handele. Man meint dabei nicht, daß man eine willkürliche Einschätzung vornimmt, aufgrund derer man ein Kunstwerk für schön, ein Essen für wohlschmeckend, eine Tat für gut erklärt. Eine solche Ansicht stünde vielmehr im Gegensatz zu unserem Urteilen, unseren Absichten und unserer Lebensführung. Wir erfahren Ziele als vorgegeben. Wäre es nicht so, könnten wir sie beliebig manipulieren, wäre ein echtes Leiden an dem Scheitern an unseren Zielen nicht möglich.

Dieser Punkt, die Erklärung des Handelns, kommt nun bei der Aktphänomenologie Schelers zum Tragen. Diese bietet nicht nur eine Erklärung der Wirklichkeit des Menschen, die sich erfolgreich weiterverfolgen läßt. Mit ihrer Hilfe läßt sich auch belegen, daß sich das Tun des Menschen nicht wertfrei beschreiben läßt. Diese beiden Punkte werde ich nun aufzuweisen versuchen.

Bei der Darstellung von Schelers Konzeption des Aktes mache ich mir den von Scheler postulierten Gegensatz von Akt und Gegenstand zunutze. Die Gegenüberstellung von Akt und Gegenstand scheint zunächst nicht sehr hilfreich zu sein. Denn ein "Gegenstand" kann sowohl etwas sein, was man klassischerweise als Substanz bezeichnet, oder ein Teil der materiellen oder faktischen Wirklichkeit oder etwas, worauf man sich sprachlich beziehen kann, um nur einige Möglichkeiten zu nennen. Und Scheler trägt hier zur

Aufklärung nicht viel bei. Das einzige, was er sagt, ist, daß Akte nicht "vergegenständlichbar" seien<sup>129</sup>. Das heißt also, Gegenständlichkeit hat etwas mit unseren Möglichkeiten zu tun, uns auf etwas zu beziehen. Dieser Möglichkeit, uns auf etwas als auf einen Gegenstand zu beziehen, stellt Scheler bei Akten gegenüber, sie könnten nur *v o l l z o g e n* oder *e r l e b t* werden. Demzufolge ist ein Gegenstand etwas, auf das wir uns beziehen können, ohne es erleben zu müssen<sup>130</sup>.

Hier ist ein geeigneter Ansatzpunkt gegeben. Dazu kann man die Unterscheidung von Beschreibung und Bekanntschaft heranziehen, die Bertrand Russell einmal vorgeschlagen hat<sup>131</sup>. Russells Fragestellung bei der erwähnten Unterscheidung ist eine erkenntnistheoretische. Gewisse Entitäten, so Russell, müsse man kennen, um etwas über sie wissen und sagen zu können, z.B. Farben. Ein von Geburt an Blinder könne nicht wissen, wie "rot" aussehe. Dies ist zweifellos richtig. Allerdings muß man hier unterscheiden zwischen einer physikalischen und einer phänomenalen Ebene. Ein Blinder wird zwar nicht einen Eindruck von roter Farbe haben können - aber er kann doch einiges über Farben wissen, was ihre physikalische Erklärung angeht. Farben sind einer Beschreibung zugänglich, die zwar nicht den Eindruck, den sie beim Beobachter hervorrufen, wiederzugeben vermag, aber doch vieles über das, was den Eindruck hervorrufft. Dies hätte auch Russell zugestanden. Er bezog seine These auf Farbeindrücke, die er auch als "Sinnesdaten" bezeichnete.

Wenn man sie aber nicht erkenntnistheoretisch versteht, sondern als Charakterisierung einer bestimmten Art von Entität, versagt Russells Unterscheidung auch im Fall der Farbeindrücke. Denn einen Farbeindruck muß man nur einmal entgegengenommen haben, um ihn zu kennen. Deswegen kann man Farbeindrücke für Beschreibungen von neuen Farbeindrücken nutzen; z.B. "Das Sofa hat genau den gleichen Farbton wie der Sessel, den wir uns gestern angeschaut haben." Das Gleiche gilt für den Vorgang des Sehens, den man kennt, wenn man einmal gesehen hat. Scheler

---

<sup>129</sup> Vgl. a.a.O., S.385.

<sup>130</sup> Wenn man bei Scheler nach einem weiterem Anhaltspunkt sucht, so bietet sich an, daß er von "gegenständlichen Einstellungen" sprach, wobei er als Beispiele Wahrnehmen, Erinnern, Erwarten u.a. nannte (a.a.O., S.401). Dieser Spur möchte ich nicht folgen, allein schon, weil man sich auch an Akte erinnern kann.

<sup>131</sup> Vgl. zum folgenden B. Russell, Die Philosophie des logischen Atomismus, 1979, hier die Aufsätze "Erkenntnis durch Bekanntschaft und Erkenntnis durch Beschreibung", S.66-82, sowie "Über die Natur der Bekanntschaft", S.130-177; außerdem ders., Probleme der Philosophie, 1967, S.43ff. (Kap. 5.).

bezeichnete das Sehen und vergleichbare Vorgänge als Funktionen. Auch Funktionen sind also vergegenständlichbar.

Daß man Akte nicht vergegenständlichen kann, oder anders ausgedrückt, daß man sie nicht so beschreiben kann, daß jemand etwas über sie wissen kann, wenn er sie nicht selbst vollzieht, heißt also demgegenüber, daß man jeden Akt als einzelnen kennen oder genauer nachvollziehen muß, um etwas über ihn zu wissen<sup>132</sup>. Daß man einen Akt kennenlernt, indem man ihn nachvollzieht, indiziert einen weiteren relevanten Unterschied zwischen Akten und Sinneseindrücken bzw. Funktionen: Während man ein bestimmtes Organ dafür braucht, um den Farbeindruck "rot" zu kennen, ist man an einem Akt als ganzer beteiligt, indem man den Akt selbst vollzieht. Das heißt aber auch, daß man eine bestimmte Art Wesen sein muß, um einen Akt zu kennen.

Und zwar muß man laut Scheler ein *geistiges* Wesen sein. Akte sind geistige Vorgänge, was man so erläutern kann, daß sie intentional sind und in einem spezifischen Sinnzusammenhang stehen. Als Beispiele für Akte nannte Scheler: "Vorstellen und Wahrnehmen, Erinnern und Erwarten, Fühlen und Vorziehen, Wollen und Nichtwollen, Lieben und Hassen, Urteilen usw."<sup>133</sup>

Das Nachvollziehen eines Aktes ist dementsprechend ein verstehendes Nachvollziehen. Akte sind intentionale Vorgänge, also Versuche, eine bestimmte Absicht zu verwirklichen, für deren Verstehen ein Sinnzusammenhang verstanden werden muß. Das Nachvollziehen des Aktes einer anderen Person verläuft in der Regel nicht so, daß man genau den gleichen Akt selbst vollzieht, wie ihn die andere Person vollzieht. Man muß nicht den gleichen Wunsch wie der andere haben, um seinen Wunsch zu verstehen. Es geht darum, den Akt des anderen in seinen Sinnzusammenhang einzuordnen, d.h. zu verstehen, wie eine Person mit den Eigenarten der bewußten anderen Person in der Situation, in der sie sich gerade befindet, dazu kommt, gerade diesen Akt zu vollziehen. Ich muß mir also vorstellen können, daß ich an der Stelle der anderen Person den Wunsch hätte, den sie hat - dann habe ich ihren Wunsch verstanden.

Um den Sinn eines Urteils oder eines Verhaltens zu verstehen, muß man die Intention des Subjekts verstehen. Dies läßt sich nicht ein für allemal tun.

---

<sup>132</sup> Bzw. mitvollziehen oder vorvollziehen, wie Scheler auch formulierte (vgl. Formalismus in der Ethik, S.397). Die Vorsilbe "nach" hat hier keinen temporalen Sinn.

<sup>133</sup> Formalismus in der Ethik, S.401.

Es genügt nicht zu wissen, was Ironie oder Sarkasmus ist, um eine bestimmte Bemerkung adäquat zu verstehen. Um einen Fall von Ironie zu verstehen, muß man verstehen, was die ironische Äußerung bedeuten würde, wenn man sie nicht ironisch verstünde, und daß dies nicht das ist, was der Sprecher sagen wollte, sondern was er gerade nicht sagen wollte. Dazu muß man den Kontext der Äußerung kennen sowie fähig sein, die Absicht des Sprechers zu verstehen. Daher muß man auch jeden Akt als einzelnen verstehen oder nachvollziehen, um ihn zu kennen.

Weitere Akte sind das Beschreiben oder das Erfassen oder Verstehen eines Gegenstandes. Das Beschreiben des Beschreibens eines Gegenstandes ist zumindest dadurch von dem Beschreiben des Gegenstandes selbst unterschieden, daß man etwas beschreibt, was die Beteiligung des Subjektes einschließt. Will jemand das Beschreiben beschreiben, so muß er das Subjekt bis zu einem gewissen Grad mitbeschreiben. Ein Akt läßt sich nicht anders darstellen als durch das, was das Subjekt, das diesen Akt vollzieht, tut, will und meint. Dies ist nicht allein durch Beobachtung möglich, sondern nur dadurch, daß das Subjekt, das den Akt des Beschreibens beschreibt, ihn in seiner Absicht oder in seinem Sinngehalt versteht.

Akte sind Scheler zufolge über ihren unmittelbaren Vollzug hinaus wißbar, ohne jedoch damit vergegenständlicht zu werden, und zwar durch eine sie begleitende Reflexion<sup>134</sup>. Die These, daß Akte über ihren Vollzug hinaus wißbar sind und z.B. literarisch fixiert werden können, statt nach einmaligem Vollzug im Meer der Zeit unterzugehen, scheint mir sinnvoll zu sein, auch wenn ich von Scheler gern mehr über diese begleitende Reflexion gewußt hätte.

Zu erläutern, was Akte sind, ist deswegen so wichtig, weil Schelers Theorie der Person daran hängt und weil das Personsein und die Akte nach Scheler den entscheidenden Teil menschlicher Wirklichkeit ausmachen. Schelers Verständnis von Person und Akt hängen zusammen. Denn eine Person existiert nach Scheler eben darin, daß sie sich in den Akten vollzieht<sup>135</sup>. Dies soll gleich erläutert werden. Grundsätzlich formulierte Scheler damit etwas, was bei Kant angedeutet war, aber noch nicht so deutlich hervortrat: daß die Existenz des Menschen und seine Wirklichkeit in seinem Tun, in dem Vollzug seines Lebens besteht.

---

<sup>134</sup> Vgl. dazu Formalismus in der Ethik, S.385 und S.397.

<sup>135</sup> Vgl. a.a.O., S.395 und S.401.

Trotzdem geht die Person nach Scheler nicht in den Akten, die sie vollzieht, auf. Zunächst einmal, so Scheler, sei eine Person nicht nur das logische Subjekt eines Aktes. Wenn man sich ein Subjekt denkt, das nur eine Art von Akten vollzöge, so würde das nicht genügen, um dieses Subjekt eine Person zu nennen. Denn, so Schelers Definition: "Person ist die konkrete, selbst wesenhafte Seinseinheit von Akten verschiedenartigen Wesens, die an sich (nicht also πρὸς ἑμῶς) allen wesenhaften Aktdifferenzen (...) vorhergeht."<sup>136</sup>

Erst als Einheit unterschiedlicher Akte ergibt sich die Person. Dazu reicht ein "Vermögen", wie es sich Kant vorstellte, nicht aus. Verschiedenartige Akte lassen sich nicht auf eine bestimmte Funktionsweise zurückführen. Sie brauchen, um einen Zusammenhang bilden zu können, die einheitsstiftende Person. Dieser Zusammenhang ist bei zwei verschiedenen Individuen nie genau gleich. Personen sind individuell unterschiedlich. Deswegen kann man wiederum von den Akten, die ja von einem Sinnzusammenhang abhängen, sagen, daß sie von Person zu Person variieren<sup>137</sup>. Die Einbindung der Akte in einen persönlichen Zusammenhang kann man sich daran verdeutlichen, daß sie Teil der narrativen Einheit der Geschichte eines Menschen sind.

Das Verhältnis von Akt und Person wäre aber nicht hinreichend beschrieben, wenn man die Person als den Zusammenhang ihrer Akte beschreiben würde, dergestalt, daß sie sich erst sekundär aus sich vollziehenden Akten ergäbe. Vielmehr dachte sich Scheler, wie sich auch aus der eben zitierten Definition ergibt, die Person als den Akten übergeordneter produktiver Ursprung von Akten. Akte entstehen spontan aus der Person heraus. Hier ist wiederum eine Parallele zu Kant, der die Spontaneität der Vernunft behauptete. Scheler ging so weit, die Person als überzeitlich zu verstehen (wenn auch auf eine ziemlich dunkle Weise) und zu sagen: "Akte entspringen aus der Person in die Zeit hinein; ..."<sup>138</sup>.

Daraus ergibt sich eine gewisse Spannung zu der Aussage, die Person existiere in ihren Akten, wenn anders die Akte zeitlich sind. Ich sehe keine andere Möglichkeit, sich der Person zu nähern, als die Person aus ihrer Existenz heraus zu verstehen. Aus ihrer zeitlichen Existenz heraus läßt sich aber nicht ersehen, daß die Person überzeitlich ist.

An diese Anfrage an Schelers Theorie des Aktes und der Person schließt sich eine weitere an. Die Person verstand Scheler als eine geistige Größe,

---

<sup>136</sup> A.a.O., S.393f.

<sup>137</sup> Vgl. a.a.O., S.397.

<sup>138</sup> A.a.O., S.398; vgl. S.396 und 438.

die als solche nicht mit dem Menschen identisch ist. Entsprechend nannte Scheler Akte geistige Vorgänge im Gegensatz zu psychischen, ja er nahm neben der Person noch ein "ich" als eine Art psychisches Subjekt an. Das "ich" sei ein Gegenstand innerer Wahrnehmung, das den Inbegriff der psychischen Vorgänge darstelle, die eine Person durch innere Wahrnehmung kenne. Der Satz "Ich fühle mich wohl." sei zu verstehen als "Die Person N.N. fühlt das Wohlbefinden ihres Ich."<sup>139</sup> Diese Unterscheidung hat erstaunliche Konsequenzen: "... genau besehen ist die Scheidung zwischen Fühlen und Gefühl nur eine Anwendung der umfassenderen Trennung von Person und Ich (nämlich die konsequente Durchführung im Bereich des Emotionalen)"<sup>140</sup>.

Fühlen und Gefühl zu trennen, scheint mir nicht einleuchtend. Scheler nahm eine Aufteilung des Menschen in einen geistigen, psychischen und körperlichen Bereich vor, die nicht überzeugt. Warum sollten Akte nicht auch psychisch sein? Man denke an Zorn: er hat eine intellektuelle oder geistige Seite, nämlich das Urteil, einem selbst sei Unrecht angetan worden. Zugleich spielt er sich in der Psyche ab und bezieht den Körper mit ein (Erröten, Mimik, Gestik, Stimmänderung). Ein Phänomen wie Zorn ist eine integere Einheit, die durch Schelers Analyse künstlich auf verschiedene Ebenen verteilt wird, die zunächst einmal nichts miteinander zu tun haben.

Eine weitere und für die Ethikbegründung entscheidende Anfrage ist an die behauptete Spontaneität der Akte zu stellen. Scheler unterschied zwischen Akten und von ihm sogenannten Antwortreaktionen, wobei das Proprium dieser Antwortreaktionen darin bestehen soll, daß sie von den Umständen der Welt abhängig sind im Gegensatz zur Spontaneität der Akte, die ausschließlich von der Person selber herrühren<sup>141</sup>. Diese Unterscheidung reicht jedoch nicht hin, Antwortreaktionen aus der Existenz der Person auszuklammern. Für Antwortreaktionen wie Rachebedürfnis, Mitgefühl, Freude, Betrübnis, Begeisterung, Verzweiflung<sup>142</sup> ist eine Intention der Person und ein Sinnzusammenhang ebenso wichtig wie für Akte wie Erinnern, Verstehen usw. Zudem ist die These von der Spontaneität der Akte insofern zu relativieren, als daß ja auch sie von gewissen Umständen abhängig sind: ich werde an etwas erinnert, ich verstehe etwas, was man mir

---

<sup>139</sup> Vgl. a.a.O., S.400.

<sup>140</sup> B. Rutishauser, Max Schelers Phänomenologie des Fühlens, S.69.

<sup>141</sup> Vgl. Formalismus in der Ethik, S.121 und 275.

<sup>142</sup> Vgl. a.a.O., S.121 und 272.

sagt usw. Auf höchst fragwürdige Weise ist aus Schelers Theoriegebäude ausgeklammert, daß Personen auch von der Welt abhängig sind.

Die Antwortreaktionen sind für die Ethik so wichtig, weil sich aus ihnen möglicherweise Werte erheben lassen, auf die sie in der Tat nur reagieren - wenn nämlich diese Werte Teil eines Welterlebens sind, das nicht auf einer subjektiven Bewertung des Erlebten beruht. Diese Werte können authentische moralische Werte sein, weil sie ein Teil der Welt sind, nicht ein Teil meines eigenen Strebens in der Welt.

Dagegen kann man aus den Wertungen spontaner Akte mit Sicherheit keine gültigen Bindungen erheben. Denn Akte lassen sich nicht einfordern. Wenn sie nicht vollzogen werden, sei es, weil jemand wertblind ist, sei es, weil willensschwach oder unwillig, dann fehlt mit den Akten, die die Wertungen transportieren, jede Instanz, die die Akte einklagen könnte.

Antwortreaktionen hingegen können von der Umwelt eingefordert werden. Wenn sie nicht eintreten, bleibt immer noch die Forderung nach einer bestimmten Art des Handelns, die mit der Antwortreaktion verbunden ist. Doch dies soll erst später entwickelt werden.

Die Darstellung menschlicher Wirklichkeit in der Akttheorie ist unvollständig. Dennoch erlaubt sie einen ersten Schritt in die Richtung auf eine Verbindung von Wirklichkeitsbeschreibung und Ethikbegründung hin. Aus der Aktphänomenologie ergibt sich nämlich, daß es Akte gibt, die nicht wertfrei beschrieben werden können. Dies ist eine Konsequenz dessen, daß Akte nur durch Nachvollziehen zugänglich sind: man muß die Wertsetzung des anderen verstehen, um seine Akte zu verstehen. Ohne zu verstehen, daß eine Person etwas für gut hält, sich ins Unrecht gesetzt fühlt usw. kann man ihre Sympathie, ihren Zorn usw. nicht nachvollziehen. Zu diesem Verstehen gehört gegebenenfalls auch zu verstehen, daß ein Wert für den anderen objektiv ein Wert ist. Ohne ein Verständnis der Wertungen des anderen kann sein Handeln und Empfinden nicht verstanden werden, Wertung und Wirklichkeit gehen eine Amalgamation ein: "Ob ich jetzt wahre Reue fühle über ein gestriges Tun oder nur ungünstige Nebenwirkungen seiner verspüre und eine auf dies Tun bezogene Unlust erlebe; ob ich jenes Tun nur gebrauche, um einer Neigung zur Selbstquälerei zu frönen, oder gar mit geheimer Wollust in der Süßigkeit meiner Sünde wühle - diese Verschiedenheiten sind nicht erst durch die verschiedene Beurteilung verschieden, oder gar etwa nur verschiedene kausale Deutungen desselben Gefühlstatbestandes: sondern es sind

-...- schon grundverschiedene Tatsachen."<sup>143</sup>

Dieser erste Schritt führt aber nicht zu dem entscheidenden zweiten: dem, zu einer eigenen Wertung zu kommen. Um die Wertungen anderer zu verstehen, muß ich sie nicht teilen. Die Wertung beim Nachvollziehen kann auf eine sozusagen hypothetische Weise erfolgen. Wäre es nicht so, so müßte ich jedem Urteil anderer, das ich verstehend nachvollziehe, beipflichten. Das ist absurd, wie auch Scheler ausdrücklich feststellte<sup>144</sup>.

Meiner Ansicht nach hängen die offenen Fragen und Kritikpunkte an Schelers Konzeption - sowohl in der Erfassung menschlicher Wirklichkeit als auch in der Ethik - untereinander zusammen. Deswegen kann es auch eine in sich zusammenhängende Lösung dieser Fragen geben. Eine Position, die dies zumindest ansatzweise zu leisten vermag, findet sich bei Martin Heidegger. Heidegger bietet eine Konzeption menschlicher Wirklichkeit an, die sich für eine Moralbegründung nach meinem Dafürhalten positiv auswerten läßt.

---

<sup>143</sup> A.a.O., S.210; ich würde allerdings im vorliegenden Zusammenhang nicht von einer "Tatsache" reden.

<sup>144</sup> Vgl. a.a.O., S.483.

## 2. Martin Heideggers Konzept des In-der-Welt-seins als geeigneter Ansatz einer ontologischen Erfassung menschlicher Wirklichkeit

Ziel dieses Abschnittes ist es, positiv eine Sicht der Wirklichkeit darzustellen, die die Norm-Faktum-Trennung hinter sich läßt und eine Ethikbegründung erlaubt. Dazu werde ich zuerst Heideggers in "Sein und Zeit" vorgetragene Konzeption menschlicher Wirklichkeit in ihrer Überlegenheit gegenüber derjenigen Schelers vorstellen, soweit es für meinen Zweck not tut (I). Aus ihr werde ich eine Erklärung der Norm-Faktum-Unterscheidung zu entwickeln versuchen, die ihre Unzulänglichkeit zeigen soll (II). Schließlich werde ich kritische Bemerkungen zur Position Heideggers vortragen, die die Entwicklung einer Ethik Heideggers verhindert haben, und skizzieren, wie sie sich aus dem Weg räumen lassen könnten (III).

Wenn ich Heideggers in "Sein und Zeit" vorgetragene Konzeption heranziehe, bedeutet das nicht, daß ich sie in toto übernehme. Vor allem werde ich versuchen, mich der zum Teil sehr eigentümlichen Sprachverwendung Heideggers mit großer Vorsicht zu nähern, auch wenn dies einige Unschärfen in der Wiedergabe des von Heidegger Gemeinten impliziert.

Mein eigener Grundbegriff zur Beschreibung menschlicher Wirklichkeit ist denn auch keiner Heideggers, sondern der des Engagements. Er stand schon vor meiner Beschäftigung mit Heidegger fest. Ich mußte jedoch entdecken, daß der Begriff "In-der-Welt-sein" bei Heidegger dem von mir Intendierten erstaunlich nahekommt. Wenn man ihn von einigen Thesen Heideggers, die ich am Schluß des Abschnittes kritisch benennen werde, loslöst, so kann ich mit seiner Hilfe das formulieren, was mir vorschwebte.

(I) Im Verhältnis zu Schelers Konzeption von Akt und Person läßt sich Heideggers Konzeption als eine Fortführung und Überbietung beschreiben. Scheler meinte, die Person müsse aus ihrer Existenz, aus ihrem Leben erschlossen werden, wobei er folgende Einschränkung geltend machte: "Da die Person ihre Existenz ja eben erst im Erleben ihrer möglichen Erlebnisse vollzieht, hat es gar keinen Sinn, sie in den gelebten Erlebnissen erfassen zu wollen. Sofern wir auf diese sog. "Erlebnisse" sehen und nicht auf das Erleben dieser Erlebnisse, bleibt die Person also völlig transzendent."<sup>145</sup>

---

<sup>145</sup> Formalismus in der Ethik, S.396; warum die Vorsilbe im Wort "Erleben" kursiv gesetzt ist, entzieht sich meinem Verständnis. Wenn bei Scheler oder Heidegger nicht erläutert ist, was es mit solchen Finessen wie in ein Wort eingetragene Bindestriche oder Anführungsstriche, ohne daß ein Zitat vorläge, auf sich hat, überlese

Es kommt auf die Perspektive an, die man an das Leben des anderen anlegt. Entscheidend ist die Innenperspektive, der subjektive Vollzug des Lebens im Unterschied zu dem, was sich von einer Außenperspektive her über ein Leben sagen läßt. Dieses Programm, das Erleben einer Person zugrunde-zulegen, beschreibt das Vorgehen Heideggers im Grunde ganz gut. Nur daß Scheler hier von dem Verstehen einer individuellen Person sprach, während Heidegger die Perspektive des Beteiligten seinem ganzen Denken zugrunde- legte. Dies ist nur konsequent, denn jeder Betrachter ist selbst eine Person, ein Nachdenken über die menschliche Situation hat daher immer den Charakter der Aufhellung der eigenen Situation aus einer Innenperspektive heraus.

Wenn man dies beherzigt und damit Ernst macht, am Erleben der Person anzusetzen, so erledigen sich die von mir genannten Kritikpunkte an Schelers Ausführungen fast von selbst.

Dann wird man keine Aussage über die Person treffen, die über das, was sie lebt und erlebt, hinausgeht. Schon die These Schelers, die Person sei der Ursprung der Akte, erst recht aber seine Auffassung, sie sei irgendwie unzeitlich, verbieten sich dann. Das bedeutet nicht, daß die Ebene der Person ausgeklammert oder gar weggestrichen werden kann. Die Annäherung an sie erweist sich im Rahmen der Konzeption Heideggers allerdings als schwierig; ich muß am Ende des Abschnittes darauf zurückkommen.

Zunächst einmal ist die Ebene der Person im Projekt Heideggers außen vor. Heideggers Projekt in "Sein und Zeit" ist das einer Klärung der Frage nach dem Sein. Diese wollte er erreichen durch eine Analyse des Daseins:

"Hinsehen auf, Verstehen und Begreifen von, Wählen, Zugang zu sind konstitutive Verhaltungen des Fragens und so selbst Seinsmodi eines bestimmten Seienden, des Seienden, das wir, die Fragenden, je selbst sind. Ausarbeitung der Seinsfrage besagt demnach: Durchsichtigmachen eines Seienden - des fragenden - in seinem Sein."<sup>146</sup>

"Seiendes" ist zunächst einmal alles, was so vorkommt. Es handelt sich um einen Grundbegriff, der vorausgesetzt wird und um dessen Klärung es unter anderem geht, denn in dem Partizip "Seiendes" ist ja offenbar schon das Verb "sein", nach dessen Bedeutung gefragt wird, enthalten. Dasjenige

---

ich sie einfach. Für mich ist also ein Erleben, ein Er-leben oder ein "Erleben" schlicht ein Erleben.

<sup>146</sup> M. Heidegger, Sein und Zeit, 161986, S.7.

Seiende, das nach dem Sein fragt, nannte Heidegger "Dasein". Der Ausdruck "Dasein" enthält dabei eine gewisse Doppeldeutigkeit, deren sachliche Berechtigung ich hier offen lasse, die aber auf jeden Fall expliziert werden sollte. Auf der einen Seite nämlich wird Dasein als ein Seiendes bezeichnet, also als ein Etwas, ein Gegenstand, und zwar als dasjenige Etwas, das wir selber sind. Demgemäß müßte sich "Dasein" mit "Mensch" übertragen lassen.

Auf der anderen Seite ist jedoch das Wort "Dasein" die Substantivierung eines Verbs. Demnach müßte "Dasein" ein Vorgang, ein Ereignis, vielleicht auch ein Tun sein, ähnlich wie "Gehen" oder "Sprechen". Dieses Verständnis von Dasein als Substantivierung von "dasein" schimmert an einigen Stellen tatsächlich durch, nämlich dort, wo Heidegger das Dasein als "Sein des "Da""<sup>147</sup> bezeichnet; "... es ist in der Weise, sein Da zu sein."<sup>148</sup> - Denn daß Heidegger "Sein" im Sinne eines Vorgangs verstand, zeigt sich darin, daß er Wählen, Verstehen, aber auch das Fragen des Menschen als "Seinsmodi" bezeichnete. Fragen, das so als eine Art Sein, nämlich als ein Sein des Menschen aufgeführt wird, ist aber ein Tun des Menschen.

Aufgrund der erwähnten Doppeldeutigkeit ist nicht ganz klar, ob das Dasein im Sinne von "Mensch" bei Heidegger nicht bereits im Erleben aufgeht. Ich selbst jedenfalls verstehe im weiteren "Dasein" im zweiten Sinne als Vorgang und zwar als Erleben des eigenen Lebens. Weil es aber darum geht, den Menschen und das menschliche Leben aus der Perspektive des Erlebens heraus zu verstehen, verwende ich "Dasein" im weiteren synonym für "menschliche Wirklichkeit". Von "Dasein" im Sinne von "Mensch" werde ich aber nicht sprechen, weiche also insofern von Heideggers Sprachgebrauch, demzufolge Dasein ein bestimmten Seiendes ist, ab.

Der zweite Mangel von Schelers Konzeption gegenüber der Heideggers ist, daß die Zuordnung der Akte zur Sphäre des Geistes im Gegensatz zu der des Psychischen und des Physischen eine künstliche Zerreißung der Ganzheit des Menschen mit sich bringt. Heidegger selbst hat diesen Punkt bei Scheler sehr klar gesehen und kritisiert. Die Aufteilung in diese Regionen könne allenfalls eine sekundäre sein, niemals aber schon bei der Klärung dessen, was die Wirklichkeit des Menschen bestimmt, vorausgesetzt werden<sup>149</sup>.

---

<sup>147</sup> M. Heidegger, Sein und Zeit, 161986, S.132.

<sup>148</sup> M. Heidegger, Sein und Zeit, S.133.

<sup>149</sup> Vgl. M. Heidegger, Sein und Zeit, S.48.

Wenn man von dem Erleben des Menschen ausgeht, so kann es in der Tat allenfalls eine sekundäre Einteilung in Geist und Psyche geben.

Wenn man vom Erleben ausgeht, dies ist der dritte Punkt, in dem Heideggers Konzeption der Schelers überlegen ist, dann ist die Interaktion mit der Welt bereits in die Beschreibung menschlicher Wirklichkeit integriert. Das, was wir in unserer Welt erleben, ist das, was den primären Inhalt unseres Erlebens ausmacht. Wir erleben nicht primär uns selbst als etwas Erlebende, sondern wir erleben etwas, z.B. ein Gewitter, ein mißlungenes Mittagessen, eine Prüfung usw.

Bei Heidegger erhält dieser Vorrang des Bezuges auf etwas vor der Beziehung zu sich selbst ihren gebührenden Platz. Er nahm sie auf in seinen grundlegenden Begriff zur Beschreibung der Verfassung des Daseins, dem "In-der-Welt-sein".

Der Ausdruck "Welt" begegnet auch bei Scheler, wo er das Korrelat der Person bezeichnet<sup>150</sup>. Dies ist im Grunde bei Heidegger ähnlich gedacht. Welt sei das, worin das Dasein lebe<sup>151</sup>. Die Welt konstituiert sich nach Heidegger im Zusammenhang mit der Aktivität des Menschen und zwar etwa auf folgende Weise: Der Mensch verfolgt irgendwelche Ziele (Heidegger sprach vom "sichverweisendes Verstehen" des Menschen). Demgemäß schafft er allererst aus dem, was ihn umgibt, eine Struktur (er "läßt sich Seiendes begegnen"), und zwar so, daß er das, was ihn umgibt, für seine Zwecke nutzbar macht (er gibt ihm "die Seinsart der Bewandnis"). Die Welt des Menschen, in der allein er überhaupt irgendwelche Erfahrungen mit Gegenständen, Sachverhalten, anderen Menschen macht, ist das, worauf er stößt, wenn er anfängt, seine Ziele zu verfolgen. Für Freunde ausgesuchter Formulierungen sei der geschilderte Zusammenhang im heideggerschen Originalton wiedergegeben:

"Das Worin des sichverweisenden Verstehens als Woraufhin des Begegnenlassens von Seiendem in der Seinsart der Bewandnis ist das Phänomen der Welt."<sup>152</sup>

Ein Beispiel für ein Stück Welt könnte ein See in der Umgebung meiner Wohnung sein: Der See begegnet mir als Gelegenheit zum Baden, zum Schlittschuhlaufen, zum Angeln, zum Spaziergang, zur Beobachtung

---

<sup>150</sup> Vgl. M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik, S.403.

<sup>151</sup> Vgl. M. Heidegger, Sein und Zeit, S.65.

<sup>152</sup> Sein und Zeit, S.86.

von Tieren oder aber als Versagung von all diesem als schmutziges und totes Loch oder als begehrtes, aber abgezauntes Terrain. Ungeklärt bleibt an dieser Stelle, ob mir auch der See an sich begegnen kann, wenn ich nämlich das Ziel habe, den See in irgendeiner Weise wissenschaftlich zu erforschen. Dazu komme ich noch.

Auffällig bei der eben zitierten Formulierung ist der Ausdruck "sichverweisendes Verstehen" für die Aktivität des Menschen. "Verweisen" hat es bei Heidegger mit einem "um zu" zu tun<sup>153</sup>, d.h. es wird immer auf einen Zweck verwiesen. Wenn es nun heißt, das Verstehen verweise sich selbst auf etwas, dann bedeutet das, daß sich der verstehende Mensch selbst auf einen Zweck oder Ziel verweist. Dazu stimmt Heideggers Explikation von "verstehen". Heidegger erklärt "verstehen" als dreigliedrige Relation: Jemand versteht etwas als etwas. Wenn ich mich selbst auf etwas verweise, verstehe also ich mich selbst als jemanden, der es auf etwas abgesehen hat.

Zwei Punkte sind also festzuhalten: Erstens bin ich aktiv, ich strebe nach etwas, d.h. als jemand, der in der Welt lebt, habe ich bestimmte Ziele in der Welt. Zweitens ist dieses Engagement verbunden mit einem Verstehen meiner selbst. Ein Vorhaben zu verfolgen, heißt sich mit ihm zu identifizieren.

Implizit ist schon ein dritter Punkt berührt, daß sich nämlich der Mensch aus der Welt heraus versteht. Er identifiziert sich nicht nur mit den Zielen, die er selbsttätig verfolgt, sondern diese Identifikation ist grundlegend für sein Selbstbild. Seine Ziele und der Versuch, sie zu erreichen, bestimmen das Bild, das er von sich selber hat. Dazu stimmt Heideggers Erläuterung des Ausdrucks "In-der-Welt-sein" als Sein bei der Welt "in dem noch näher auszulegenden Sinne des Aufgehens in der Welt"<sup>154</sup>. Dieses Aufgehen in der Welt nannte Heidegger auch "Verfallen". Damit ist die Thematik der Identität eines Menschen berührt, auf die ich noch zurückkomme.

Soweit Heideggers Konzeption, insoweit ich mich positiv auf sie beziehe. Der Inhalt, den ich hauptsächlich aus ihr ziehe, ist ein Doppelter. Einesteils, daß sich die menschliche Wirklichkeit am besten als In-der-Welt-sein oder als Engagiertheit beschreiben läßt. Unter Engagiertheit verstehe ich ein

---

<sup>153</sup> Vgl. Sein und Zeit, S.68.

<sup>154</sup> A.a.O., S.54.

betroffenes Umgehen mit der Welt, d.h. ein solches, mit dem ich mich identifiziere.

Durch die Erläuterung von Engagiertheit mithilfe von Betroffenheit grenze ich mich von Heideggers Verständnis von "In-der-Welt-sein" ab. Dies sei schon hier angeführt, obgleich ich es erst weiter unten erläutere. Mit dem "In-der-Welt-sein" ist bei Heidegger die selbsttätige Zielbewußtheit des Menschen verbunden, der sich die Welt erobert. Dies scheint mir jedoch eine Verengung zu sein, die im Begriff des Engagements nicht enthalten sein soll. Als Engagierter betroffen zu sein, bedeutet nicht nur, Ziele zu verfolgen, sondern auch, in einen Vorgang einbezogen zu sein oder sich eine Sache etwas angehen zu lassen, und zwar nicht nur als Hemmnis eines eigenen Vorhabens. Beispiele können sein, einem Konzert beizuwohnen, jemandem zuzuhören (etwa einer Rede), in einen Streit Unbekannter begütigend einzugreifen, sich der Kritik oder einer Bedrohung ausgesetzt zu sehen, um etwas gebeten zu werden, belästigt oder betrogen zu werden usw.

Wenn man die aktivistische Engführung vermeidet, bin ich auch mit dem Begriff des In-der-Welt-seins einverstanden. Gemeinsam haben die Begriffe des In-der-Welt-seins und des Engagements, daß sie die beiden Elemente einer Interaktion mit der Welt und einer Identifikation mit dieser Interaktion umfassen. Daher habe ich auch das Wort "Engagement" gewählt, weil sich zu engagieren oder engagiert zu sein in der Umgangssprache bedeutet, sich für eine Sache einzusetzen und für sie einzutreten.

Anderenteils übernehme ich aus Heideggers Konzeption, daß das ontologisch Primäre Weltzusammenhänge sind, die in irgendeinem Bezug zu mir als einem aktiven oder betroffenen Subjekt stehen. Bei Heidegger stand dabei entsprechend seiner Vorstellung vom selbsttätigen Menschen soetwas wie "Zeug", "Zeugganzes", "Zuhandenes"<sup>155</sup> im Vordergrund. Ich möchte solche Weltzusammenhänge zusammenfassend ganz unpräventiös als "U m s t ä n d e" bezeichnen. Der ontologische Vorrang von Umständen ergibt sich aus der Beschreibung menschlicher Wirklichkeit als engagierter. Wenn ein engagierter Umgang mit der Welt primär ist, so ist "Welt" primär das, was mir als Interessiertem und als Handelndem begegnet, nicht aber ein Ensemble von Fakten, die als solche mit mir nichts zu tun haben.

---

<sup>155</sup> Vgl. zu diesen Ausdrücken a.a.O., S.68f.

(II) Engagiertheit ist eine allgemeingültige Charakterisierung der menschlichen Wirklichkeit. In unserer Alltäglichkeit fassen wir die Weltzusammenhänge, wie sie im Erleben gegeben sind, als Umstände unseres Wirkens und Lebens auf. Damit ist kein Faktum gegeben in dem Sinne, wie ich es oben erläutert habe, nämlich als etwas, was nicht handlungsleitend oder normgebend sein kann. Im Engagement ist die Differenz von Faktum auf der einen und Wunsch, Ziel oder Bewertung auf der anderen Seite noch nicht gegeben, ein Zusammenhang der Wirklichkeit, als der Situation, in der ich mich befinde, mit meinem Leben ist immer schon da.

Nichtsdestoweniger scheint unsere Welt aus Fakten zu bestehen. Dies ist nicht bloß etwas, was einige spintisierende Philosophen oder fanatisierte Wissenschaftler behaupten, sondern ein ziemlich durchgehender Eindruck. "Nebenan ist ein See." wird allgemein für ein Faktum gehalten, das wir dann je nach unserer Präferenz beurteilen. Dessen war sich auch Heidegger bewußt. Indem er das, was ich ein "Faktum" nenne, als "Vorhandenes" bezeichnete, konstatierte Heidegger die "Vorherrschaft des verfallenden Seinsverständnisses (Sein als Vorhandenheit)"<sup>156</sup>, die historisch durch die griechische Antike befestigt worden sei<sup>157</sup>. Dieses Seinsverständnis erschwere die Analyse der alltäglichen menschlichen Wirklichkeit erheblich: "Das In-der-Welt-sein wird -...- auf dem Wege einer ontologisch unangemessenen Auslegung unsichtbar."<sup>158</sup>

Ich werde versuchen, mithilfe Heideggers zu rekonstruieren, wie es zu diesem so beherrschenden Verständnis der Welt als Faktenensemble kommt. Dieses Verständnis muß sich zu einer bestimmten Art der Engagiertheit oder des In-der-Welt-seins in Beziehung setzen lassen, da Engagiertheit ja eine umfassende Beschreibung des Lebensvollzuges sein soll. Da die erwähnte Vorstellung irrig, aber weit verbreitet ist, sollte sie sich auf einleuchtende Weise aus einer bestimmten Art von Engagiertheit als ein unvollkommenes Verständnis von Welt erklären lassen.

Die Art des In-der-Welt-seins, die der Ontologie der Vorhandenheit korrespondiert, wäre mit Heidegger als "Erkennen" oder "Hinsehen" zu identifizieren<sup>159</sup>. Aber auch "Anschauen" und "Denken" kann man hier einordnen<sup>160</sup>. Erkennen, Anschauen, Denken benannte Heidegger auch als

---

<sup>156</sup> A.a.O., S.304.

<sup>157</sup> Vgl. a.a.O, S.225 unten.

<sup>158</sup> A.a.O., S.59.

<sup>159</sup> Vgl. a.a.O., S.61.

das theoretische Verhalten des Subjekts gegenüber der Welt<sup>161</sup>; ich selbst spreche von der d i s t a n z i e r t e n Haltung des Subjekts.

Distanz ist eine Form des Engagements, und zwar die, in der man etwas erforscht oder untersucht, in der man sich mit etwas beschäftigt, um zu sehen, was es damit auf sich hat. Schön beschrieben ist distanziertes Engagement als selbstvergessenes Nachdenken bei Platon, wenn er im Symposium (220 c-d) den Alkibiades über Sokrates erzählen läßt, diesem sei eines Morgens etwas eingefallen und er habe stehend darüber nachgedenkt, nicht nur bis zum Mittag, wo man sich gegenseitig verwundert auf ihn hinwies, sondern Abend und Nacht hindurch bis hin zum nächsten Morgengrauen.

Innerhalb der fundamentalen Beschreibung des Daseins als Engagiertheit sind distanziertes und als Gegenstück involviertes Engagement deutlich zu unterscheiden, und zwar anhand der unterschiedlichen Haltung zur Welt, die sie implizieren. Man kann sich auf etwas auf eine distanzierte oder auf eine involvierte Weise beziehen. Man kann ein Bild malen oder es zu interpretieren versuchen. Der Involvierte hat schon immer eine den Umständen verbundene Haltung, die einen bestimmten Umgang mit ihnen einschließt. Dem Distanzierten hingegen ist fraglich, wie er die Dinge beurteilen soll.

Heidegger selbst bestimmte das distanzierte Verhalten negativ als das Verhältnis zur Welt, das sich einstellt, wenn wir alle anderen Formen des In-der-Welt-seins sein lassen:

"Damit Erkennen als betrachtendes Bestimmen des Vorhandenen möglich sei, bedarf es einer Defizienz des besorgenden Zu-tun-habens mit der Welt. Im Sichenthalt von allem Herstellen, Hantieren u. dgl. legt sich das Besorgen in den jetzt noch einzig verbleibenden Modus des In-Seins, in das Nur-noch-verweilen bei ..."162.

Distanziertes Engagement ist also eine Extremform des In-der-Welt-seins. Man kann sich fragen, ob die Bestimmung des theoretischen Verhaltens als einem Mangel an involviertem Verhalten wirklich befriedigt. Immerhin gibt es ja auch andere Formen, sich nicht zu schaffen zu machen, faulenz, schlafen, spielen u.ä. Die Charakterisierung des theoretischen Verhaltens verdiente, schärfer gefaßt zu werden. Für meine Zwecke genügt es aber, daß sich eine Unterscheidung zwischen theoretischem und involviertem

---

<sup>160</sup> Vgl. a.a.O., S.147.

<sup>161</sup> Vgl. a.a.O., S.69.

<sup>162</sup> A.a.O., S.61.

Engagement überhaupt treffen läßt.

Der erkennende Zugang zur Welt und der involvierte sind nun nicht gleichursprünglich, sondern der erkennende baut auf dem involvierten auf. Das Erkennen vermag nur das im involvierten Zugang bereits Erschlossene oder Entdeckte, wie Heidegger formulierte, aufzufassen<sup>163</sup>. Der involvierte Umgang mit der Welt eröffnet den Zugang zur Welt überhaupt, in dessen Rahmen auch theoretisches Verhalten möglich ist, durch das dann die Welt als vorhandene in den Blick kommt.

Damit die Welt als vorhandene aufgefaßt wird, ist außerdem nötig, daß das Subjekt an die Welt verfallen ist. Es ist bei der Welt und versteht sich aus der Welt. Nur deswegen interpretiert sich das Subjekt nach dem Bild des vorhandenen Objektes selbst als vorhandenes Subjekt, das in einer vorhandenen Beziehung zum Objekt steht.

Daraus, so Heidegger, entstehe allererst das Konzept der Aussage und das traditionelle Konzept der Wahrheit, demgemäß Wahrheit nur Aussagen zukomme. Diese Konzepte nannte Heidegger "abkünftig", weil sich ihr Entstehen seiner Auffassung nach erst durch die Ontologie der Vorhandenheit aus anderen Phänomenen ergibt<sup>164</sup>.

Im Fall der Aussage ist das ursprüngliche Phänomen das der Auslegung. Wenn das involvierte Subjekt im besprochenen sichverweisenden Verstehen sich selbst mit bestimmten Zielen identifiziert, so macht es auf der anderen Seite das, was ihm begegnet, als etwas aus, was seinen Zielen dient oder sie hindert. Diesen Vorgang nannte Heidegger Auslegung. In ihr wird etwas Begegnendes als etwas ausgelegt, mit dem sich dies oder jenes anfangen läßt. Die Aussage bezeichnete Heidegger nun als abkünftigen Modus der Auslegung. Sie ist eine Form der Auslegung, weil auch sie etwas als etwas bestimmt<sup>165</sup>. Aber sie hat keinen inhärenten Bezug mehr zu meinem Umgang mit der Welt. Sie zeigt etwas als an einem vorhandenen Objekt vorhanden auf.

Weil sie eine Beziehung zwischen einem vorhandenen Subjekt und einem vorhandenen Objekt darstellt, wird sie selbst als etwas Vorhandenes verstanden. Ist erst einmal die Aussage als etwas Vorhandenes verstanden,

---

<sup>163</sup> Vgl. a.a.O., S.147, wo Heidegger dies für das Verstehen explizierte, das mit einem involvierten Umgang mit der Welt verbunden sei und in dem das theoretische Verhalten zur Welt fundiert sei.

<sup>164</sup> Vgl. zur Abkünftigkeit der Aussage a.a.O., S.153-160 (§ 33) und zu der des traditionellen Konzeptes von Wahrheit a.a.O., S.223-226.

<sup>165</sup> Vgl. zur "Als-Struktur" der Auslegung a.a.O., S.149.

so wird Wahrheit im Anschluß daran verstanden als Übereinstimmung von etwas Vorhandenem (der Aussage) mit etwas Vorhandenem (dem Objekt).

Diese Erklärung der Herkunft des Weltverständnisses, das die Norm-Faktum-Unterscheidung prägt, halte ich in ihren wesentlichen Zügen für überzeugend. Allerdings ist die Frage zu stellen, was damit eigentlich über dieses Weltverständnis gezeigt ist. Warum sollte der theoretische Zugang zur Welt als derjenige, der auf die Erkenntnis von Welt ausgerichtet ist, nicht derjenige sein, der uns unser Wissen und damit auch die rechte Ontologie liefert? Was eigentlich ist an der Ontologie der Vorhandenheit kritikwürdig?

Die Ontologie der Vorhandenheit ist nicht einfach falsch, sie ist aber unvollkommen oder unvollständig. Sie ist angemessen in den Naturwissenschaften, dort wo es um das Erforschen der Welt geht. Wenn man das Bild der Welt als bloß vorhandene, das das distanzierte Weltverhältnis uns liefert, aber auf die menschliche Wirklichkeit, auf das Subjekt und auf das Verhältnis des Subjekts zur Welt anwendet, dann wird es schief. Die involvierten Formen des In-der-Welt-seins werden dann nicht adäquat erfaßt. Um auch nur das Verhalten der Menschen zu erklären, muß man vorhandene Fakten durch ebenso vorhandene Werte ergänzen. Es ergibt sich eine erkenntnistheoretische Fragestellung, wie wir denn Erkenntnis von den Dingen haben können, ob von den Dingen an sich oder nur von uns konstruierten usw., die kaum zu bewältigen ist. Es ergibt die Unmöglichkeit von Ethik aufgrund des sog. naturalistischen Fehlschlusses.

Weil das theoretische Verhalten zur Welt in erster Linie dadurch charakterisiert ist, daß es das Subjekt aus der Welt ausklammert und den Zusammenhang zwischen beiden verkennt, verwende ich für es das Wort "Distanz" bzw. "Distanziertheit". Der Philosoph, bei dem mir dieses Ausklammern des Subjekts am deutlichsten begegnete, ist Thomas Nagel. In seiner Konzeption der Objektivität versteht er Distanz geradezu im wörtlichen Sinne und katapultiert das Subjekt aus der Welt in das Nirgendwo hinaus, von wo aus es den "Blick von Nirgendwo" genießt<sup>166</sup>, der die Dinge zeigt, wie sie sind.

Der Grund für die Unvollständigkeit der Ontologie der Vorhandenheit ist, daß der erkennende Zugang zur Welt den involvierten voraussetzt, ohne ihn in den Blick bekommen zu können. Dazu bedarf es vielmehr der Reflexion

---

<sup>166</sup> Vgl. T. Nagel, Der Blick von Nirgendwo, 1992.

auf das eigene Erleben und das in ihm implizierte Verständnis der Welt.

(III) Heideggers Konzeption erlaubt ein besseres Verständnis von Werten als die Schelers. Dabei bleibt von Scheler her bestehen, daß das Handeln des Menschen nicht zu verstehen ist, wenn man nicht soetwas wie Werte annimmt. Aber Werte sind bei Heidegger gleichsam in die Beschreibung der Existenz integriert. Erst als Ergebnis der Dissoziation des ursprünglichen Zusammenhanges meiner Interaktion mit der Welt in mein Handeln und in die faktische Wirklichkeit, auf die ich mich in meinem Handeln beziehe, muß man objektive Werte annehmen als das an der Wirklichkeit, was mich allererst streben läßt und zum Handeln bringt<sup>167</sup>.

"Werte" sind somit Ausdruck des Zusammenhanges von mir mit der Welt, z.B. "Frau Schmidt ist ein Inbegriff von Güte." Ich begegne nicht Frau Schmidt und erfühle ihre Güte, so daß meine Wertschätzung ihrer Güte ausschließlich auf dem Wert der Güte und meiner Fähigkeit, ihn zu erfüllen, beruhte. Sondern meine Sehnsucht nach eigener Annahme und nach Harmonie mit den anderen und für die anderen geht der Wertschätzung der Güte von Frau Schmidt voraus. Auf der anderen Seite lerne ich durch eine solche Güte wie die von Frau Schmidt erst erkennen, was ich mir für mich und für andere wünsche. Meine Kenntnis von Frau Schmidt, mein Streben nach Lebenserfüllung für mich und andere und meine Einschätzung, Frau Schmidt sei gütig, bilden einen ursprünglichen Zusammenhang. Es fundiert nicht das eine das andere, um Schelers Ausdruck zu benutzen, sondern es wirkt unauflöslich zusammen.

Nun verhält es sich allerdings so, daß Heidegger keine eigene Moralphilosophie entwickelte. Wo er moralische oder moralrelevante Phänomene behandelte, geschah dies auf eine Weise, die ihre Beziehung zu moralischen Normen weitgehend unterschlug<sup>168</sup>. Von vereinzelt Bemerkungen in "Sein und Zeit", die ethisch verstanden werden können, läßt sich nicht absehen, wie sie im heideggerschen Kontext begründet werden können<sup>169</sup>.

---

<sup>167</sup> Entsprechend behauptete Heidegger, die Idee des Wertes setze die Ontologie der Vorhandenheit voraus, vgl. Sein und Zeit, S.286.

<sup>168</sup> So auch G. Prauss, Erkennen u. Handeln in Heideggers "Sein und Zeit", 21996, S.109. In Anm.35 auf derselben Seite heißt es, Heidegger habe solche Phänomene wie "Schuld" und "Gewissen" "weitgehend entmoralisiert" (vgl. zur Schuld in diesem Zusammenhang M. Heidegger, Sein und Zeit, S.283).

<sup>169</sup> Ich denke hier in erster Linie an Heideggers Unterscheidung zwischen einer beherrschenden und einer befreienden Form der Fürsorge (vgl. Sein und Zeit, S.122),

Mit seinem Konzept des Mitseins jedenfalls verfolgte Heidegger eine solche Begründung nicht. "Mitsein" ist die Anwendung des Begriffs "In-der-Welt-Sein" auf das Verhältnis zum Mitmenschen. Dem Vorwurf des Daseinssolipsismus, den Scheler an die Konzeption von "Sein und Zeit" richtete<sup>170</sup>, kann Heidegger damit entgehen, wie Mark Michalski richtig bemerkt: "Jedoch ist damit übersehen, daß das "andere" Dasein nicht als zweites, sondern als Mitdasein begegnet, dem das "Mit" seinsmäßig zugehört derart, daß das Seinsverhältnis zu ihm anders als das Seinsverhältnis zum eigenen Dasein nur als Mitsein möglich ist."<sup>171</sup> - D.h. wir nehmen andere Menschen nicht als anderes Dasein wahr, sondern als Geschwister, Kollegen, Kellner, Konkurrenten, Schutzbefohlene, Politiker, Frisöre, usw. Wir behandeln sie nicht, wie wir Gebrauchsdinge behandeln, sondern begegnen ihnen auf spezifische Weisen, die Heidegger allesamt unter der (formal gemeinten) Kategorie der Fürsorge zusammenfaßt.

Das Mitsein und die Fürsorge umfaßt auch solche negativen Modi wie Neid, Schadenfreude, andere ausbooten, andere verfluchen, verfolgen usw. Daher ergibt sich unmittelbar aus der Beschreibung menschlicher Wirklichkeit als Mitsein noch keine moralische Forderung.

Trotzdem läßt sich m.E. über das Mitsein eine Fundierung von Ethik erreichen, weil die einzelnen Modi des Mitseins nicht neutral sind gegenüber dem Mitsein, sondern sich in der Weise der Erhaltung oder der Zerstörung des Mitseins auswirken.

Hatte Heidegger an diesem Zusammenhang, den ich noch erläutern werde, vielleicht schlicht kein philosophisches Interesse? - Das mag sein, doch lassen sich auch theorieinterne Gründe dafür ausmachen, daß Heidegger das Projekt einer Ethik oder Ethikbegründung nicht verfolgte.

Dazu muß man sich ansehen, wie Heidegger die menschliche Wirklichkeit weiterhin beschrieb. Neben der These, daß die Verfaßtheit des Daseins im In-der-Welt-sein besteht, finden sich die Charakterisierungen des Daseins als Sorge, als Zeitlichkeit und als Seinkönnen. Daß das Dasein zeitlich strukturiert ist, daß es insofern durch Sorge bestimmt wird in dem Sinne, daß man<sup>172</sup> sich stets in irgendeiner Weise auf die Zukunft ausrichtet, wobei offen bleiben muß, ob Heidegger auch hier Wörter, die eine Wertung transportieren, gleichwohl wertfrei verstanden wissen will, wie es etwa bei den Wörtern "Verfallenheit" (vgl. a.a.O., S.175) und "Gerede" (vgl. a.a.O., S.167) der Fall ist.

---

<sup>170</sup> Vgl. M. Michalski, Fremdwahrnehmung und Mitsein, 1997, S.183f.

<sup>171</sup> M. Michalski, a.a.O., S.243.

<sup>172</sup> Wie schon das Wort "Subjekt", verwende ich "man" im vagen umgangssprachlichen Sinne, unbekümmert um den Gebrauch dieses Wörter bei Heidegger (vgl. zu "Subjekt" Sein und Zeit, S.114).

bereitet dabei keine Schwierigkeiten. Merkwürdig aber ist, daß Heidegger von diesen Bestimmungen des Daseins zu der übergang, daß Dasein "Seinkönnen" oder Möglichkeit sei. "Seinkönnen" bedeutet, über sich selbst entscheiden zu können, sich seine eigene Aktivität wählen zu können. Ein anderer Ausdruck Heideggers dafür ist "Entwerfen".

Daß Heidegger die gesamte menschliche Wirklichkeit als ein solches Entwerfen, Wählen und Entscheiden verstand, wird nirgends deutlicher als da, wo er von dem sprach, was uns vorgegeben ist. Dies bezeichnete er als "Faktizität" und "Geworfenheit" des Daseins, also das, was wir als unser Leben vorfinden, wenn wir uns in diesem Augenblick darüber klar zu werden versuchen, wer wir sind und was unsere Wirklichkeit auszeichnet<sup>173</sup>.

Zum Dasein bemerkte Heidegger, daß "... zu seiner Faktizität das Seinkönnen wesenhaft gehört."<sup>174</sup> Und noch schärfer: "Und als geworfenes ist das Dasein in die Seinsart des Entwerfens geworfen."<sup>175</sup> - Damit ist das Seinkönnen eine umfassende Beschreibung menschlicher Wirklichkeit. Vorgegeben ist uns nur, daß uns nichts vorgegeben ist außer der Nötigung zu irgendeiner Entscheidung. Wofür man sich im einzelnen entscheidet, bleibt außerhalb des Gesichtskreises der existenzialen Analyse<sup>176</sup> und damit auch jeder Maßstab für unsere Entscheidungen, der bestimmte Entscheidungsmöglichkeiten als illegitim ausschließen oder andere als geboten auszeichnen würde.

Die Bestimmung des Daseins als Seinkönnen ist der wichtigste Grund dafür, daß Heidegger keine Ethik ausarbeitete. Wo es nichts als die Nötigung zu irgendeiner Art von Entscheidung gibt, kann es keine Bindung geben. Wenn es keine bindende Instanz gibt, fehlt für die Ausarbeitung einer Ethik die entscheidende Voraussetzung. Ob es so etwas wie eine heideggersche Ethik der Authentizität ähnlich der kantischen Ethik der Autonomie hätte geben können, ist daher mehr als zweifelhaft<sup>177</sup>.

---

<sup>173</sup> Vgl. Sein und Zeit, S.135, über das "Daß es ist" des Daseins.

<sup>174</sup> Sein und Zeit, S.145.

<sup>175</sup> Ebd.

<sup>176</sup> Vgl. a.a.O., S.383 oben.

<sup>177</sup> Vgl. dagegen Joanna Hodge, Heidegger and Ethics, 1995, die von der "ethical nature of Heidegger's enquiries" (S.203) spricht, weil ein Mensch zu sein, nach Heidegger verbunden sei mit "three central ethical concerns: taking responsibility for oneself, refusing to take responsibility for others ... and recognising differences between self and others." (S.202) - Ich kann allenfalls soweit mit ihr übereinstimmen, daß Heidegger das Dasein auf einer Ebene analysiert, die die Voraussetzungen

Ich versuche zu rekonstruieren, wie es zu der umfassenden Beschreibung des Daseins als Seinkönnen bei Heidegger kam, und will zugleich ihre Fehlerhaftigkeit aufweisen. Sehen wir zurück: legitim und einleuchtend ist es, bei der Beschreibung menschlicher Wirklichkeit die Innenperspektive einzunehmen, weil auch der Beobachter oder der Beschreibende an dieser Wirklichkeit teilhat, und zwar schon in seinem Beschreiben. Die menschliche Wirklichkeit ist dabei als eine sich vollziehende verstanden.

Heidegger brachte nun in die Interpretation des Daseins eine unberechtigte Einschränkung, weil er sie ausschließlich von der menschlichen Aktivität her verstand, ähnlich wie Scheler die Akte. "Sein" ist für Heidegger immer ein Tun des Menschen. In-der-Welt-sein heißt soviel wie, sich in der Welt so oder anders zu verhalten, seinen Verrichtungen nachzugehen, absichtsvoll zu agieren, seine Ziele zu verfolgen.

Von da ausgehend, wäre dann auch die Charakterisierung des Daseins als Seinkönnen berechtigt. Dem steht aber entgegen, daß es viele Bereiche und Verhaltensweisen gibt, auf die die Figur des Entscheidens, Wählens, Sich-Entwerfens nicht paßt. Heideggers Erklärung dafür ist, daß wir uns unsere Entscheidungen vielfach von anderen abnehmen lassen. Auch dann blieben wir eigentlich Wählende<sup>178</sup>.

Aber es gibt auch Lebensvollzüge, in denen wir uns nicht unserer Entscheidung berauben lassen, weil es bei ihnen gar nichts zu entscheiden gibt. Es handelt sich um alle Lebensvollzüge, in denen wir wesentlich passiv sind: aufnehmen, wahrnehmen, angesprochen werden, Eindrücke empfangen, gehaßt, geliebt, ausgebeutet, unterstützt, behindert, geehrt, verlacht, enttäuscht werden, Lärm hören, auf Unverständnis stoßen, trauern, vom Schmerz übermannt werden usw.

In diesen Modi des Daseins werden uns primär keine Entscheidungen abverlangt, obwohl wir sie sehr intensiv erleben können, und zwar nicht, weil wir uns durch irgendwelche Konventionen unsere Entscheidung abnehmen ließen. Es wäre absurd, würden wir diese Modi zum Gegenstand einer Entscheidung machen wollen. Dies kann allenfalls bis zu einem gewissen Grade funktionieren, insofern wir uns für eine bestimmte Reaktion auf sie

---

jeder Ethik betrifft. Aber das ist nicht dasselbe, wie Ethik zu betreiben. Die Rede von der Verantwortung, die sie bei Heidegger ausmacht, ist keine ethische, sondern eine, die die Strukturen der tatsächlichen Existenz beschreibt. Wir haben für unser Dasein die Verantwortung, gleich ob und wie wir sie wahrnehmen.

<sup>178</sup> Vgl. dazu die Analyse des Man, Sein und Zeit, S.126-130.

entscheiden oder uns entschließen können, für sie offen zu sein.

Mein Einwand gegen Heideggers Konzeption trifft nicht die These, daß wir in die Welt involviert sind; die Bedenken gegen die Ontologie der Vorhandenheit sind daher nicht von ihm betroffen. Nur verstehe ich das In-der-Welt-sein nicht als gelingende oder an der Welt scheiternde Aktivität in der Welt, sondern als eine Interaktion mit der Welt, d.h. daß nicht nur wir auf die Welt einwirken, sondern auch die Welt auf uns. Wir engagieren uns und wir werden engagiert. Daß er die Einwirkung der Welt auf den Menschen als konstitutiv für die menschliche Wirklichkeit nicht hinreichend beachtet, ist meine Hauptkritik an Heidegger.

Ein weiterer Kritikpunkt schließt sich an diese Kritik an. Heidegger benutzt nicht nur das Seinkönnen als umfassende Bestimmung menschlichen Daseins, sondern erschließt sich von ihm her auch das Subjekt des Daseins. Er benutzt es zur Beschreibung des Menschen. Mit diesem Punkt kehre ich zum Beginn meiner Ausführungen über Heidegger zurück, zum Vergleich Heideggers mit Schelers Konzeption der Person. Schelers Begriff der Person hat bei Heidegger kein echtes Äquivalent. Ich habe es als Vorzug der Position Heideggers gegenüber der Schelers bezeichnet, daß sie jede Aussage über die Person vermeidet, die sich nicht aus der Wirklichkeit oder aus dem Erleben des Menschen ergibt. An dieser Stelle muß ich bemerken, daß Heideggers eigener Versuch, das Subjekt des Lebensvollzuges zu bestimmen, mißlungen ist.

Heidegger verfiel einem Reduktionismus, der aus dem berechtigten Anliegen heraus, die Person aus ihrer Wirklichkeit zu erschließen, den Fehler machte, den Erlebenden mit dem Erleben gleichzusetzen. Diesem Fehler wird Vorschub geleistet durch die erwähnte zweideutige Verwendung des Wortes "Dasein" als Substantivierung des Verbs "dasein" und als Bezeichnung für ein Seiendes, den Menschen. Das Dasein ist aber nicht identisch mit dem, der da ist. Für Heidegger hingegen ist dasjenige, das da ist, das Dasein. So werden bei ihm die Kategorien vermischt.

Nun kann man Heidegger verteidigen wollen, indem man fragt, ob es denn intellektuell verantwortbar sei, über das primäre Erleben hinaus etwas zu behaupten, das angeblich mit diesem Erleben verbunden sein soll, sich aber aus ihm heraus nicht aufzeigen läßt. Sind diese Kategorien, deren Vermischung behauptet wird, nicht ontologisch unausgewiesen? Ja, man kann weitergehen und den Einwand einer Kategorienvermischung als

Ausdruck der unzureichenden Ontologie der Vorhandenheit verstehen.

Aber eine solche Apologie Heideggers griffe fehl. Es geht nämlich nicht um den bloß formalen Einwand eines Kategorienfehlers, sondern um ein Ungenügen bei der Bestimmung der Einheit des Vollzuges eines Lebens. Diese Einheit wurde von Heidegger selbst sehr ausführlich thematisiert<sup>179</sup>. Er bezog das Ganze des Lebens auf den immer noch ausstehenden Tod. Ich will dies nicht näher erläutern; es führte Heidegger zu einer Vertiefung und Bekräftigung seiner These vom Dasein als Seinkönnen, weil angesichts des Todes das Ganze des Lebens zum Gegenstand der Entscheidung werde.

Zwar versuchte Heidegger, auch die andere Seite, die Herkunft, miteinzubeziehen, denn "Erst das Seiende "zwischen" Geburt und Tod ist das gesuchte Ganze."<sup>180</sup> - Aber selbst das führte Heidegger über seine These vom Dasein als Seinkönnen nicht wesentlich hinaus. Auch wenn er meinte, die Herkunft und das Überkommene müßten übernommen oder ergriffen werden<sup>181</sup>, haben sie bei ihm doch bloß die Funktion eines Mediums, durch das man sein eigenes Leben wählt.

Am überzeugendsten ist noch Heideggers Gedanke, daß Beständigkeit notwendig ist, um eine echte Entscheidung zu treffen<sup>182</sup>. Zu einer echten Entscheidung gehört es, zu ihr zu stehen; eine Entscheidung, die in jedem Augenblick wieder revidiert werden kann, ist keine Entscheidung im eigentlichen Sinne.

Aber damit ist ein echtes Verständnis dessen, was dem Dasein oder Leben einen Zusammenhang als unser Leben verleiht, noch nicht erreicht. Das Thema, das damit angeschnitten ist, ist das der I d e n t i t ä t. Erst mit ihm erreichen wir eine Ebene, auf der Ethik möglich wird. Nur etwas, was zu unserer Identität gehört, kann von uns als verpflichtend erfahren werden.

Der positive Ertrag dieses Abschnittes über Heidegger ist, daß es eine Ontologie der Engagiertheit gibt, in der nicht Fakten, sondern Umstände, Weltzusammenhänge, die mich unmittelbar angehen, eine Hauptrolle spielen.

Offengeblieben sind zwei Fragen, die miteinander verbunden sind und die es im folgenden Kapitel zu beantworten gilt: erstens, wie sich moralisches

---

<sup>179</sup> Vgl. Sein und Zeit, die §§ 46ff.

<sup>180</sup> A.a.O., S.373.

<sup>181</sup> Vgl. a.a.O., S.383ff.

<sup>182</sup> Vgl. a.a.O., S.322, zur "Ständigkeit des Selbst".

Engagement von der Ontologie der Engagiertheit her charakterisieren läßt, wie sich also aus bloß beschreibenden Kategorien des Erlebens solche der Verpflichtung oder Bindung ergeben.

Die zweite Frage ist, welche Elemente zur Identität des Menschen gehören, die sich für eine Ethikbegründung auswerten lassen.

Für die Beantwortung dieser beiden Fragen hat Heidegger mit seinem Konzept des Mitseins einen ersten Hinweis gegeben.

### 3. Moralisches Engagement als das durch den Anderen motivierte bei Emmanuel Levinas

Levinas besaß eine enge Vertrautheit mit der Philosophie Heideggers. Aber er kritisierte, daß bei Heidegger ausgeklammert blieb, daß schon bei der Beschreibung des Daseins ethische Kategorien eine Rolle spielen könnten, anders formuliert, daß unser Dasein immer schon in einen Zusammenhang eingebunden sein könnte, der etwas von uns verlangt.

Demgegenüber wollte Levinas Ethik als erste Philosophie betreiben, er wies ihr also eine systematisch ausschlaggebende Rolle für seine ganzen philosophischen Betrachtungen zu. Dies weist schon darauf hin, daß Levinas sich nicht einfach auf Heideggers Ausführungen zum Mitsein stützte. Denn Heideggers Analyse des Mitseins steht im Rahmen seiner Analyse des In-der-Welt-seins überhaupt. In ihr erscheint der andere Mensch als "Mitdasein". Laut Levinas müßte aber das Bedenken der Begegnung mit dem anderen Menschen das ganze System sprengen. Der "Andere" wird von Levinas stets großgeschrieben. Ich folge ihm, wenn es um den Anderen geht, wie ihn Levinas sich denkt. Der Andere, so Levinas, begegne mir nicht nur als ein Mensch oder als ein Dasein, wie ich ein Dasein bin, sondern als etwas, das

überhaupt erst meine Existenz konstituiere und das sich nicht in andere Kategorien als die der Andersheit subsumieren lasse.

Im Anschluß an Heidegger umging Levinas die Trennung zwischen Tatsache und Forderung, indem er eine Ebene der Existenz annahm, die derjenigen vorausgeht, auf der so etwas wie Tatsachen oder Vorhandenheit erschlossen werden. Aber während es bei Heidegger das In-der-Welt-sein ist, das die ontologisch ursprüngliche Ebene darstellt, ist es nach Levinas die Begegnung mit dem Anderen. Vor dieser Begegnung gibt es, um es mit den poetischen Worten Adriaan Peperzaks zu sagen, nur die "Anonymität eines dunklen chaotischen und richtungslosen Rauschens ohne Gesicht und Gestalt. Das Licht und die Ordnung kommen nicht aus diesem "Sein", sondern irgendwoanders her: vom Anderen und Fremden, der aus der Ferne und dem uneinholbar Fremden kommt und dessen Antlitz die Welt erhellt."<sup>183</sup>

Nicht die eigene Aktivität oder daß das Dasein sich auf etwas hin entwirft, wie bei Heidegger, ist bei Levinas das ontologisch Primäre, sondern die Begegnung mit dem Anderen und damit

"... eine ursprüngliche Passivität oder Empfänglichkeit, die keinesfalls als das Gegenteil von Aktivität aufgefaßt werden muß, weil sie aller Dialektik von Aktivität und Passivität vorhergeht. Die ursprüngliche Passivität ist das Betroffen- oder Affiziertsein durch das Rätsel, das kein Phänomen und in dem Sinne "unsichtbar" ist: der Blick (oder Augenblick) des anderen Menschen, der mich ipso facto als den für ihn Verantwortlichen bezeichnet."<sup>184</sup>

Diese Passivität impliziert eine Asymmetrie im Verhältnis von mir zum Anderen, die sich in den ethischen Überlegungen von Levinas niederschlägt. Levinas ging von dem Anspruch des Anderen als einem für uns unhintergehbaren Erleben aus, das aller Reflexion über diesen Anspruch vorausgehe, ohne daß vom Subjekt aus irgendein Anspruch an den Anderen erhoben werden könnte.

Levinas gab zu, daß es schwierig für ihn sei, den genauen Inhalt der Verantwortung für den Anderen zu explizieren, bzw. von der Verantwortung für den Anderen her eine Ethik zu konstruieren. Ja, er konnte sagen, daß der Aufbau einer Ethik nicht sein Thema sei, sondern daß er nur den Sinn der

---

<sup>183</sup> A. Peperzak, Einige Thesen zur Heidegger-Kritik von Emmanuel Levinas, in: A. Gethmann-Siefert/O. Pöggeler (Hr.), Heidegger und die praktische Philosophie, 1988, S.373-389, hier S.382.

<sup>184</sup> A. Peperzak, a.a.O., S.386.

Ethik suche<sup>185</sup>. Der eine Grund der Schwierigkeit für Levinas, eine Ethik aufzubauen, ist, daß sich das Leben, das es mit seinen moralischen Problemen zu fassen gilt, nicht in Zweierbeziehungen erschöpft: "... es gibt den Dritten."<sup>186</sup> Die Existenz einer Vielzahl von Menschen, einer Gesellschaft, erfordert Normen der Gerechtigkeit, die sich nicht aus der unmittelbaren Beziehung zu dem Anderen ergeben.<sup>187</sup>

Der andere Grund, den allerdings Levinas m.E. nicht hinreichend scharf gesehen hat, ist, daß die Ansprüche, die der andere Mensch an mich stellt, in ihrem Inhalt nicht mit dem Gebot, sich um ihn zu kümmern, identisch sind. Es kann der Fall sein, daß ich, um diesem Gebot zu genügen, etwas tun muß, was dem, was die andere Person von mir will, diametral widerspricht<sup>188</sup>. Das Gebot muß einen objektiven Inhalt haben, der über das, was der andere äußert, hinausgeht. Um es mit einer Unterscheidung von Knud E. Løgstrup zu sagen: Der andere, f ü r den ich verantwortlich bin (der Gegenstand meiner Bemühungen), ist nicht der, v o r dem ich verantwortlich bin (die Instanz, von der die Forderung ausgeht)<sup>189</sup>.

Løgstrup hat zumindest insofern recht, als daß es unmöglich Inhalt einer Ethik sein kann, alles das zu tun, was andere von mir fordern. Denn dies wäre eine bloße und gerade verantwortungslose Kriecherei vor dem anderen.

Dem trug nun auch Levinas Rechnung. Was mir gebietet, ist nicht das, was der andere Mensch äußert, sondern das A n t l i t z des Anderen:

"Dia-Konie vor jedem Dia-Log: Ich analysiere die zwischen-menschliche Beziehung so, als wäre in der Nähe zum Anderen - jenseits des Bildes, das ich mir vom anderen Menschen mache - sein Antlitz, der Ausdruck des Anderen (und in diesem Sinn ist mehr oder weniger der ganze menschliche Körper Antlitz), das, was mir befiehlt, ihm zu dienen. Ich verwende diese extreme Formulierung. Das Antlitz ersucht mich und gebietet mir. Seine Bedeutung ist eine signifikante Anordnung (= ordre)."<sup>190</sup>

Dieses "Antlitz" ist nun aber eine problematische Größe. Die unklaren und paradoxen Aussagen von Levinas häufen sich dort, wo es um das Antlitz geht, bedenklich:

"Der Mord ... ist noch Macht, denn das Antlitz drückt sich im Sinnlichen aus;

---

<sup>185</sup> Vgl. E. Levinas, Ethik und Unendliches, 21992, S.69/70.

<sup>186</sup> E. Levinas, Ethik und Unendliches, S.69 oben.

<sup>187</sup> Vgl. ebd.

<sup>188</sup> Vgl. K.E. Løgstrup, Die ethische Forderung, 1959, S.21-23.

<sup>189</sup> Vgl. K.E. Løgstrup, Norm und Spontaneität, 1989, S.118f.

<sup>190</sup> E. Levinas, Ethik und Unendliches, S.74f.

aber schon Ohnmacht, weil das Antlitz das Sinnliche zerreißt."<sup>191</sup>

Das Antlitz ist also im Sinnlichen gegeben, aber doch übersinnlich. Es ist etwas Abstraktes<sup>192</sup>, das aus dem Jenseits stammt<sup>193</sup>, aber zugleich gehört es zum Anderen, ist etwas am Anderen, das dessen Verletzlichkeit und Armseligkeit zeigt: "Das Antlitz ist Not. Die Nacktheit des Antlitzes ist Not, und in der Direktheit, die auf mich zielt, ist es schon instndiges Flehen. Aber dieses Flehen fordert."<sup>194</sup>

Levinas versuchte, diese unterschiedlichen Aspekte des Antlitzes durch seine Charakterisierung als "nackt" zusammenzufassen. Das Antlitz sei nackt, d.h. vor aller Pose, die einer einnehme, und Position, die einer innehave, abstrakter als das konkrete Gegenüber und doch zugleich sein Wesen. Das Wesen des Antlitzes sei Verletzlichkeit, Hinfälligkeit, Bedrohtheit und Todverfallenheit und doch sei das Antlitz zugleich unangreifbar, unverletzlich und jenseitig.

Obwohl mir die Sprache von Levinas zusagt und ich auch seinen Versuch, vom Antlitz des Anderen her Theologie zu treiben, interessant finde<sup>195</sup>, muß ich dennoch dieses Übermaß an Widersprüchlichkeit bedauern. Weil Levinas das ursprüngliche Erleben des Anderen zu einem Erleben des Antlitzes des Anderen machte, überträgt sich die Unklarheit seiner Konzeption des Antlitzes auf seinen ethischen Ansatz überhaupt. Vor allem verdeckt seine unklare Verwendung des Wortes "Antlitz" den ontologischen Status des Antlitzes. Es bleibt unklar, ob es nun Teil unserer Wirklichkeit ist oder aber jenseits der Wirklichkeit steht. Dies macht seinen Ansatz zur Lösung des Tatsache-Forderung-Problems undurchsichtig. Darauf führe ich auch die falsche Rekonstruktion eines angeblichen naturalistischen Fehlschlusses bei Levinas durch Bernhard Taureck zurück. Taureck behauptet, daß Levinas daraus, daß man das Antlitz nicht tten könne, folgere, daß man es auch nicht tten solle<sup>196</sup>. Aber dieses Nicht-Tten-Können bezieht sich nicht auf die tatsächlichen Möglichkeiten

---

<sup>191</sup> E. Levinas, Totalität und Unendlichkeit, 1987, S.284.

<sup>192</sup> Vgl. E. Levinas, Die Spur des Anderen, 31992, S.226/7 und S.222.

<sup>193</sup> Vgl. E. Levinas, Die Spur des Anderen, S.226 und S.229.

<sup>194</sup> Spur des Anderen, S.222 unten.

<sup>195</sup> Vgl. Spur des Anderen, S.225ff. Dieser Abschnitt schreitet vom "Antlitz" ber die "Spur" zur "Illeitt", wobei dieses Wort, soweit ich verstehe, das Transzendente meint, das sich im Antlitz zeigt. Gegen Ende des Abschnittes heißt es: "Der Gott, der vorbeigegangen ist, ist nicht das Urbild, von dem das Antlitz das Abbild wäre. Nach dem Bilde Gottes sein, heißt nicht, Ikone Gottes sein, sondern sich in seiner Spur befinden." (a.a.O., S.235).

<sup>196</sup> Vgl. B. Taureck, Levinas zur Einführung, 1991, S.101f.

des Menschen, sondern auf die Tatsache, daß sich der Mensch der Forderung des Antlitzes, es nicht zu töten, nicht entziehen kann.

Die beste Interpretation von diesem Punkt bei Levinas scheint mir denn auch zu sein, daß das Antlitz ein Teil unserer Wirklichkeit und darum überaus verletzlich ist, daß aber Levinas in seinem Begriff des Antlitzes auch eine normative Komponente verankert hat und diese Normativität des Antlitzes unangreifbar ist<sup>197</sup>.

Für die Rekonstruktion der Subjektivität oder Identität haben die Ausführungen von Levinas über den Anderen und sein Antlitz unhaltbare Konsequenzen. Levinas behauptete, das Erleben des Anderen sei ursprünglich und liege vor aller Reflexion und aller bewußten Subjektivität. Es verpflichte mich, noch ehe ich zu dem Anderen bewußt Stellung beziehen könne. Doch von einer Verpflichtung kann erst auf der Ebene bewußter Subjektivität, die einer anerkennen muß, die Rede sein<sup>198</sup>. Der Nachweis einer solchen Verpflichtung ist erst dann gelungen, wenn die Verpflichtung gleichsam den Übergang von dem ursprünglichen Erleben zur bewußten Subjektivität übersteht, wenn es einsehbar Gründe dafür gibt, sie zu bejahen.

Diesen Schritt versuchte Levinas durch den Nachweis der Verantwortlichkeit des Subjekts zu nehmen. Er verstand nämlich das Subjekt als etwas, was auf den Anderen hingeordnet ist und sich erst durch den Bezug auf den Anderen konstituiert. Levinas sprach "von der Verantwortung als der wesentlichen, primären und grundlegenden Struktur der Subjektivität. Denn ich beschreibe die Subjektivität mithilfe ethischer Begriffe. Die Ethik erscheint hier nicht als Supplement zu einer vorgegebenen existentiellen Basis; ...

In der Tat ist die Verantwortlichkeit kein bloßes Attribut der Subjektivität, so als würde diese bereits vor der ethischen Beziehung in sich selbst existieren. Die Subjektivität ist ... ursprünglich ein Für-einen-Anderen."<sup>199</sup>

---

<sup>197</sup> Vgl. E. Levinas, Ethik und Unendliches, S.66 oben: "Das Antlitz ist das, was man nicht töten kann oder dessen Sinn zumindest darin besteht, zu sagen: "Du darfst nicht töten." Es stimmt, der Mord ist ein banales Faktum: Man kann den Anderen töten; die ethische Forderung ist keine ontologische Notwendigkeit."

<sup>198</sup> Im Grunde genommen sieht M. Brumlik, Phänomenologie und theologische Ethik, in: M. Mayer/M. Hentschel (Hr.), Levinas - Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie, 1990, S.120-142, diesen Einwand auch, wenn er die etwas unglücklich formulierte Frage stellt, "ob nicht auch jene vor-sprachlichen Erfahrungen ihre normierende Kraft alleine aus ihrer sprachlichen Fassung gewinnen." (S.131 oben).

<sup>199</sup> E. Levinas, Ethik und Unendliches, S.72f.

An anderer Stelle wird dies so erläutert, daß die Verantwortung, die einer hat, überhaupt erst erlaube, ihn als genau diesen zu identifizieren, da er in seiner Verantwortung nicht vertretbar sei:

"Von daher bedeutet Ichsein, sich der Verantwortung nicht entziehen zu können. ... Die Einzigkeit des Ich liegt in der Tatsache, daß niemand an meiner Stelle antworten kann."<sup>200</sup>

Jedes Subjekt trägt Levinas zufolge als Subjekt immer schon Verantwortung (im Sinne einer moralischen Forderung) und kann sich davon nicht frei machen. Levinas behauptete deswegen, es sei ethisch einerlei, ob die Verantwortung für den Anderen akzeptiert oder abgelehnt werde<sup>201</sup>.

Wenn dies alles zutrifft, dann ist es unsinnig zu fordern, daß man erst begünden müsse, daß das Subjekt Verantwortung trage. Denn damit setzt man voraus, daß es eine Subjektivität gibt, die nichts mit Verantwortung zu tun hat<sup>202</sup>. Um so etwas wie Tatsachen zu konstatieren, die von der ethischen Forderung nicht berührt sind, bedarf es der Reflexion, die wiederum Subjektivität voraussetzt, die Levinas zufolge nur dann vorhanden ist, wenn das Subjekt schon in der Verantwortung steht.

Damit muß Levinas allerdings behaupten, daß es ein Widerspruch sei, wenn ein Subjekt behauptet, ein Subjekt zu sein, und zugleich leugnet, daß es unter der Forderung steht, für den Anderen Verantwortung zu tragen.

Daß ein Subjekt nur um den Preis eines solchen Selbstwiderspruchs seine Verantwortung leugnen kann, ist aber eine nicht haltbare These. Es ist nicht plausibel, daß es unmöglich sein soll, die Auffassung zu vertreten und zu leben, jeder sei nur für sich selbst verantwortlich, und dabei doch ein Subjekt zu bleiben. Es ist dem Subjekt, wie etwa Molières Misanthropen, widerspruchsfrei möglich, sich von den anderen zurückzuziehen - natürlich um den Preis der Vereinsamung. Darüberhinaus mag es auch Menschen geben, die nicht in der Lage sind, Verantwortung für andere wahrzunehmen, aufgrund welcher psychischer oder physischer Probleme auch immer, und doch Subjekte sind.

---

<sup>200</sup> E. Levinas, Die Spur des Anderen, S.224. Levinas geht an dieser Stelle dann noch weiter und identifiziert das Ich mit seiner Verantwortlichkeit, die darum "unendlich" sei (S.225).

<sup>201</sup> Ethik und Unendliches, S.74.

<sup>202</sup> Ähnlich argumentiert B. Waldenfels, Response and Responsibility in Levinas, in: A.T. Peperzak (Hr.), Ethics as First Philosophy, 1995, S.39-52, hier S.49. Die Behauptung von Waldenfels, der Versuch einer Begründung oder Rechtfertigung der Forderung nach Verantwortlichkeit würde bedeuten, die Position des Egoisten einzunehmen, scheint mir allerdings zu stark zu sein.

Der Andere hat nicht eine solch entscheidende Rolle für die Subjektivität, wie Levinas sie ihm zuweist. Umgekehrt läßt sich unsere Verantwortung (im Sinne des ethischen Gefordertseins) nicht allein aus der Struktur der Subjektivität erheben. Dies ist mein Haupteinwand gegen das Konzept von Levinas.

Ein zweiter Einwand ist, daß Levinas die Begegnung mit und die Beziehung zum Nächsten auf eine unglückliche Weise zum ungreifbaren vorbewußten Erleben des "Antlitzes des Anderen" mystifizierte, "jenseits des Bildes, das ich mir vom anderen Menschen mache"<sup>203</sup>. Ich sehe nicht recht ein, woher Levinas so genau wußte, wie die anderen Menschen jenseits unserer Bilder von ihnen sind; warum etwa nicht die Fähigkeit zur Selbstbestimmung ebenso zu dem anderen gehört wie seine Sterblichkeit und Verletzlichkeit.

Plausibel ist zweierlei: erstens, daß das inhärent werthaltige Engagement seinen Ursprung nicht im Wollen des Subjektes haben kann. Nur ein Engagement, das nicht auf meiner eigenen Aktivität und Entscheidung beruht, zeugt von einer Verpflichtung im eigentlichen Sinne, die nämlich auch dann besteht, wenn ich sie ablehne. Wäre es anders, dann wäre auch die Wertung nur ein Produkt des Subjekts, das dann nicht durch diese Wertung gebunden wäre: "Et bør, som vi selv skaber, kan vi også tilbagekalde, og så er det ikke et bør."<sup>204</sup> Daß der andere Mensch Quelle genuin moralischen Engagements ist, ist dabei ein verheißungsvoller Vorschlag von Levinas.

Zweitens ist zwar Levinas' Theorie der Subjektivität, die er mit dem Gefordertsein gleichsetzt, überzogen. Plausibel aber ist, daß sich Subjektivität und Identität erst durch den Kontakt mit anderen bilden. Erst durch den Kontakt mit anderen erlerne ich etwa die Sprache, ohne die Subjektivität schwer möglich scheint. Erst durch ihn kann ich, um Schelers Terminologie aufzugreifen, eine Reihe von Akten ausüben, die ohne andere nicht ausgeübt werden können, die aber gleichwohl integraler Teil meiner Identität als einer übergeordneten Einheit von Akten sind<sup>205</sup>. Und mit dem Erlernen dieser sozialen Akte erlerne ich auch soziale Muster, anhand derer ich das

---

<sup>203</sup> E. Levinas, Ethik und Unendliches, S.74.

<sup>204</sup> K.E. Løgstrup, System og symbol, 21983, S.115; eigene Übersetzung: "Ein Sollen, daß wir selbst schaffen, können wir auch wieder zurücknehmen, und deswegen ist es kein Sollen."

<sup>205</sup> Vgl. M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik, S.525.

Verhalten anderer beurteile. Mich selbst lerne ich erst zu verstehen im Verhältnis zu anderen. Und diese Selbsteinschätzung im Verhältnis zu anderen ist der eigentliche Inhalt dessen, was als Identität erfahren wird.

Es ist klar, daß für die Herausbildung der Subjektivität und der Identität eine Passivität primär ist und daß Levinas in diesem Punkt bis zu einem gewissen Grade gegen Heidegger Recht behält, der meinte: "Der Andere ist ... zunächst in der besorgenden Fürsorge erschlossen."<sup>206</sup> Heidegger dachte von der eigenen Aktivität, von der eigenen Fürsorge für den anderen aus. Aber diese Fürsorge setzt schon eine Wahrnehmung des anderen voraus.

Levinas ging in der Annahme zu weit, daß der "Andere" in jedem Augenblick eine wesentliche subjektivitäts- und identitätsbildende Funktion besäße. Demgegenüber muß man die persönliche Entwicklung berücksichtigen, was weder Heidegger noch Levinas getan haben. Beide dachten das Mitsein nur punktuell, als Begegnung mit einem anderen, für den ich etwas tue oder der etwas mit mir tut. Was herausfällt, ist das Moment der Beziehung, die immer eine gewisse Dauer oder zumindest ein gewisses konventionelles Muster besitzt.

#### 4. Der Grund der Moral

Heideggers Konzeption des Mitseins bietet ein treffenderes Bild als das, das Levinas zeichnet. Bei Heidegger steht nämlich die Rolle der Gemeinschaft, wenn nicht explizit, so doch dem Sinne nach im Vordergrund, nicht ein im Grunde unerfaßbares Gegenüber wie bei Levinas: "Der andere Mensch wird (von Heidegger, J.P.) also von Anfang an als Moment eines Zusammenseins in der Form eines Wir aufgefaßt."<sup>207</sup>

---

<sup>206</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S.124.

<sup>207</sup> A. Peperzak, *Einige Thesen zur Heidegger-Kritik von Emmanuel Levinas*,

Die Identitätsbildung erfolgt auf dem Boden zwischenmenschlicher Beziehungen, in denen ich zuerst passiv bin und so in eine Gemeinschaft hinein erzogen oder sozialisiert werde. Die so erlernte oder sich entwickelnde Gemeinschaftlichkeit besteht wiederum nicht in einem Gruppengefühl, das nicht weiter zwischen den einzelnen Menschen differenziert, so wie es bei der Mitgliedschaft in bestimmten Klubs der Fall sein mag. Sondern sie besteht in tendenziell dauerhaften individuellen oder im Verhältnis zu bestimmten Gruppen standardisierten Beziehungen.

Ich unterscheide drei verschiedene Momente solcher Beziehungen als tendentiell stabile Formen des Mitseins:

(1) Gegenseitigkeit.

"Die Wechselseitigkeit des Wohlwollens und die Begründung einer dauerhaften Beziehung lassen sich nicht voneinander trennen. Ohne Gegenseitigkeit entstehen keine dauerhaften Beziehungen zwischen Menschen.", so formuliert Wolfhart Pannenberg<sup>208</sup>. "Wohlwollen" darf in diesem Zusammenhang nicht affektiv als das positive Gefühl der Sympathie verstanden werden, sondern eher als eine Disposition zu einem freundlichen oder doch höflichen Verhalten. Wohlwollen ist nach Pannenberg auch in Rechtsbeziehungen notwendig, "... jedenfalls in dem begrenztem Maße, das der Anerkennung des anderen in seiner jeweiligen Funktion und Rolle entspricht."<sup>209</sup> Liegt kein wechselseitiges Wohlwollen vor, so wird eine Beziehung schnell unerträglich. Wo Wohlwollen nicht auf eine entsprechend wohlwollende Aufnahme stößt, da verkehrt es sich in Ablehnung. Ablehnung, und gar gegenseitige Ablehnung, aber hat eine Tendenz zum Abbruch einer Beziehung. Die Beziehung kann dann nur noch durch eine Notlage aufrechterhalten werden, die einen Zusammenhalt gebietet; in sich selbst ist sie schon zerrüttet.

(2) Lebendigkeit oder Dynamik.

Das wechselseitige Wohlwollen in den Beziehungen ist immer aktiv, als Zuwendung zum anderen oder als reagierendes Aufnehmen der Zuwendung des anderen. Beziehungen vertragen keine Neutralität und keine Gleichgültigkeit, aus denen Passivität resultiert. Wo auf eine Zuwendung nicht

---

in: A. Gethmann-Siefert/O. Pöggeler (Hr.), Heidegger und die praktische Philosophie, 1988, S.373-389, hier S.379.

<sup>208</sup> W. Pannenberg, Grundlagen der Ethik, 1996, S.89.

<sup>209</sup> W. Pannenberg, Grundlagen der Ethik, 1996, S.90.

positiv reagiert wird, da wird diese Zuwendung abgelehnt. Wenn der Kontakt zwischen zwei Bekannten oder Freunden abreißt und keiner aktiv versucht, ihn zu halten, dann stirbt auf die Dauer auch die Beziehung zwischen ihnen.

### (3) Beziehungsmuster.

Daß ich überhaupt mit anderen Menschen in bestimmten Beziehungen leben kann, verdankt sich aber auch dem Umstand, daß es bestimmte Beziehungsmuster mit bestimmten Rollenverteilungen gibt. Diese sind notwendig, weil sie erst einen Interpretationsrahmen für das Verhalten der anderen abgeben. Erst durch sie kann man beurteilen, was plumpe Vertraulichkeit ist und was Verschlossenheit, was unverschämt und was offen, was hilfsbereit, was zudringlich usw. Um eine Beziehung zu etablieren, bedarf es zunächst einmal solcher Muster, anhand derer man einen anderen während des Kennenlernens einschätzen kann. Die Muster und ihre Rollen sind zum großen Teil konventionell und immer auch traditionell vermittelt (was nicht ausschließt, daß sie eine natürliche Grundlage haben).

Umfang und Grundlage verschiedener Beziehungsmuster seien kurz angerissen:

An erster Stelle steht die Familie als primärer Ort der Sozialisation, das Verhältnis zwischen Ehepartnern, Eltern und Kindern und Geschwistern. Die Grundlage dieser Beziehungsmuster ist mit der Fortpflanzung verbunden.

Zweitens gibt es Freundschaftsbeziehungen, die auf freiem Wohlgefallen beruhen<sup>210</sup>, die also frei gewählt werden.

Drittens gibt es solche Beziehungen, die auf einem gemeinsamen Lebensumfeld beruhen. Sie sind gekennzeichnet durch eine gewisse Notwendigkeit, "... miteinander auszukommen - in der Familie, im Berufsleben, in Verhältnissen der Nachbarschaft."<sup>211</sup> Auch (und gerade) in ihnen ist ein gewisses Maß an Wohlgefallen unerlässlich.

Es gibt aber auch (was Pannenberg nicht beachtet) eine vierte Ebene. In ihr kommen alle die vor, mit denen mich keine individuellen Beziehungen verbinden, die ich überhaupt nicht als Individuen kenne. Obwohl es sich hier nicht um individuelle Beziehungen handelt, so gibt es deswegen doch gewisse Muster, wenn sich zwei Individuen, die sich nicht persönlich

---

<sup>210</sup> Vgl. W. Pannenberg, Grundlagen der Ethik, S.89.

<sup>211</sup> W. Pannenberg, a.a.O., S.89.

kennen, begegnen.

Dabei findet sich zum einen eine Art Sortierung nach Gruppen. Es kann eine Art Zusammengehörigkeitsgefühl mit mir unbekanntem Individuen geben, wenn sie der gleichen Gruppe wie ich angehören (etwa: Schleswig-Holsteiner, Protestanten). Daneben lassen sich auch Gruppen ausmachen, zu denen eher eine Abgrenzung vorherrscht. Vielleicht gibt es auch Gruppen, die man als feindlich zu betrachten gelehrt wird.

Wichtig ist aber, daß es neben diesen ganzen Gruppeneinteilungen noch eine Ebene der Beziehung zu anderen Menschen überhaupt gibt. Es gibt eine Möglichkeit, anderen Menschen als anderen zu begegnen, die zwar keine individuelle Beziehung zu ihnen bedeutet, die aber ebenfalls standardisierte Muster hat. Wenn mich irgendwer höflich anspricht, so werde ich ihm höflich antworten und ihm etwa auf seine Frage Auskunft geben. Auch hier liegt Wohlwollen im weitesten Sinne vor, auch hier ein Beziehungsmuster.

Ich lebe also in irgendwelchen Beziehungen zu allen Menschen. Jeder geht mich in irgendeiner Weise an. Für jeden habe ich ein Beziehungsmuster parat, in das er paßt oder dem er sich verweigert. Von jedem erwarte ich etwas, etwa ein Minimum an Rücksicht, z.B. die Beachtung der Verkehrsregeln. Deswegen kann ich der Aussage Heideggers beipflichten:

"Die zum Mitsein gehörige Erschlossenheit des Mitdaseins Anderer besagt: im Seinsverständnis des Daseins liegt schon, weil sein Sein Mitsein ist, das Verständnis Anderer."<sup>212</sup>

Dem widerspricht nicht, daß es auch Formen des Mitseins gibt, die einen Mangel an Gemeinschaft bedeuten. Da wären die Einsamkeit, das gleichgültige Nebeneinanderherleben und die Feindschaft. Auch sie sind Formen des Mitseins, denn: "Fehlen kann der Andere nur in einem und für ein Mitsein. Das Alleinsein ist ein defizienter Modus des Mitseins, seine Möglichkeit ist der Beweis für dieses."<sup>213</sup> Die Gleichgültigkeit bezeichnet Heidegger im weiteren als ein Alleinsein unter Vielen. Feindschaft (und Gleichgültigkeit, auch wenn dies nicht leicht zu verstehen ist) betrachtete Heidegger als Arten der Fürsorge in seinem Sinne<sup>214</sup>; man sorgt dafür, daß der andere nichts zu lachen hat, und hilft ihm in sein Grab, um es sarkastisch auszudrücken.

---

<sup>212</sup> M. Heidegger, Sein und Zeit, S.123.

<sup>213</sup> M. Heidegger, Sein und Zeit, S.120.

<sup>214</sup> Vgl M. Heidegger, Sein und Zeit, S.121.

Weder "Fürsorge" noch "Mitsein" verstand Heidegger positiv-wertend. Auch Formen, die wir normalerweise ablehnen, wurden von ihm dazu gezählt. Dennoch läßt sich m.E. eine Grenze ziehen zwischen im ethischen Sinne positiven und negativen Formen des Mitseins. Die Grenze läßt sich anhand dessen bestimmen, daß sich die verschiedenen Formen des Mitseins nicht neutral zum Mitsein selbst verhalten. Manche Formen zerstören das Zusammenleben und sind somit letzten Endes selbstdestruktiv, andere erhalten es und sind letzten Endes selbstaffirmativ.

An dieser Stelle geht es jedoch weniger um diese Grenze von gut und schlecht, als vor allem darum, daß von den Beziehungen gültige Forderungen ausgehen, daß das Zusammenleben oder die Gemeinschaftlichkeit tatsächlich Forderungen an uns stellt.

Die Begründung dieser Behauptung ist wie folgt: in der Alltäglichkeit leben wir in Gemeinschaft mit anderen, die sich in einzelne Beziehungen aufgliedern läßt. Beziehungen wiederum sind dauerhafte positive Formen des Mitseins. Die verschiedenen Formen des Mitseins sind in Bezug auf das Bestehen von Beziehungen nicht neutral. Die Beziehungen, in denen ich lebe, stellen als solche gewisse Forderungen an mich, nämlich die nach positiven, erhaltenden Formen des Mitseins. Und so schließt sich der Kreis: positive Formen des Mitseins sind solche, die das Mitsein erhalten; diese wiederum werden von dem Mitsein, dem Zusammenleben, von dem wir ein Teil sind, verlangt.

Der Einzelne kann sich den moralischen Ansprüchen der Gemeinschaft nicht entziehen. Denn die Gemeinschaft und die Zugehörigkeit zu ihr sind primär und ursprünglich. Die beiden Möglichkeiten der Abgrenzung aus einer Gemeinschaft oder der Zugehörigkeit zu ihr sind nicht symmetrisch oder gleichrangig. Die Identität, die Voraussetzung für eine Abgrenzung aus der Gemeinschaft ist, bildet sich erst durch die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft. Vermittels dieser Identität aber kann ich mich dem Anspruch der Gemeinschaft nicht entziehen, ohne mich selbst oder die Wirklichkeit zu verleugnen.

Offen bleibt nun die Frage, was der Inhalt der Ethik ist. Wie konkretisiert sich der Anspruch des Zusammenlebens? - Um das herauszufinden, wende ich mich nun den moralischen Phänomenen zu, zunächst den moralischen Gefühlen, dann den Daseinsäußerungen.

#### IV. MORALISCHE GEFÜHLE UND DIE VERANTWORTUNG FÜR SICH SELBST

In diesem Kapitel möchte ich den ethischen Gehalt menschlichen Gefühlslebens untersuchen, um so dem konkreten Zusammenhang von Wirklichkeit und Ethik nachzugehen. Dieser Zusammenhang ist nirgends deutlicher als bei den Phänomenen, die ich als moralische Gefühle bezeichne. Meine Hauptthese ist, daß sich aus diesen Gefühlen die Forderung nach Autonomie oder Verantwortlichkeit erheben läßt, als Aufgabe für den Einzelnen und als zu respektierende Grenze des Engagements für den anderen. Diese Forderung nach Verantwortlichkeit des Einzelnen zählt als Ansprechbarkeit auf Moral hin zu den Voraussetzungen von Moral. Durch die moralischen Gefühle wird Freiheit als Möglichkeit der Verantwortlichkeit als Teil des menschlichen Daseins erwiesen.

Denn moralische Gefühle sind der engagierte Ausdruck der moralischen Identität. Die Möglichkeit moralischer Gefühle ist unabdingbare Voraussetzung der moralischen Engagiertheit des Subjekts. Die moralische Identität läßt sich erheben anhand des Gehalts der moralischen Gefühle.

Die moralische Identität besteht in (1) dem Bewußtsein der Entscheidungsfreiheit; (2) der Zuschreibung von Verantwortlichkeit; (3) der Beanspruchung einer Privatsphäre.

Aus den moralischen Gefühlen und der moralischen Identität ergibt sich der legitime Anspruch auf eigene Lebensgestaltung; darüberhinaus ergeben sich aus den moralischen Gefühlen allerdings keine Inhalte der Moral

Wiederum beziehe ich mich in diesem Kapitel auf die Philosophie Kants, die hier eine interessante Zwitterstellung einnimmt: Kant vertrat eine Auffassung von Gefühlen als Neigungen, die alles Fühlen als irrational und moralischer Einsicht und Aktion entgegengesetzt hinstellte. Seine Ausführungen über die Achtung und das sog. moralische Gefühl hingegen konterkarieren diese Sichtweise. Anschließend wende ich mich der ausführlicheren und phänomenologisch angemesseneren Position Ernst Tugendhats zu, der eine Moralbegründung mithilfe moralischer Gefühle versucht hat, um schließlich mein eigenes Fazit aus den richtigen Beobachtungen des letztendlich mißglückten Versuches von Tugendhat zu ziehen.

## 1. Neigungen bei Kant

Kant zufolge ist der Mensch nicht nur Vernunft-, sondern auch Sinnenwesen. Was wir durch unsere Sinne, deren Merkmal ihre Rezeptivität ist, empfangen, können wir als lustvoll oder schmerzhaft empfinden. Gemäß einer festen psychischen Gesetzmäßigkeit erstreben wir, was Lust bereitet, und meiden, was Schmerzen verursacht. So bilden sich die Neigungen heraus, die nach den verschiedenen Objekten ihres Strebens unterschieden werden können.

Von jeder Neigung gilt also, daß sie

"sich auf ein subjektiv zu Grunde liegendes Gefühl der Lust oder Unlust bezieht, dadurch das, was es (nämlich: "jedes vernünftige, aber endliche Wesen", J.P.) zur Zufriedenheit mit seinem Zustande bedarf, bestimmt wird."<sup>215</sup>

Lust und Unlust wiederum sind also Indikatoren dessen, wessen das endliche und deswegen bedürftige Wesen Mensch bedarf, um zufrieden zu sein, um sich in einem optimalen Zustand zu befinden. Das Andauern dieses Zustandes, die "Zufriedenheit mit seinem ganzen Dasein"<sup>216</sup>, nennt Kant "Glückseligkeit". Indem Neigungen auf Lust abzielen, zielen sie zugleich auf das Glück des Subjekts, das wiederum mit andauernden Lustempfindungen verbunden ist.

Aus diesem Modell von dem Entstehen von Neigungen ergeben sich zwei wichtige Charakteristika von Neigungen. Erstens sind Neigungen irrational im Sinne von "vernunftlos". Zwar ist es auch nach Kant keineswegs prinzipiell widervernünftig, dem Glück nachzujagen. Aber es ist doch vernunftlos in dem Sinne, daß die Vernunft auf das Zustandekommen der Neigungen überhaupt keinen Einfluß hat, weil sie bei dem Zustandekommen von Lust und Schmerz keine Rolle spielt. Was genau wir im einzelnen als lustvoll oder schmerzhaft empfinden, läßt sich nicht aus rationalen Grundsätzen erschließen, sondern ist kontingent und nur empirisch ermittelbar<sup>217</sup>. Außerdem variiert es von Individuum zu Individuum und auch innerhalb eines Individuums. Deswegen sagt Kant vom Glück:

"Worin nämlich jeder seine Glückseligkeit zu setzen habe, kommt auf jedes sein besonderes Gefühl der Lust und Unlust an, und selbst in einem und demselben Subjekt auf die Verschiedenheit der Bedürfnis, nach den Abänderungen dieses

---

<sup>215</sup> KpV A 45, S.133.

<sup>216</sup> Ebd.

<sup>217</sup> Vgl. KpV A 39, S.128.

Gefühls, und ein s u b j e k t i v n o t w e n d i g e s Gesetz (als Naturgesetz) ist also o b j e k t i v ein gar z u f ä l l i g e s praktisches Prinzip, das in verschiedenen Subjekten sehr verschieden sein kann und muß, mithin niemals ein Gesetz abgeben kann..."<sup>218</sup>

Um etwas zu spekulieren: Kant scheint so etwas wie Fragen des Geschmacks vor Augen zu haben, die ja notorisch unterschiedlich beurteilt werden; der eine liebt es zu reiten, der andere zu schlemmen, dem einen bereitet es Freude zu lesen, dem anderen, Fußball zu spielen usw.

Ein weiteres Charakteristikum von Neigungen ist, daß sie von Grund auf egoistisch sind; denn sie beziehen sich ja immer auf die je von einem selbst empfundene Lust und Unlust:

"Alle Neigungen zusammen (die auch wohl in ein erträgliches System gebracht werden können, und deren Befriedigung alsdann eigene Glückseligkeit heißt) machen die S e l b s t u c h t (solipsismus) aus."<sup>219</sup>

Da Kant nun das ganze nicht-rationale Streben des Menschen in Form von Neigungen organisiert sieht, ist entsprechend unser ganzes Gefühlsleben egoistisch. Beispielsweise ist auch der Affekt des Wohlwollens im Grunde selbstsüchtig. Denn zwar "gibt es manche so teilnehmend gestimmte Seelen, daß sie, auch ohne einen anderen Beweggrund der Eitelkeit, oder des Eigennutzes, ein inneres Vergnügen daran finden, Freude um sich zu verbreiten, und die sich an der Zufriedenheit anderer, so fern sie ihr Werk ist, ergötzen können."<sup>220</sup> Als Neigung beruht Wohlwollen aber darauf, daß es Freude bereitet, anderen Freude zu bereiten, und zielt so auf das eigene Glück ab.

---

<sup>218</sup> KpV A 46, S.133.

<sup>219</sup> KpV A 139, S.193.

<sup>220</sup> GMS A 10, S.24.

## 2. Die Unmöglichkeit einer auf den eigenen Interessen aufgebauten Ethik

Neigungen, wie Kant sie verstand, sind zielgerichtete, vor-rationale Strebungen, die es auf die eigene Befriedigung abgesehen haben. Man kann auch von Bedürfnissen, Wünschen oder Interessen reden. Alle solche Bestrebungen haben mit moralischen Wertungen nichts zu tun, ja sie liegen sogar quer zu ihnen.

Kant hätte mir in diesem Urteil beigepllichtet. Es ist aber auch geradezu die gegenteilige Auffassung vertreten worden; so äußerte Bertrand Russell:

"Es ist wohl klar, daß wir nie auf die Gegenüberstellung von "gut" und "schlecht" gekommen wären, wenn wir keine Wünsche hätten. .... Folglich muß bei einer Definition des Begriffes "gut" das Begehren berücksichtigt werden. ... : wir können "gut" mit "Wunschbefriedigung" definieren."<sup>221</sup>

Gleich ob man von Wünschen, Neigungen oder Interessen spricht, stets haftet der These, menschliche Motivation bestehe darin, nach ihrer Befriedigung zu streben, eine Zweideutigkeit an. Entweder hat sie eine Tendenz zur Trivialität, d.h. es ist schwer zu sagen, was sie über solche Tautologien, daß der Mensch wolle, was er wolle, und wünsche, was er wünsche, hinaus besagt. Oder aber sie sitzt dem Mißverständnis auf, daß der Mensch die Befriedigung seiner Wünsche um der Befriedigung willen erstrebe, was eine egoistische Motivation unterstellt.

Es trifft nicht zu, daß alles gefühlsmäßige Streben auf seine eigene Befriedigung gerichtet ist. Wenn man z.B. den Ausdruck "Interesse" zugrundelegt, muß man unterscheiden zwischen Interesse im Sinne von einem "Interesse an" und einem "im Interesse von". Ein Interesse an irgendetwas kann ganz uneigennützig sein. So ist denkbar, daß ich ein genuines Interesse an dem Wohlergehen der Menschen in Ruanda habe. Es wäre merkwürdig, ein solches Interesse egoistisch zu nennen. Demgegenüber tue ich das, was ich in meinem Interesse tue, zu meinem eigenen Nutzen oder um meinetwillen, handle also egoistisch. Mein Wunsch ist nicht schon deswegen egoistisch, weil er eben m e i n Wunsch ist.

Nur wenn man die Ansicht vertritt, daß wir stets egoistisch motiviert sind, kann man sein Bild menschlicher Motivation ethisch umsetzen. Dann ist es sinnvoll zu fordern, daß man sich seines Egoismusses bewußt werden und Egoismus als normative Theorie akzeptieren solle. Im weiteren verstehe ich unter E g o i s m u s die normative These, man solle stets so handeln, daß man selbst einen optimalen Nutzen davon hat. Egoismus läßt sich nicht

---

<sup>221</sup> B. Russell, Moral und Politik, 1988, S.48.

mit einem Verweis auf die menschliche Natur begründen, weil entweder diese Natur falsch dargestellt ist oder Egoismus zu einer inhaltsleeren Auffassung wird.

Zunächst zeige ich dies an einer bestimmten Theorie menschlicher Motivation, um dann darauf zu kommen, was moralische Wertung und eigenes Bestreben so grundsätzlich trennt.

(I) Die These, auf die ich mich im folgenden beziehe, bezeichne ich im Anschluß an Bertrand Russell als *psychologischen Hedonismus*<sup>222</sup>. Psychologischer Hedonismus besagt, daß Menschen all ihr Tun danach ausrichten, wovon sie - vielleicht unvernünftigerweise - erwarten, daß es ihnen am meisten Lust und am wenigsten Schmerz bringt. Die Auseinandersetzung mit dieser Auffassung ist deswegen interessant, weil sie beansprucht, ein recht einfaches Gesamtbild menschlicher Motivation zu geben, aber auch deswegen, weil sie tatsächlich von vielen vertreten wird, wie ich selbst oft genug erlebt habe.

*Hedonistischen Egoismus* nenne ich die dem psychologischen Hedonismus entsprechende normative Position, dergemäß man so handeln sollte, daß man durch die betreffende Handlung ein Maximum an Lust und ein Minimum an Schmerz erreicht. Hedonistischer Egoismus ist nur eine Spielart des Egoismus. Es ist keinesfalls notwendig, einzig Lustgewinn als wertvolles Gut anzusehen. Man kann ebenso Macht, Geld oder Anerkennung als das betrachten, was sich der einzelne sichern sollte. Dies könnte man auch psychologisch zu untermauern versuchen und z.B. behaupten, der Mensch sei in erster Linie an Selbstbestätigung interessiert; dies scheint mir in die Richtung dessen zu gehen, was La Rochefoucauld annahm und als "Eitelkeit" bezeichnete. Hier verstehe ich "Eigeninteresse" im Sinne des hedonistischen Egoismus, da ich mich hypothetisch auf den psychologischen Hedonismus eingelassen habe.

Ein hedonistischer Egoist wird nun so vorgehen, daß er auf dem psychologischen Hedonismus ein hedonistisches Kalkül errichtet, d.h., die Folgen einer Handlung hinsichtlich der Summe von Lust und Schmerz, die sich aus ihr ergeben, berechnet und ausschließlich entsprechend diesem Kalkül hinsichtlich des eigenen Lustgewinns handelt.

---

<sup>222</sup> Vgl. B. Russell, Moral und Politik, S.55.

Eine empirische Prüfung des psychologischen Hedonismus ist nur unter folgenden Bedingungen möglich:

(1) Lust ist abtrennbar; d.h., der Lustgehalt eines lustvollen Erlebnisses läßt sich anhand von Kriterien bestimmen, die für alle lustvollen Erlebnisse gelten und ihren Gehalt an Lust quantitativ vergleichbar machen. Eindrücklich stellt diese Auffassung das Bild Kants dar, der den Hedonisten, der nach Lust strebt, mit dem vergleicht, der nach Geld in Form von Goldmünzen strebt und dem es gleich ist, "ob die Materie desselben, das Gold, aus dem Gebirge gegraben, oder aus dem Sande gewaschen ist,..."<sup>223</sup>. Entsprechend unterstellt Kant dem Hedonisten: "Beruht die Willensbestimmung auf dem Gefühle der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, die er aus irgend einer Ursache erwartet, so ist es ihm gänzlich einerlei, durch welche Vorstellungsart er affiziert werde."<sup>224</sup> Sinnvolle Kriterien dafür, wie man Lust und Schmerz einzuschätzen habe, nannte Jeremy Bentham, nämlich Intensität, Dauer, Gewißheit, Nähe<sup>225</sup>.

(2) Lust ist prognostizierbar. Das, was den Menschen Freude bereitet, kann von Mensch zu Mensch, darf aber nicht von Situation zu Situation so variieren, daß man nicht ungefähr einschätzen kann, wie lustvoll ein Erlebnis sein wird.

(3) Motivation ist bewußt oder kann bewußt gemacht werden; d.h., sie ist durch Introspektion zugänglich.

Psychologischen Hedonismus, der diese Voraussetzungen erfüllt, nenne ich die harte Variante des psychologischen Hedonismus. Im Rahmen dieser Variante ist es möglich, eine Beschreibung dessen zu entwickeln, was genau dem Menschen mehr oder weniger Freude bereitet. Eine solche Beschreibung könnte zum Teil allgemein gelten; z.B. könnte man sagen, daß Gewissensbisse generell weniger schmerzhaft sind als das Erleiden schwerer körperlicher Folter. Sie könnte und müßte aber zumindest zum Teil individuelle Vorlieben und Abneigungen beachten. Nur müßten diese individuellen Präferenzen objektiv einschätzbar sein.

Die harte Variante des psychologischen Hedonismus ist aber durch viele Fälle eindeutig widerlegt, nämlich durch alle, in denen ein Akteur in einer

---

<sup>223</sup> KpV A 42/43, S.130/131.

<sup>224</sup> KpV A 42, S.130.

<sup>225</sup> Vgl. J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, ed. W. Harrison, 1960, Kap. 4 "Value of a lot of pleasure or pain, how to be measured, S.151-154, deutsch als Auszug in: O. Höffe (Hr.), *Einführung in die utilitaristische Ethik*, 21992, S.79. - Ähnliche Angaben wie die Benthams finden sich an der zuletzt angegebenen Stelle der KpV.

Handlungsalternative, deren eines Glied sein eigenes Vergnügen war, sich für das andere Glied entschieden hat, sei es aus edlen Motiven (Pflichtbewußtsein, Idealismus, Altruismus), sei es aus weniger edlen (Ehrgeiz, Habgier).

Nun sind aber die Voraussetzungen des harten psychologischen Hedonismus zum Teil ziemlich stark und keineswegs unbestritten:

Daß Lust prognostizierbar ist (Voraussetzung (2)), ist nicht umstritten. Wenn man nicht ungefähr einschätzen könnte, was einem eine Handlung an Freude oder Schmerz bringt, könnte man auch nicht durch diese (als Konsequenzen der Handlung) motiviert werden. Das wäre extrem unplausibel.

Voraussetzung (1) ist schon interessanter. Es ist sicher sinnvoll, von einem mehr oder weniger intensiven Erleben von Lust oder Freude zu sprechen, doch besagt dies nicht unbedingt, daß Lust tatsächlich abtrennbar und austauschbar ist. Dagegen kann man einwenden, daß man Freude ja auch qualitativ unterschiedlich charakterisieren kann: es kann beseligende, friedevolle, gerührte, wehmütige oder festliche Freude geben, ekstatische Lust, unbeschwertes Vergnügen, alberne Heiterkeit, behagliches Genießen usw. Das weist darauf hin, daß man zwar sinnvollerweise alle Freuden oder Lüste unter einem Begriff zusammenfassen kann, sie aber trotzdem so eng mit dem gesamten Erleben verknüpft sind, daß sie sich eben nicht so isolieren lassen, daß man sie miteinander vergleichen und abwägen kann.

Von Voraussetzung (3) werden wohl die meisten nach kurzer Überlegung anerkennen, daß sie nicht generell richtig ist: wir sind uns keinesfalls immer unserer Motive bewußt, und es ist sehr zweifelhaft, ob wir sie uns bewußt machen können. Belegen läßt sich das an einer Vielzahl von Beobachtungen: daran, daß jemand einem ein bestimmtes Bild von sich und seinen Motiven vermittelt, seine Handlungsweise aber auf andere Motive schließen läßt. Daran, daß es Leute gibt, die im Verlauf einer psychotherapeutischen Behandlung auf Motive ihres Handelns gestoßen werden, deren sie sich zuvor nicht bewußt waren. Oder daran, daß es Menschen gibt, die am Abend ihres Lebens einen anderen Eindruck von dem, was sie zum Handeln trieb, haben, als zu dem Zeitpunkt, da sie es ausführten.

Es gibt also gute Gründe, auf die Voraussetzungen (1) und (3) zu verzichten. Psychologischen Hedonismus, der behauptet, Lüste seien nicht oder nur z.T. vergleichbar und Motive nicht oder nur z.T. bewußt, nenne ich die weiche Variante des psychologischen Hedonismus. Sie ist die tatsächlich

am meisten vertretene.

Man kann nun zeigen, daß die weiche Variante des psychologischen Hedonismus nicht widerlegbar ist, und zwar mithilfe eines Gedankenexperimentes. Ich behaupte, daß es unmöglich ist, sich ein Beispiel für eine Handlung, und sei es noch so ausgefeilt, auszudenken, die nicht aus einem Streben nach eigener Lust (bzw. Vermeidung von Unlust) heraus geschehen sein kann. Denn jede Handlung kann mit einer Freude oder der Vermeidung eines Schmerzes verbunden sein, und Auskünfte in eigener Sache können mit dem Verweis auf das Unbewußte ausgehebelt werden. Entscheidend ist, daß man das Unbewußte praktisch nie so gut zu kennen beanspruchen kann, daß man bestimmte Strebungen gänzlich ausschließen könnte.

Um dies zu illustrieren, greife ich ein Beispiel heraus<sup>226</sup>, das in einer kurzen Passage aus Georg Büchners Drama "Dantons Tod" erwähnt wird, in der der weiche psychologische Hedonismus zu Wort kommt:

"R o b e s p i e r r e. Du leugnest die Tugend?

D a n t o n. Und das Laster. Es gibt nur Epikureer, und zwar grobe und feine, Christus war der feinste; das ist der einzige Unterschied, den ich zwischen den Menschen herausbringen kann. Jeder handelt seiner Natur gemäß, d.h. er tut, was ihm wohltut. - Nicht wahr, Unbestechlicher, es ist grausam, dir die Absätze so von den Schuhen zu treten?"<sup>227</sup>

Sogar die Kreuzigung Jesu läßt sich nach Danton als hedonistisch motiviert verstehen, als "feinster" Fall von Hedonismus. Die "Feinheit" Jesu kann dabei nur darin bestanden haben, daß er raffiniert genug war zu entdecken, daß es Freude bereitet - sich kreuzigen zu lassen. Diese These, Christus habe sich kreuzigen lassen, weil ihm das wohltäte, widerspricht allerdings allem, was wir darüber aus der Schrift erfahren. Nach dem Zeugnis des Neuen Testaments hat Christus das Kreuz freiwillig für uns auf sich genommen<sup>228</sup>. Aber es widerspricht diesem Zeugnis, daß Jesus sich für sich gewünscht hätte, gekreuzigt zu werden. Dazu muß man wissen, daß die Kreuzigung Jesu biblisch verstanden wird als Aufsichnehmen der Gottferne

---

<sup>226</sup> G. Harman, Das Wesen der Moral, 1981, S.158-160, bringt das Beispiel eines materialistischen (=sich keinen Lohn im Himmel erhoffenden) Soldaten, der sich selbst opfert, um eine Gruppe von Kameraden zu retten.

<sup>227</sup> G. Büchner, Dantons Tod, 1. Akt, 6. Szene, 1988, S.25.

<sup>228</sup> So allgemein Phil 2,5-7; Hebr 12,2; Gal 1,4 und 2,20; 1Tim 2,6; Tit 2,14. Jesus wußte vorher von seiner Kreuzigung (vgl. Mk 8,31-33 parr; 9,30-32 parr; 10,32-34 parr; Joh 2,19-22) und hatte die Möglichkeit, sich ihr zu entziehen (Mt 26,53); ja, er ist um seiner Kreuzigung willen überhaupt erst nach Jerusalem gezogen (Lk 9,51).

(Mk 15,34 par) und damit als Aufnehmens der Sünde, des Todes, des Gerichts, des Fluchs überhaupt (Gal 3,13). Die Kreuzigung Jesu ist das Urbild einer Tat, die man entgegen den eigenen Interessen und Wünschen für einen anderen vollbringt.

Ein weicher psychologischer Hedonist könnte behaupten, daß sie unbewußt durch eine Lust motiviert gewesen sei, die für Jesus mit der Kreuzigung verbunden gewesen sei; etwa mit dem Vergnügen, sich als Messias und leidender Gerechter fühlen zu können. Was aber niemand mehr behaupten kann, ist, daß sich auf der Basis eines weichen psychologischen Hedonismus ein hedonistischer Egoismus mit einem normativen Gehalt begründen läßt. Denn wenn sich ein Mensch mit der Möglichkeit, die Alternativen abzuwägen, und in der festen Überzeugung, dies trotz aller Schmerzen für andere zu tun, sich trotzdem um der eigenen Lust willen kreuzigen lassen kann, dann ist Lustgewinn schlicht nicht berechenbar, dann ist kein hedonistisches Kalkül möglich.

Das wiederum bedeutet, daß sich aus dem Egoismus auf der Basis des weichen psychologischen Hedonismus keine normativen Konsequenzen ergeben. Jede Handlung, die mithilfe des psychologischen Hedonismus erklärbar ist, sei es Selbstmord, sei es härteste Askese, sei es, jemandem beim Umzug zu helfen, ist auch gerechtfertigt im Sinne des hedonistischen Egoismus. Denn niemand kann begründet behaupten, eine Handlungsalternative aufzeigen zu können, die für den Akteur zu einem größeren Maß an Lust führt. Ich möchte diesen Sachverhalt so ausdrücken, daß ich den hedonistischen Egoismus *n u l l n o r m a t i v* nenne. Eine nullnormative These besagt, daß jedermann genau die Handlungen, die er vollzieht, auch vollziehen sollte bzw. zu tun berechtigt ist. Ein solcher egoistischer Hedonismus bietet ein hohes Maß an Selbstbestätigung (was ihn sicher für viele attraktiv macht), jedoch keine Orientierung. Orientierung trotz prinzipiellen Zweifels oder in einzelnen Zweifelsfällen zu gewinnen, ist aber gerade die Aufgabe der Ethik.

Der harte psychologische Hedonismus ist falsch, und auf dem schmierigen Schlick des psychologischen Hedonismus läßt sich keine Ethik gründen. Will man das Unterfangen der Ethikbegründung betreiben und Gefühle nicht ausklammern, bedarf es einer anderen Auffassung unserer Motive und Gefühle.

(II) Die Befriedigung von Wünschen kann nicht nur kein Maßstab für eine Ethik sein, sie steht sogar quer zu genuin moralischen Wertungen. Dies sei illustriert an dem Beispiel der Grausamkeit, mit der Russell seine ethischen Nöte hatte:

"Wenn ich über Grausamkeitsakte nachdenken muß, wozu in der modernen Welt sehr oft Veranlassung besteht, Grausamkeiten, die mich vor Entsetzen schauern lassen, dann drängt sich mir jedesmal ein moralischer Gedanke auf, den ich vernunftgemäß nicht begründen kann. Ich denke dann im stillen: "Diese Menschen sind böse, und was sie tun, ist schlecht in einem absoluten Sinne, den meine Theorie nicht berücksichtigt hat.""<sup>229</sup>

Russell führt an dieser Stelle im weiteren aus, daß seine Theorie Grausamkeiten verbiete, das Gefühl der Mißbilligung solcher Grausamkeiten hingegen erlaube. Allerdings darf sich dieses Gefühl der Mißbilligung nicht allzusehr entfalten, denn an anderer Stelle heißt es bei Russell:

"Die Lust, die der Grausamkeit entstammt, ist schlecht als Mittel, weil sie mit dem Schmerz des Opfers verknüpft ist; wenn sie aber ohne dieses Korrelat existieren könnte, wäre sie vielleicht nicht schlecht."<sup>230</sup>

Hier hat sich ein mutiger Mann ein allzu ängstliches "vielleicht" erlaubt - selbstverständlich ist die Befriedigung von Grausamkeit dann gut, wenn man "gut" mit "Wunschbefriedigung" definiert und sie für keinen einen Nachteil hat<sup>231</sup>. Russell selbst bringt ein Beispiel von einem pathologisch haßerfüllten B, dem in der Einsamkeit seines Irrenhauses, um ihn vor Tobsuchtsanfällen zu bewahren, weisgemacht wird, dem Objekt seines Hasses, A, gehe es ausnehmend schlecht, er leide entsetzlich<sup>232</sup>. Dieses Beispiel lebt von einer falschen Evidenz, die darauf beruht, daß es hier darum geht, B vor schlimmem Leiden zu bewahren. Tatsächlich läßt sich das Beispiel im Sinne

---

<sup>229</sup> B. Russell, *Moral und Politik*, S.111f.; den Hinweis auf diese Stelle verdanke ich K.E. Løgstrup, *Norm und Spontaneität*, S.106.

<sup>230</sup> B. Russell, *Moral und Politik*, S.45.

<sup>231</sup> Vgl. noch B. Russell, *Moral und Politik*, S.51: "Ich glaube also nicht, daß es irgendeinen Grund gibt, gewisse Arten der Wunschbefriedigung für schlecht zu halten, wenn sie vollkommen isoliert erwogen werden, ohne Rücksicht auf ihre Begleiterscheinungen und Konsequenzen." - Ganz ähnlich sein dänischer Geistesverwandter Jørgen Jørgensen, *Min livsanskuelse*, in: *Livsanskuelsernes brydning i vor tid*, 1958, S.45-75, hier S.71: "Hvis behovene kunne tilfredsstilltes hvert for sig uden videregående konsekvenser for mig selv eller andre, så ville de både forklare og retfærdiggøre de handlinger, der udspringer af dem." ("Wenn die Bedürfnisse jedes für sich zufriedengestellt werden könnten, ohne weitergehende Konsequenzen für mich selbst oder andere, so würden sie die Handlungen, die sich aus ihnen ergeben, sowohl erklären als auch rechtfertigen.")

<sup>232</sup> B. Russell, *Moral und Politik*, S.51.

der Theorie Russells beträchtlich ausbauen: man könnte dem B eine Nachbildung des A geben, damit er sich an dieser Nachbildung austoben kann. Man kann B von seiner Krankheit befreien: Grausamkeit muß nicht klinisch pathologisch sein, B macht es nur Spaß, A zu quälen. Man kann B mit einer Imitation des A versehen, deren Perfektionsgrad man theoretisch beliebig steigern kann: die Imitation von A könnte künstliches Blut haben, das B fließen lassen kann, sie könnte schreien und stöhnen, sich bewegen, winseln, flehen; all dies könnte vollkommen echt wirken. Nach Russells Theorie wäre die Mißhandlung der Imitation von A in jedem Falle ethisch wertvoll.

Dies scheint vielleicht an den Haaren herbeigezogen. Wir befinden uns aber in einer Zeit, in der sich die Fiktionalisierungstechniken ständig verbessern. Bereits heute sind unvorstellbare Scheußlichkeiten in Bild und Film oder als Computerspiel greifbar (Kinder-Pornographie, KZ-Spiele). Wollte Russell dies verurteilen, bliebe ihm als einzige Begründung, auf die Gefahr eines Übergreifens auf das reale Leben zu verweisen; eine empirische Behauptung, der man die entgegengesetzte von einem ungefährlichen Ausleben destruktiver Impulse gegenüberstellen kann.

Russell hat mit seinem zitierten Selbstzweifel das Rechte getroffen: eine Rekonstruktion von Moral durch Bedürfnisse trifft nicht, was moralische Urteile meinen. Moralisch verurteilt man schon den Wunsch nach und die Freude an Grausamkeit. Wie schon in dem Wort "Grausamkeit" eine Negativwertung enthalten ist, so gehört es auch schon zu dem Phänomen selbst, schlecht zu sein, nicht erst zu den Auswirkungen, die Grausamkeit für andere hat.

Es trifft auf einen weiten Kreis von Phänomenen zu (Ehrgeiz, Habsucht, Kriecherei, Stolz, Angst, Sanftmut, Gutmütigkeit usw.), daß sie eine Wertung enthalten und in erster Linie Motive von Menschen sind. So kann ein und dieselbe Handlung unterschiedlich beurteilt werden, ja nachdem, welches Motiv man ihr zuordnet. Höflichkeit und Kriecherei etwa sind anhand des bloßen Augenscheins manchmal nur schwer auseinanderzuhalten. Was man beurteilt, wenn man sie trennt, ist das Motiv, nicht das Verhalten selbst.

Mit der Beurteilung von Motiven verwandt ist die Beurteilung von Personen. Laster und Tugenden sind Phänomene, die Personen moralisch charakterisieren, ohne sich direkt auf die Auswirkungen ihres Verhaltens zu beziehen.

Manchmal ist es unklug oder schädlich, allzu rechtschaffen oder allzu mutig zu sein, ohne daß man der Person, die aus solchen Gründen Unheil stiftet, als Person den Respekt versagen würde.

Die Beurteilung von Motiven und von Personen auch abgesehen von den Erfolgen, die ihr Handeln zeitigt, ist Teil unserer alltäglichen Moral. Sie ist nicht bloßer Schein und eine irrtümliche Übertragung von dem, worauf allein es ankäme, den Handlungserfolgen, sondern sachlich berechtigt. Denn die Bindung durch das Moralische betrifft den ganzen Menschen. Zwar kann Moral nur Handlungen normativ gebieten. Aber das Moralische betrifft doch die Identität des Menschen als ganze.

Die Beziehungen zu anderen binden uns von der Seite der anderen her auch noch da, wo sie mit der Befriedigung der Wünsche der anderen nichts zu tun haben. Ein pietätvolles Verhalten gegenüber Verstorbenen (auch gegen Abwesende) ist das beste Beispiel. Die Verpflichtung durch andere Menschen impliziert dabei einen in dem Sinne unbedingten Wert anderer, daß sich dieser Wert nicht durch irgendein anderes Gut aufwiegen läßt. Wenn man von Bedürfnissen ausgeht, so kann man hingegen stets abwägen, was mehr der Befriedigung dient und was weniger.

Die Beurteilung von Motiven und Personen in vielen unserer moralischen Konzepte sowie unsere Intuitionen über das rechte Verhalten anderen gegenüber und über einen absoluten Wert von Personen sprechen dafür, daß eine bedürfnisorientierte Ethik zur Rekonstruktion genuiner Moral nicht taugt.

Nicht nur, daß Moral nicht allein mithilfe von Bedürfnissen rekonstruiert werden kann, zwischen bedürfnisorientierter Abwägung und moralischer Einschätzung besteht ein tiefergehender Gegensatz. Beurteilungen aufgrund von Bedürfnissen und moralische Urteile sind unterschiedlicher Art: die Werturteile, zu denen Bedürfnisse führen, sind relativ oder funktionalwertend, moralische Urteile hingegen in einem bestimmten Sinne absolut.

Bedürfnisse erlauben nur Urteile im Hinblick auf die Geeignetheit zu ihrer Befriedigung, die deswegen auch nur die Auswirkungen von Handlungen in den Blick nimmt. Moralische Urteile hingegen verlangen gegebenenfalls eine Änderung unserer Neigungen; sie nehmen uns in den Dienst, während funktionalwertende Urteile nur aussagen, was uns mehr oder weniger dient. Die Bindung durch das Moralische kommt von unserem Umfeld auf uns zu. Moralische Urteile sind daher in ihrer Gültigkeit von unseren Zielen

unabhängig. Sie liefern eine Bewertung von Personen und Motiven, die oft gerade eine Revision unserer Ziele fordert.

Zutreffende moralische Urteile sind deswegen Gründe für Handlungen, die nicht weiter hinterfragt werden können. Funktional-wertende Urteile hingegen können Handlungen nur unter der Voraussetzung begründen, daß das vorausgesetzte Bedürfnis oder Interesse tatsächlich einen Wert darstellt. Allein daß ich etwas möchte, ist noch keine Legitimation dafür, es auch anzustreben. Funktional-wertende Urteile sind sozusagen hypothetische Imperative, die das gesamte Problem der Rechtfertigung von Handlungen auf der Ebene der Rechtfertigung von Interessen oder Bedürfnissen erneut aufwerfen.

Sprachlich kann man den Unterschied so fassen, daß der funktionalwertende Gegensatz der von "gut" und "schlecht", der moralische Gegensatz der von "gut" und "böse" ist<sup>233</sup>.

Zwischen Bedürfnissen und moralischen Urteilen bestehen deswegen keine unmittelbaren Beziehungen, moralische Urteile lassen sich nicht aus Bedürfnissen ableiten. Inhalt meiner Bedürfnisse ist das, was ich verlange, Inhalt der Moral ist das, was von mir verlangt wird.

---

<sup>233</sup> R.M. Hare, Die Sprache der Moral, 1972, lehnt eine ähnliche Unterscheidung wie die von mir vorgenommene ab, die "zwischen dem sogenannten "gut-an-sich"-Gebrauch und dem sogenannten "instrumentalen" Gebrauch" (S.173). Seiner eigenen Erklärung: "Wenn wir das Wort "gut" gebrauchen, um in moralischen Zusammenhängen zu empfehlen, empfehlen wir immer direkt oder indirekt Personen." (S.182), mangelt es aber genau an einer Abgrenzung zu einer bedürfnisbezogenen Empfehlung von Personen, z.B. eines engagierten Arbeitnehmers, eines geschickten Politikers oder eines vielseitig verwendbaren Sklaven.

### 3. Das moralische Gefühl bei Kant

Es gibt eine enge Beziehung zwischen Gefühlen und moralischen Normen, für deren Beschreibung ich ausgerechnet bei Kant einen Ansatz finde. Ich beziehe mich dabei auf Kants Ausführungen über das moralische Gefühl und die Achtung. Mit ihnen durchbricht Kant seine eigenen Dichotomien von Vernunft und Sinnlichkeit, Sittengesetz und Neigung. Sowohl in theoretischer Betrachtung als auch im praktischen Vollzug kommen laut Kant in dem von ihm sogenannten moralischen Gefühl Neigung und Vernunft zusammen.

Denn erstens geht er hier von einem Gefühl aus, das einen Inhalt hat, den man in Form einer Norm explizieren und begründen kann. Neigungen beziehen sich ja eigentlich nur auf spontane Empfindungen von Lust und Unlust. Die einzige Aussage, die Neigungen transportieren, ist daher, daß ihr Subjekt an diesem oder jenem Objekt Gefallen oder Mißfallen hat. Bei dem moralischen Gefühl ist dies anders; denn es schließt das "Bewußtsein der Übereinstimmung oder des Widerstreits unserer Handlung mit dem Pflichtgesetze" ein<sup>234</sup>. Es enthält also ein moralisches Urteil über die Pflichtgemäßheit unserer Handlungen.

Zweitens hat das moralische Gefühl einen unverzichtbaren Anteil an dem Funktionieren von Moral. Ansonsten behauptet Kant einen praktischen Gegensatz von Neigung und Vernunft. Der Mensch muß sich fortwährend selbst nötigen, um moralisch richtig zu handeln, weil seine Neigungen immer genötigt<sup>235</sup> oder "gedemütigt"<sup>236</sup> werden müssen. Das moralische Gefühl hingegen gehört zwar zum Bereich der Sinnlichkeit, ist aber gerade eine Triebkraft dazu, das Gesetz zu tun und die Pflicht zu erfüllen. Im moralischen Gefühl finden wir eine Neigung, moralisch richtig zu handeln. Und mehr noch: eine Neigung, die wir haben müssen, um moralisch handeln zu können,

"denn alles Bewußtsein der Verbindlichkeit legt dieses Gefühl zum Grunde, um sich der Nötigung, die im Pflichtbegriffe liegt, bewußt zu werden"<sup>237</sup>.

Das moralische Gefühl also steht als Teil der Sinnlichkeit dennoch gleichsam auf der Seite der Vernunft den anderen sinnlichen Neigungen

---

<sup>234</sup> MST A 35/36, S.530.

<sup>235</sup> Vgl. Kants Erläuterung des Begriffs der Pflicht, dergemäß diese "eine Nötigung zu einem ungerne genommenen Zweck" sei (MST A 13, S.515; vgl. MST A 40, S.533).

<sup>236</sup> KpV A 140, S.200, spricht Kant von einer "Demütigung auf der sinnlichen Seite" durch das Gesetz.

<sup>237</sup> MST A 35/36, S.530.

gegenüber. Zutreffend ist "das moralische Gefühl als Ausstrahlung der vernünftigen Gesetzgebung in die Sinnlichkeit" beschrieben worden<sup>238</sup>. Es geht mir nicht darum, ob Kants Ethik durch die Postulierung eines moralischen Gefühls gesprengt wird<sup>239</sup> oder ob dies nicht der Fall ist<sup>240</sup>. Ich möchte vielmehr die beiden erwähnten Punkte in etwas modifizierter Form als Thesen festhalten:

I. Es gibt Gefühle, die normative Inhalte transportieren.

Es handelt sich nicht nur um ein einziges, das moralische Gefühl, wie Kant meinte und das er mit der Achtung identifizierte<sup>241</sup>. Sondern sinnvollerweise kann man mehrere moralische Gefühle unterscheiden, je nach der Art des Objektes, auf das sie sich beziehen. So gibt es handlungsbewertende Gefühle und personenbewertende Gefühle, also solche, die mit Urteilen verbunden sind, die Handlungen bewerten, und solche, die mit Urteilen verbunden sind, die Personen bewerten. Weil Handlungen auch als moralische Leistungen von Personen bewertet werden können, ist klar, daß es hier zu Überschneidungen kommt. Darüberhinaus läßt sich unterscheiden, ob eine Bewertung das Subjekt selbst betrifft oder aber einen anderen<sup>242</sup>. Es gibt sicher noch andere sinnvolle Unterscheidungen; die folgende Tabelle soll nur dazu dienen, einige Beispiele anzugeben:

Handlungsbezogen	Personenbezogen	
Reue, Schuldgefühl	Selbstachtung, Scham	1. Person
Empörung, Entrüstung	Respekt, Verachtung	3. Person

<sup>238</sup> M.-H. Lee, Das Problem des moralischen Gefühls, 1987, S.286.

<sup>239</sup> So M.-H. Lee, a.a.O., S.288.

<sup>240</sup> C.-G. Park, Das moralische Gefühl, 1995, scheint an diesem Punkt keine Probleme zu sehen (vgl. v.a. S.160f.). Möglicherweise hat ihn aber sein binnenkantischer Standpunkt der nötigen Kritikfähigkeit beraubt.

<sup>241</sup> KpV A 152, S.208: "... die Achtung für Pflicht (als das einzige, echte moralische Gefühl) ...". Vgl. noch KpV A 133, S.195.

<sup>242</sup> P.F. Strawson, Freiheit und Übelnehmen, in: U. Pothast (Hr.), Freies Handeln und Determinismus, 1978, S.201-233, (und in seinem Gefolge Ernst Tugendhat) sondert noch eine eigene Gruppe von Affekten aus, mit denen eine erste Person auf das reagiert, was eine zweite Person ihr antut - "Übelnehmen" oder "Groll". Diese als ausgesprochen moralische Affekte zu verstehen, scheint mir eher ungewöhnlich, ihr Bezug zu einem genuin moralischen Urteil nicht unbedingt gegeben. Daher lasse ich sie außen vor.

Die Art der Verbindung von diesen Gefühlen mit moralischen Urteilen gilt es nun zu präzisieren. Die Verbindung ist auf jeden Fall nicht in der Weise unmittelbar, daß das Empfinden eines moralischen Gefühls nur der Widerschein einer bewußten moralischen Beurteilung wäre. Auf der anderen Seite transportieren diese Gefühle eine moralische Wertung in dem Sinne, daß schwer vorstellbar ist, daß jemand eine moralische Wertung vertritt, die der, die das Gefühl transportiert, entgegengesetzt ist; daß jemand z.B. sowohl eine eigene Handlung bereut als auch sie als gut oder zumindest als gleichgültig beurteilt.

Nehmen wir den Fall, in dem ein haßerfüllter B eine Nachbildung von A malträtiiert: ich kann darüber empört sein und trotzdem (als konsequenter Anhänger von Russell) urteilen, daß die Mißhandlung moralisch in Ordnung ist. Erst wenn ich mich dem Gefühl der Empörung hingebe oder es intellektuell akzeptiere, urteile ich, daß die Mißhandlung der Imitation verwerflich ist. Wenn ich mich ihm aber nicht hingebe, bleibt ein gewisses Unbehagen. Es entsteht eine emotionale Dissonanz. Die Empörung ist nun eigentlich unpassend und fehl am Platze, ich habe sie mit meinem Urteil konterkariert und als irrational abqualifiziert.

Ein anderes Beispiel: wenn ein Mensch an einem Verkehrsunfall beteiligt war, bei dem ein Kind ums Leben kam, wird er meistens auch dann Schuldgefühle empfinden, wenn von seiner Seite aus kein Verschulden vorliegt. Er kann dies auch ebenso beurteilen und trotzdem weiter Schuldgefühle haben. Nichtsdestoweniger wird jemand, der diesen Menschen trösten möchte, nicht müde werden, darauf zu verweisen, daß diese Schuldgefühle sachlich nicht gerechtfertigt sind.

Ein Gefühl ist eben beides, sowohl ein realer psychischer Vorgang als auch mit einem gewissen Verständnis verbunden. Insofern es ein Vorgang ist, kann ich es konstatieren, ist es vorhanden unabhängig von aller Meinung. Insofern es mit einem Verständnis verbunden ist, kann ich es anerkennen oder leugnen. Dies scheint dem Stand der Theorie der Gefühle einigermaßen zu entsprechen. Es scheinen nämlich zwei Typen von Emotionstheorien<sup>243</sup> aktuell zu sein: die kognitiven oder Evaluationstheorien<sup>244</sup> und die sog.

---

<sup>243</sup> Vgl. M. Löw-Beer, Zur Einschätzung von Gefühlen, in: H. Fink-Eitel/G. Lohmann (Hr.), Zur Philosophie der Gefühle, 1993, S.89-111; hier S.95f.

<sup>244</sup> Eine solche ist z.B. vertreten in: B. Scheele, Emotionen als bedürfnisrelevante Bewertungszustände, 1990. - M. Löw-Beer, a.a.O., ist ebenfalls diesem Lager zuzurechnen. Er versucht allerdings, der "Passivität der Gefühlserfahrung" (A.a.O., S.97) gerecht zu werden, und kommt so zu dem Ergebnis: "Emotionen sind Evaluationen, denen man mehr ausgeliefert ist als anderen." (A.a.O., S.98).

feeling-theorien<sup>245</sup>. Beide Theorie-Typen scheinen mir einen Aspekt von Gefühlen zu treffen. Allerdings möchte ich eine Unterscheidung zwischen affektiven Gefühlen (z.B. Liebe, Trauer, Wut) und moralischen Gefühlen festhalten, wobei affektive Gefühle allenfalls subjektive Urteile enthalten, aber keine, die Anspruch auf Objektivität erheben; etwa in der Art "Es war schön mit ihr."

Wertende Gefühle hingegen transportieren Urteile mit einem normativen Anspruch. Im Gegensatz zu den funktionalen gut-schlecht-Beurteilungen, die allein sich aus Bedürfnissen ableiten lassen, sind es genuin moralische gut-böse-Beurteilungen, die in den moralischen Gefühlen zum Ausdruck kommen, wie leicht ersichtlich sein dürfte.

## II. Moralische Gefühle sind unerlässlich für das Funktionieren von Moral.

Kant sah, daß der Mensch eine emotionale Seite hat und daß es auch in seinen Empfindungen zum Ausdruck kommt, wenn ihm irgendetwas wichtig ist. In der "Metaphysik der Sitten" heißt es eindrucksvoll:

"Ohne alles moralische Gefühl ist kein Mensch; denn, bei völliger Unempfänglichkeit für diese Empfindung, wäre er sittlich tot ..." <sup>246</sup>.

Ein Mensch, der überhaupt keine moralischen Gefühle kennt, ist unfähig dazu, sich moralisch zu verhalten. Wie ich schon dargestellt habe, ging Kant sogar noch weiter und behauptete, daß das moralische Gefühl erst das Bewußtsein von Verbindlichkeit schafft. Ohne moralisches Gefühl kann es dementsprechend kein Sollen, keine Normen geben. Dies ist ein Grund dafür, daß es laut Kant keine Pflicht geben kann, sich um das Empfinden moralischer Gefühle zu bemühen: "Nun kann es keine Pflicht geben, ein moralisches Gefühl zu haben, oder sich ein solches zu erwerben; ..." <sup>247</sup>.

Der Punkt der Unerlässlichkeit von moralischen Gefühlen für eine jede Moral soll im weiteren präzisiert werden. Im Zusammenhang damit möchte ich untersuchen, welchen normativen Gehalt die moralischen Gefühle, und zwar insofern sie tatsächlich unerlässlich sind, transportieren.

---

<sup>245</sup> Ein "feeling" kann man sich als das Element an einem Gefühl denken, das man kennen muß. M. Löw-Beer, a.a.O., S.95, Anm. 9, übersetzt mit "nicht lokalisierbares Erleben". In den Kontext der feeling-Theorien möchte ich den Versuch von Hermann Schmitz stellen, Fühlen als leibliches Ergriffensein zu verstehen: vgl. H. Schmitz, Gefühle als Atmosphären, in: H. Fink-Eitel/G. Lohmann (Hr.), Zur Philosophie der Gefühle, 1993, S.33-56.

<sup>246</sup> MST A 38, S.531.

<sup>247</sup> MST A 36, S.530.

#### 4. Ernst Tugendhats Versuch einer Moralbegründung mithilfe moralischer Gefühle

Ernst Tugendhat hat bestimmten moralischen Gefühlen in seiner Moraltheorie eine interessante Rolle zugewiesen. Seine Argumentation läuft daraus hinaus, daß diese Gefühle Ausdruck einer moralischen Identität sind:

"Mich als Koch oder Violinspieler (oder auch als das) zu verstehen, heißt, daß das ein Teil meiner Identität ist. Ich identifiziere mich mit Qualitäten dieser Art, wenn es mir wichtig ist, ein so-und-so zu sein. Daß es mir wichtig ist, heißt, daß ich einen Teil meines Selbstwertgefühls vom Gutsein in diesen Fähigkeiten abhängig mache.

Erweist man sich nun als schlecht in einer Fähigkeit, die einem wichtig ist, ist die Reaktion Scham. ...

Im Unterschied zu diesen speziellen Fähigkeiten, ..., gibt es eine Fähigkeit, die für die Sozialisation zentral ist, und das ist die Fähigkeit, ein sozial umgängliches, ein kooperatives Wesen zu sein ..."<sup>248</sup>

Im weiteren legt Tugendhat dar, daß sowohl der genaue Inhalt als auch die Art der moralischen Verbindlichkeit sich aus der Beziehung des Individuums zu den anderen Mitgliedern der Gesellschaft, in der es lebt, ergibt.

Moralische Normativität beruht darauf, daß die Mitglieder einer Gesellschaft moralisches Verhalten wechselseitig voneinander fordern<sup>249</sup>. Diese wechselseitige Forderung aber ist wiederum "überhaupt nur zu verstehen auf der Basis einer Sanktion, die eintritt, wenn ihr zuwidergehandelt wird. Worin diese Sanktion besteht, ist jetzt klar geworden: in der Scham des Betroffenen und der korrelativen Empörung der anderen (...)."<sup>250</sup>

Jede Gesellschaft ist auch eine "moralische Gemeinschaft"<sup>251</sup>. Indem der Mensch in diese Gemeinschaft hineinwächst, gewinnt er eine moralische Identität und wird zu einer moralischen Persönlichkeit, die als solche das Minimum moralischer Regeln, das zur unvermeidlichen Kooperation mit anderen notwendig ist, internalisiert oder inpersonalisiert hat. Der Ausdruck seiner moralischen Identität ist die Empfindung von Scham und Empörung bei einem Zuwiderhandeln gegen diese Kooperationsregeln.

Die moralischen Gefühle transportieren auch nach Tugendhat den genuin

---

<sup>248</sup> E. Tugendhat, Vorlesungen über Ethik, 31995, S.57.

<sup>249</sup> Vgl. E. Tugendhat, Vorlesungen über Ethik, S.59.

<sup>250</sup> Ebd.

<sup>251</sup> Vgl. E. Tugendhat, Vorlesungen über Ethik, S.280.

moralischen gut-böse-Gegensatz<sup>252</sup>. Tugendhat ist an diesem Punkt besser gewappnet als Kant, der in der Frage nach der Art der Verbindung von sinnlichem Gefühl und vernünftigem Urteil ziemlich ominös bleibt. Er bringt zwei für ihn grundverschiedene Elemente zusammen, "doch", wie Dieter Henrich sagt, "so, daß in der Achtung die Einheit selbst nicht begriffen, sondern faktisch ist."<sup>253</sup> Kant selbst sprach davon, "diesen Einfluß einer bloß intellektuellen Idee aufs Gefühl für spekulative Vernunft unergründlich zu finden, ..." <sup>254</sup>. Tugendhat hingegen greift auf Aristoteles zurück und behauptet im Anschluß an ihn, daß es sich bei Affekten "immer um positive oder negative Gefühle handelt (Lust und Unlust), die sich ihrem eigenen Sinn nach auf ein Urteil aufbauen, und zwar ein Werturteil."<sup>255</sup> In Tugendhats Konzept von Gefühlen ist von vornherein eine Beziehung zu bestimmten Urteilen eingebaut.

Zugleich bietet Tugendhat eine genauere Erläuterung der Unerläßlichkeit moralischer Gefühle an: diese stellen sich bei einem moralischen Versagen ein und bedeuten dann eine, wie er formuliert, innere Sanktion. Denn seiner Auffassung nach gehört zu jeder Norm, "etwas, was für den Handelnden negativ wäre, wenn er nicht so handelte."<sup>256</sup> Ansonsten ergebe es keinen Sinn, von Normen oder Soll-Sätzen zu sprechen. Ähnlich wie bei Kant werden so die moralischen Gefühle zum Grund der Verbindlichkeit moralischer Normen, nur werden sie präziser als bei ihm nicht als Triebfeder für das Befolgen von Normen, sondern als Sanktionen bei ihrem Übertreten bestimmt.

Ich habe vier Kritikpunkte an der Konzeption Tugendhats:

I. Die Einteilung und Beschreibung der moralischen Gefühle bei Tugendhat verdient eine Korrektur: Scham und Empörung entsprechen einander nicht. Empörung oder Entrüstung<sup>257</sup> sind auf ein Handeln anderer bezogen. Ihr Pendant für eigene Handlungen ist Reue. Empörung und Reue sind also

---

<sup>252</sup> Vgl. E. Tugendhat, Vorlesungen über Ethik, S.37f.; und ders., Philosophische Aufsätze, 1992, S.319f.

<sup>253</sup> D. Henrich, Selbstverhältnisse, 21993, S.34; vgl. den ganzen Abschnitt S.35-39.

<sup>254</sup> KpV A 142, S.201; vgl. MST A 37, S.531.

<sup>255</sup> E. Tugendhat, Vorlesungen über Ethik, S.20; Tugendhat bezieht sich auf die Rhetorik, 2. Buch; vgl. die Definition von "Affekt" in: Aristoteles, Rhetorik, München 51995, S.84. Ich behaupte nicht, daß das, was Tugendhat sagt, tatsächlich das ist, was Aristoteles gesagt oder gemeint hat; ich habe da eher meine Zweifel.

<sup>256</sup> Vorlesungen über Ethik, S.43.

<sup>257</sup> Empörung und Entrüstung entsprechen sich sachlich, soweit ich sehen kann; deswegen rede ich im folgenden nur von Empörung.

handlungsbewertende Gefühle.

Scham hingegen ist ein personenbewertendes Gefühl. Sie ist bezogen auf ein Selbstbild, auf das, was einer gerne sein möchte. Aber Scham ist nicht nur "das Gefühl des Selbstwertverlustes in den Augen der (möglichen) anderen", wie die Definition lautet, die Tugendhat anführt<sup>258</sup>. Es ist sicherlich eine Seite der Scham, daß ihr ein Ideal zugrundeliegt, dessen Verfehlen schambesetzt ist. Scham wird aber auch empfunden bei einem Eindringen in die eigene Intimsphäre, das nicht ersichtlich mit einem Selbstwertverlust einhergeht. Max Scheler meinte gar: "Die Zurschaustellung eines individuellen Vorzuges, ..., erweckt sogar tiefere und reinere Scham als die eines Fehlers."<sup>259</sup> Scham grenzt einen Bereich ab, in dem keiner dem Subjekt zu nahe treten darf. Es ist merkwürdig, daß diesem Charakteristikum der Scham bei Tugendhat wie bei anderen Theoretikern eine so geringe Aufmerksamkeit zuteil wird, obwohl es nicht nur phänomenologisch, sondern auch ethisch eine große Bedeutung hat<sup>260</sup>.

Max Scheler hat dagegen richtig gesehen, als er Scham als "ein Schutzgefühl des Individuums und seines individuellen Wertes"<sup>261</sup> bezeichnete. Es lohnt sich weiterzufragen, wogegen und was genau die Scham schützt. Eine aussichtsreiche Antwort entnehme ich meinem dänischen Kronzeugen K.E. Løgstrup, der (wenn auch nicht unmittelbar im Zusammenhang mit Scham) die Ansicht vertritt, jeder sei von einer "Unantastbarkeitszone" umgeben:

"Et elementært fænomen i vor tilværelse er det, at enhver af os gør krav på at vjre omgivet af en urørlighedszone. Vi sjtter os op imod at noget andet menneske bryder ind i den. ... Enhver af os respekterer derfor også normalt den andens urørlighedszone. Gjorde vi ikke det, ville alt samvær blive utåleligt."<sup>262</sup>

---

<sup>258</sup> Vorlesungen über Ethik, S.57; Tugendhat verweist auf G. Taylor, *Pride, Shame and Guilt*, Oxford 1985.

<sup>259</sup> M. Scheler, *Über Scham und Schamgefühl*, in: ders., *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. I (Gesammelte Werke Bd. 10), 21957, S.65-154; hier S.83.

<sup>260</sup> Vgl. z.B. C. Schultheiss, *Scham und Normen*, in: R. Kühn u.a. (Hr.), *Scham - ein menschliches Gefühl*, 1997, S.97-109. Er bringt zwar Scham "mit der Vorstellung beobachteten Nacktseins" und mit dem "Gefühl des Entblößtseins und der Schutzlosigkeit" (S.99) in Verbindung, zieht daraus aber keinerlei Konsequenzen.

<sup>261</sup> M. Scheler, *Über Scham und Schamgefühl*, S.80.

<sup>262</sup> K.E. Løgstrup, *System og symbol*, S.163; eigene Übersetzung: "Ein elementares Phänomen in unserem Dasein ist es, daß jeder von uns Anspruch darauf erhebt, von einer Unantastbarkeitszone umgeben zu sein. Wir setzen uns dagegen zur Wehr, daß irgendein anderer Mensch darin einbricht. ... Jeder von uns respektiert deswegen nor-

Lögstrup machte diese Unantastbarkeitszone phänomenologisch daran fest, daß wir oft Motive für unser Verhalten haben, auf die wir nicht angesprochen werden wollen. Entsprechend besteht die Unantastbarkeitszone seiner Auffassung nach in dem Anspruch, daß die anderen auf die Gründe, die wir nennen, eingehen und uns nicht auf unsere Motive hin ansprechen, sofern wir sie nicht selbst preisgeben.

Doch diese Bestimmung ist zu weit und zu eng. Zu weit, weil wir nicht immer etwas dagegen haben, auf unsere Motive angesprochen zu werden. Zu eng, weil sich Scham auf den ganzen Bereich des Intimen bezieht, den man vor Bloßstellung zu schützen wünscht: der Bereich des Sexuellen; das eigene Zimmer, in dem man unbeobachtet ist. Gelungener ist daher die Bestimmung von Micha Hilgers: "Scham hütet Intimität und Innenleben und bewahrt eigene Emotionalität vor plötzlicher Betrachtung wie unkontrollierter Zurschaustellung."<sup>263</sup> Ich halte es entsprechend für besser, statt "Unantastbarkeitszone" die ohnehin bekannteren Ausdrücke "Intimsphäre" bzw. "Privatsphäre" zu benutzen.

Intimität oder Privatheit bestimmt sich im Verhältnis zu Öffentlichkeit. Wo genau die Grenze zwischen öffentlichem und privatem Bereich verläuft, kann differieren. Überdies gibt es auch Stufen der Privatheit; so ist der Umgang mit dem Partner intimer als mit Freunden. Immer aber gilt, daß Öffentlichkeit mit öffentlicher Bewertung einhergeht, die für das Selbstbild wichtig ist, und daß der Privatbereich derjenige Bereich ist, in dem der einzelne vor öffentlichen Ansprüchen an sein Verhalten geschützt ist. In seiner Privatsphäre kann er sein, wie er will, er muß sich nicht geben, wie es von ihm verlangt wird. Im eigenen Zimmer ist Raum für Kleinigkeiten, die draußen nicht gern gesehen werden: mit sich selbst reden, schlampig sein, spontanen Bewegungsimpulsen folgen. Den Privatbereich tragen wir aber auch mit uns herum: unseren Körper, unsere Gedanken, Motive und Gefühle, die wir in der Öffentlichkeit mit Kleidung, Floskeln, Regeln und Gründen schützen.

Wenn es diesen Bereich nicht gäbe, wäre das Zusammenleben in der Tat nicht auszuhalten, denn dann unterlägen wir einer ständigen öffentlichen Normierung, die nur dann zu ertragen wäre, wenn sie völlig internalisiert würde. Damit aber würden wir unsere persönliche Eigenständigkeit, unser Selbstverständnis als Personen im Unterschied zu der Masse der anderen

---

malerweise die Unantastbarkeitszone des anderen. Täten wir das nicht, würde alles Zusammensein unaushaltbar werden."; vgl. dazu noch ders., Norm und Spontaneität, S.183-187, sowie T. Skou-Hansen, Omkring urørlighedszonen ..., in: P. Dahl/S. Andersen (Hr.), Kunst og virkelighed, 1984, S.87-98; hier S.87-92.

<sup>263</sup> M. Hilgers, Die Infrarote Schamlosigkeit, in: R. Kühn u.a. (Hr.), Scham - ein menschliches Gefühl, 1997, S.87-96; hier S.87.

aufgeben.

Scham ist ein sehr komplexes Phänomen, das man sicher nicht ausloten kann, wenn man seine Funktion im Sexualleben außer acht läßt. Auf jeden Fall trägt Scham die gegenläufigen Tendenzen in sich, daß sie ein auch gesellschaftlich geprägtes Ideal voraussetzt, dessen Verfehlen schambesetzt ist, aber gleichzeitig dazu beiträgt, daß sich das Individuum diesem Ideal entzieht, indem es sich einen Freiraum erhält, in dem es unbeobachtet und unbefangen ist.

Dies ist ethisch bedeutsam, weil es Teil der moralischen Identität ist, sich als eigenständige Person zu verstehen. Ohne Privatheit, die durch Scham geschützt wird, gibt es aber keine Eigenständigkeit.

II. Man muß bei dem, was durch die moralischen Gefühle transportiert wird, zwischen den konkreten Normen und dem Selbstbild trennen.

Dies zeigt sich besonders bei den handlungsbewertenden Emotionen wie Empörung und Reue. Sie sind besonders eng mit konkreten Urteilen verbunden. Es ist nicht von vornherein ersichtlich, ob Empörung und Reue berechtigt oder angemessen sind. Daher kann man auch nicht von vornherein das moralische Urteil von ihnen übernehmen. Empörung und Reue taugen nicht zur Begründung einer Ethik, weil sie der Kritik der in ihnen implizierten Urteile bedürfen. Die einzelnen Inhalte, auf die sich jemandes moralische Gefühle beziehen, bedürfen einer weitergehenden Begründung als der durch diese Gefühle selbst.

Anders sieht es aus, wenn man fragt, ob man in der Moral auf moralische Gefühle nicht ganz verzichten kann. Von einer einzelnen Empfindung, moralisch versagt zu haben, kann ich mich ganz klar distanzieren, die Berechtigung einzelner moralischer Gefühlsregungen kann ich in Frage stellen. Aber bei der Gesamtheit meiner moralischen Gefühle sieht es anders aus. Auf sie zu verzichten, hieße, darauf zu verzichten, sich als moralisches Subjekt zu konstituieren.

In seinem Ansatz hebt Tugendhat auf einen bestimmten Inhalt ab, der durch die moralischen Gefühle in seiner Verbindlichkeit einsichtig gemacht werden soll. Dieser besteht nach Tugendhat in der sozialen Kooperation.

Zwei Einwände möchte ich gegen diesen Vorschlag Tugendhats erheben: erstens ist er unrealistisch oder schief, wenn man sich die tatsächliche Entwicklung eines Kindes und seiner (v.a. sozialen und moralischen) Persönlichkeit betrachtet: unter einer Kooperation versteht man

normalerweise eine bewußte, rationale Zusammenarbeit unter freiwilligen Partnern. Angesichts der Abhängigkeit und Bedürftigkeit eines Kindes ist es deswegen unrichtig oder zumindest unscharf, von Kooperation zu reden. Es ist vielmehr die Beziehung zu den Eltern, dann zu den Geschwistern und der weiteren Familie, dann auch zu Freunden und anderen, in der das Kind aufwächst und sich ausbildet. Durch diese Beziehungen werden dem Kind moralische Orientierungen und Normen vermittelt, die nur dann die "Idee der universellen Achtung"<sup>264</sup> enthalten, wenn diese bewußt gelehrt wird.

Indem der Mensch nun in seiner weiteren Entwicklung personenbewertende und handlungsbewertende Gefühle ausbildet, so der zweite Einwand, konstituiert er sich nicht nur, wie Tugendhat meint, als Teil einer moralischen Gemeinschaft, sondern auch und gerade so, daß er sich von dieser Gemeinschaft abgrenzt als ein eigenes Subjekt mit eigener Verantwortlichkeit.

Der eigentliche Inhalt moralischer Verpflichtung ergibt sich daher nicht so bruchlos aus der moralischen Identität, wie Tugendhat suggeriert. Diese ist vielmehr offen für Klassen-, Standes- oder Gruppenmoralen sowie für moralische Reformen.

### III. Moralische Gefühle allein begründen noch keine moralischen Normen.

Tugendhat macht die Gültigkeit von Normen von dem Bestehen von Sanktionen abhängig. Dies sei zwar für bloß rechtliche Normen und bloß konventionelle Normen zugestanden. Aber darum muß es doch nicht für moralische Normen gelten. Dies erscheint eher als unangemessen. Ethik baut darauf auf, daß man etwas tut, weil man sich klarmacht, daß es gut ist. Und wünschenswert ist, daß man das Gute mit Freuden tut, nicht um etwaigen Gewissensbissen und Schamqualen zu entgehen.

Aber selbst wenn es solcher innerer Sanktionen bedürfte, um tatsächlich moralisch zu handeln, wäre doch die Existenz der moralischen Normen selbst nicht von ihnen abhängig.

Das beste Argument dafür ist die Struktur moralischer Gefühle selbst: man bereut etwas oder ist empört über etwas, weil man es für schlecht hält. Gerade Tugendhat, der behauptet, Affekte bauten sich auf Urteile auf, müßte diese Ansicht teilen. Dann aber ist leicht zu sehen, daß moralische Gefühle moralische Urteile, also Normen oder Sollenssätze, voraussetzen. Wenn man für die Gültigkeit von Normen nur auf die moralischen Gefühle

---

<sup>264</sup> Vgl. E. Tugendhat, Philosophische Aufsätze, 1992, S.332f.

als innere Sanktionen als Grund verweisen würde, wenn man behauptete, man solle moralisch handeln, weil man sich sonst schäme und Reue empfinde, würde man den intellektuellen Gehalt dieser Gefühle entleeren und sie gegenstandslos machen.

Im Gegensatz zu der Behauptung Tugendhats gibt es daher auch dann ein Sollen oder, wie er auch formuliert, ein praktisches Müssen, wenn innere Sanktionen nicht zu befürchten sind, weil z.B. der entsprechende Mensch zu verkommen ist, um sie zu empfinden. Moralische Gefühle oder zumindest die Möglichkeit, sie zu empfinden, sind die Voraussetzung für das Akzeptieren von Normen, reichen aber für ihre Begründung nicht hin.

#### IV. Das moralische Selbstverständnis ist nicht Gegenstand einer Entscheidung.

Es ist irritierend, daß Tugendhat die moralische Identität zum Gegenstand einer Entscheidung macht. In diesem Zusammenhang führt er verschiedene Male das psychische Phänomen des "lack of moral sense" ins Feld, ein "Fehlen des Gewissens ... als pathologisches Phänomen ..., das offenbar auf bestimmte autistische frühkindliche Schäden zurückgeht,..."<sup>265</sup>. Seltsamerweise interpretiert er dieses als Ergebnis einer frühkindlichen Entscheidung gegen eine moralische Identität<sup>266</sup>, welche er dann auf eine Ebene mit dem bewußten Verzicht auf eine moralische Identität stellt, wie er ihn philosophisch im Kontraktualismus realisiert sieht<sup>267</sup>.

Der "lack of moral sense" und die bewußte Entscheidung, sich nicht moralisch, sondern kontraktualistisch zu verstehen, sind jedoch zwei sehr verschiedene Phänomene. Der "lack of moral sense" beruht auf einer Unfähigkeit zur Emotionalität und zum Aufbau tiefgehender Beziehungen. Der Kontraktualismus hingegen hat theoretische Ursachen. Die Kontraktualisten sehen nicht, wie Normen begründet werden können, und flüchten vom moralischen Nihilismus zum Instrumentalismus, der moralische Normen durch Interessen zu rechtfertigen sucht.

Wenn es keine gültigen Normen gibt, ist es in der Tat sinnlos, eine moralische Identität zu haben. Ohne moralischen Anspruch ist eine moralische Identität gegenstandslos. Wenn man aber überhaupt irgendeine Norm anerkennt, also kein moralischer Nihilist ist, ist einem auch der Instrumen-

---

<sup>265</sup> E. Tugendhat, Vorlesungen über Ethik, S.61; vgl. S.77, 89-91 und 280.

<sup>266</sup> Vgl. E. Tugendhat, Vorlesungen über Ethik, S.62 oben; an anderen Stellen äußert sich Tugendhat anders, vgl. Vorlesungen über Ethik, S77.

<sup>267</sup> Vgl. Vorlesungen über Ethik, S.72-77.

talismus verwehrt. Dann wäre es ein theoretisches Unding, sich nicht moralisch verstehen zu wollen.

Moralische Normen fordern zu ihrer Befolgung auf, zu einer Entscheidung, sie auszuführen. Daß die Normen dem Subjekt vorgegeben sind, steht nicht im Gegensatz zur Autonomie des Subjekts, sondern im Gegenteil kann es keine Ausbildung von Autonomie als Verantwortlichkeit und Entscheidungsfähigkeit ohne die Vorgegebenheit moralischer Normen geben. Denn ohne Norm gibt es keine Aufforderung zu einer Entscheidung und ohne eine Aufforderung, sich so oder so zu entscheiden, gibt es keine Autonomie. Das Bestehen von Normen und die Entwicklung einer moralischen Identität bedingen sich also.

Dieser Zusammenhang kann gestört sein, wenn durch Anlage oder massive Hemmung der Entwicklung nicht die Fähigkeit ausgebildet wurde, echte zweiseitige Beziehungen, die mehr als ein Betreuungsverhältnis sind, einzugehen. und so die moralischen Forderungen des Zusammenlebens nicht vernommen werden können. Für einen solchen Schaden entscheidet man sich aber nicht. Es geht aller bewußter Entscheidung und allem Vernehmen können moralischer Forderungen, das wiederum zur Entwicklung einer moralischen Identität unerlässlich ist, voraus.

## 5. Was verraten moralische Gefühle?

Moralische Gefühle sind ein unerläßlicher Ausdruck eines moralischen Selbstbildes oder Selbstverständnisses. Dieses Selbstverständnis genügt zur Motivation moralischen Handelns, es bedarf keiner moralischen Gefühle als innerer Sanktionen. Aber moralische Gefühle machen das moralische Selbstverständnis erst sichtbar.

Die meisten moralischen Gefühle melden sich infolge einer Erschütterung der moralischen Identität. Dies gilt für Empörung, Reue, Schuldgefühl, Scham. Die positiven moralischen Gefühle wie Selbstachtung und Respekt hingegen haben einen sehr geringen affektiven Gehalt und melden sich seltener als eindeutige Gefühle. Dieses Übergewicht der negativen über die positiven moralischen Gefühle dürfte ein Mitgrund dafür sein, daß Tugendhat moralische Gefühle zu inneren Sanktionen erklärte. Meine eigene Erklärung für diesen Sachverhalt ist, daß die intakte moralische Identität kaum gefühlt oder bemerkt wird, so wie man die eigene Gesundheit nicht bemerkt, wohl aber ihre Störung.

Moralische Gefühle zeigen meist eine Störung der eigenen moralischen Identität oder der moralischen Gemeinschaft mit anderen an. Dabei ist ihre Funktion, auf die Intaktheit, die Herstellung oder Wiederherstellung moralischer Identität oder Gemeinschaft hinzuwirken.

Moralische Gefühle sind unerläßlich im Rahmen moralischer Erziehung und moralischer Kommunikation, in deren Rahmen ein moralischer Konsens erzielt und die moralische Gemeinschaft, wo nötig, wiederhergestellt wird. Der Tadel des anderen wird erst dadurch als Tadel fühlbar und unterscheidbar von einem bloßen Hinweis auf einen Fehler oder der bloßen Äußerung der Ansicht, es habe ein Fehlverhalten vorgelegen, daß er mit Empörung verbunden ist. Empörung enthält sozusagen auf der Beziehungsebene die Botschaft, der andere möge sich von seinem Verhalten distanzieren, nicht aus persönlicher Verletztheit, sondern kraft der Forderungen des Zusammenlebens überhaupt. In dieser Funktion sind moralische Gefühle unverzichtbar. Nur durch sie kann man lernen, daß Verletzungen der Moral zu vermeiden sind. Dies ist der richtige Kern der Ansicht Tugendhats, moralische Gefühle seien innere Sanktionen.

Sich als moralisches Subjekt zu verstehen, ist eine Voraussetzung einer jeden Moral. Es bedeutet, sich als für seine Handlungen verantwortlich zu begreifen. Der Verantwortlichkeit wiederum liegt Freiheit zugrunde: daß ein

Subjekt für sein Handeln verantwortlich ist, impliziert, daß dieses Handeln dem Subjekt zugerechnet werden kann, daß es in seiner Macht steht, daß das Subjekt die Freiheit besitzt, nach seinem Willen zu entscheiden und zu handeln.

Freiheit ist die Basis für Verantwortlichkeit, moralische Identität und moralische Gefühle. Aber sie alleine kann nicht ihre Ursache sein. Erst wenn ein moralischer Anspruch, auf eine bestimmte Art zu handeln oder zu unterlassen, erlebt wird, kann sich dies alles entwickeln.

Dabei bedingen sich Verantwortlichkeit und moralischer Anspruch: nur wenn eine moralische Identität schon vorhanden ist, kann ein moralischer Anspruch, welcher Art auch immer, wahrgenommen werden. Umgekehrt kann nur durch moralische Ansprüche, wie wir sie alle erleben, eine moralische Identität erworben werden. Denn wenn sich jemand nicht als für sich und sein Handeln verantwortlich begreift, kann er keine Handlungsanweisung umsetzen.

Die grundlegende Bestimmung der moralischen Gefühle, aus der sich alles weitere, was es über ihre Rolle für die Ethik zu sagen gibt, entwickeln läßt, ist folgende: Moralische Gefühle sind die Äußerung der menschlichen Freiheit angesichts der moralischen Forderung.

Man kann die Frage stellen, ob die Moralphilosophie nicht auch ohne die Betrachtung der moralischen Gefühle auskomme. Es mag ja sein, daß moralische Gefühle für die moralische Praxis wichtig sind, aber was tragen sie für die Moraltheorie aus? Was lernen wir von diesen Gefühlen, was wir ohne sie nicht wüßten? - Es sind zweifellos Wesen denkbar, die eine moralische Identität besitzen, auch ohne daß sie fähig sind, moralische Gefühle zu äußern. Diesen Wesen müßte intellektuell die Auffassung eingepflanzt sein, daß sie Verantwortung besitzen. Aber wir sind weit entfernt von einer solchen Zweifelsfreiheit unserer moralischen Identität. Außer den moralischen Gefühlen haben wir nur noch unser moralisches Denken, und das würde nicht ausreichen, um uns Moral zu sichern, die es vielmehr immer wieder in Frage stellt.

Um moralische Identität festzustellen, sind wir auf moralische Gefühle angewiesen, weil sie der einzige der Reflexion vorgegebene Ausdruck der moralischen Identität des fühlenden Wesens Mensch sind. Moralische Gefühle sind die Art, in der wir Moral leben. Ohne sie wäre die moralische

Identität eine bloße Behauptung. Als Gefühle sind sie nicht allein von unserem Intellekt abhängig, sondern können sich ab und an auch gegen ihn durchsetzen. Sie bilden somit einen geeigneten Ausgangspunkt für die Moralphilosophie, weil sie etwas über den Menschen verraten, das ohne sie nicht Gegenstand der Untersuchung sein könnte.

Moralische Gefühle sind nicht nur eine faktische Voraussetzung der Moral und machen die moralische Identität kenntlich, sondern haben auch eine normative Bedeutung für die Ethik. Dabei ist der Hinweis auf sie für eine Moralbegründung ungenügend. Denn sie zeigen die moralische Verbindlichkeit persönlicher Verantwortung auf, soweit ich sie eben ausüben habe, aber sie zeigen nicht, worin diese Verantwortung besteht. Dies lassen sie vielmehr völlig offen.

Aber in dem Augenblick, in dem wir akzeptieren, daß wir uns um andere kümmern sollten, daß andere einen Wert besitzen, können die personenbewertenden Gefühle einen positiven inhaltlichen Beitrag zur Moralbegründung leisten. Sie lehren mich zwar nicht, welche Verbindlichkeiten gegenüber anderen bestehen: ich kann den armen Lazarus vor der Haustür verschmachten lassen und ihn dabei doch als moralisches Wesen achten, indem ich seine moralischen Gefühle respektiere. Aber sie ziehen die Grenze, die der Freiheit und Autonomie des Menschen entspricht und jenseits derer Zuwendung Einmischung wäre. Die Grenze dafür, wie weit man in das Leben anderer eingreifen darf, ist nicht starr, sondern muß verschieden weit gezogen werden, weil sich auch die Selbstbestimmung erst entwickelt. Diese Grenze grundsätzlich zu achten und die Selbstbestimmung des anderen zu respektieren, lehren die moralischen Gefühle.

## V. DIE SOUVERÄNEN DASEINSÄUSSERUNGEN ALS GRUNDPHÄNOMENE DER MORAL

Der Rekurs auf moralische Gefühle reicht nicht hin, wenn man über Moralbegründung nachdenkt, weil die Analyse dieser Gefühle allein nicht zu inhaltlichen Normen führt. Es gibt aber Phänomene, bei denen es sich anders verhält, die eine Zuwendung zu anderen Menschen darstellen, deren Gutheit sich aus der Art dieser Phänomene selbst ersehen läßt. Ich spreche von den sogenannten **D a s e i n s ä u ß e r u n g e n**.

Da das Konzept der Daseinsäußerung von Knud E. Lögstrup entwickelt wurde, ist es sinnvoll, sich zuerst mit dem ethischen Werk Lögstrups zu beschäftigen (V.1.).

Im darauffolgenden Abschnitt stelle ich das Konzept der Daseinsäußerung selbst vor (V.2.), um Daseinsäußerungen dann gegen andere Phänomene abzugrenzen, zunächst einmal gegen Tugenden. Vor allem durch Alasdair MacIntyre ist die Idee einer Tugendethik in die Diskussion gebracht worden. Dieser Ansatz zeigt eine gewisse Affinität zu einer auf Daseinsäußerungen beruhenden Ethik, weil er sich auf tatsächliche ethische Phänomene bezieht. Im Unterschied zu Daseinsäußerungen müssen Tugenden jedoch eingeübt werden, was sie prinzipiell zum Gegenstand ethischer Entscheidungen macht, die für die Grundlegung solcher Entscheidungen nicht auswertbar sind. Interessant ist im Vergleich mit der Tugendethik die Frage der historischen Relativität der Daseinsäußerungen (V.3.).

Desweiteren unterscheide ich Daseinsäußerungen von den von Lögstrup sogenannten kreisenden Denkgefühlen, von ihm als eine Art negativer Gegenphänomene zu den Daseinsäußerungen eingeführt. Ihre Unterscheidung ist interessant, weil sie mit der Frage nach dem Ursprung beider verknüpft ist (V.4.).

Es folgt die Durchprüfung der möglichen Instanzen der Daseinsäußerung. Das Ergebnis ist von großer systematischer Bedeutung für das folgende Kapitel (V.5.)

## 1. Zur Interpretation von Lögstrup

Als der Wissenschaftstheoretiker Imre Lakatos seine Konzeption entwickelte und dafür auf den Ansatz Karl Poppers zurückgriff, sah er sich außerstande, Poppers Schriften eine einheitliche Position zu entnehmen. Er unterschied vielmehr drei Positionen, die er alle im Werk Poppers vertreten fand und kennzeichnete sie, indem er den Namen "Popper" mit entsprechenden Indizes versah<sup>268</sup>. Dieses Verfahren werde ich bei der Rekonstruktion der Ansichten K.E. Lögstrups zur Ethik, auf die ich mich in diesem Kapitel wesentlich beziehe, anwenden.

Bei der Interpretation Lögstrups ist es von vornherein nicht so ungewöhnlich wie bei der Poppers, mehrere Positionen zu unterscheiden. Schon 1971 unterschied Ole Jensen drei Phasen in der Verfasserschaft Lögstrups, "den første omkring Disputatsen fra 1942, den anden fra slutningen af 40'erne og 10 år frem (altså med Den etiske fordring som centrum), den tredje omfattende tiden efter ca. 1960."<sup>269</sup>

Ähnlich Lakatos möchte ich allerdings primär theoretische Positionen und nicht zeitliche Phasen unterscheiden. Der Tendenz nach läßt sich eine ungefähre Zuordnung zu Schriften und Phasen philosophischer Entwicklung, die bei Lögstrup zweifellos festzustellen ist, vornehmen. Dabei ist die Position Lögstrup<sub>1</sub> am ehesten in "Die ethische Forderung" (1956) vertreten, Lögstrup<sub>2</sub> in "Auseinandersetzung mit Kierkegaard" (1968) und "Norm und Spontaneität" (1971), Lögstrup<sub>3</sub>, wenn auch nur ansatzweise, in "System og symbol" (1982 postum). Die Zuordnung ist, wie gesagt, nicht strikt und auch von Lögstrup so nicht vorgenommen. Es gibt scheinbare Kontinuitäten, Übergänge, Reste einer älteren Position und Vorgriffe auf eine folgende. Trotzdem lassen sich die verschiedenen Positionen Lögstrups klar herausarbeiten; und in ihrem Gefolge auch die Schwachstellen der älteren Positionen, die die Entwicklung hin zur neuen im Rahmen einer rationalen Rekonstruktion der Entwicklung von Lögstrups Ethik verständlich machen.

In diesem Abschnitt stelle ich nur Lögstrup<sub>1</sub> genauer vor, eine Position, die derjenigen von Levinas in einiger Hinsicht ähnelt, auch wenn sich keiner von

---

<sup>268</sup> Vgl. I. Lakatos, Falsifikation und die Methodologie wissenschaftlicher Forschungsprogramme, in: I. Lakatos/A. Musgrave (Hr.), Kritik und Erkenntnisfortschritt, Braunschweig 1974, S.89-189; hier S.174f. - Alle Einzelheiten der Rekonstruktion Poppers durch Lakatos interessieren hier nicht.

<sup>269</sup> O. Jensen, Faser i K.E. Løgstrups forfatterskab, in: ders., Sårbar usårighed, 1994, S.35-43 (Erstveröffentlichung in Svensk-Teologisk Kvartalsskrift 1971); hier S.36.

beiden jeweils eingehender mit dem anderen beschäftigt zu haben scheint. Løgstrup<sub>1</sub> ist eine Verantwortungsethik. Die von Løgstrup sogenannte ethische Forderung, die er im Titel seines bis heute bekanntesten Buches führt, besteht in dem Gebot der umfassenden Verantwortung für den Mitmenschen. Jemandes Mitmensch ist dabei derjenige, mit dem er sein Leben in irgendeiner Weise teilt, mit dem er interagiert<sup>270</sup>. Die Welt ist nun einmal so beschaffen, daß ein jeder mit anderen Kontakt hat, mit ihnen lebt, von ihnen abhängt und selbst Macht über sie ausübt bzw. derjenige ist, von dem andere abhängen. Løgstrup bezeichnete diese gegenseitige Abhängigkeit als *I n t e r d e p e n d e n z*<sup>271</sup>. Während dies eine in der Tat sehr einleuchtende These ist, die Løgstrup auch stets beibehielt, zeichnet sich Løgstrup<sub>1</sub> nun durch folgende drei mehr problematische Thesen aus:

- (1) Das Faktum der Interdependenz geht einher mit dem Phänomen des Vertrauens<sup>272</sup>.
- (2) Die Erfüllung der ethischen Forderung besteht in selbstloser Fürsorge für den anderen.
- (3) Dem Faktum der Interdependenz entspringt die ethische Forderung<sup>273</sup>.

Zu (1): Es scheint nicht schwer, die Falschheit dieser These festzustellen. Wenn ich bei meinem Bäcker Brötchen kaufe, dann handelt es sich um einen Fall von Interdependenz, und doch bedarf es dazu keiner besonderen Vertrauensleistung, keines besonderen Vertrauensverhältnisses zwischen mir und dem Bäcker (bzw. der Bäckerfirma und der Verkäuferin). Entsprechend ist Løgstrup auch vorgehalten worden, daß seine Analyse des Phänomens des Vertrauens fehlerhaft ist. Vertrauen, so die Kritiker, sei ein komplexes Phänomen, das sich in der Beziehung zwischen zwei Menschen langsam entwickeln müsse<sup>274</sup>. Werner Martin verweist auf das Phänomen der

---

<sup>270</sup> Vgl. z.B. K.E. Løgstrup, *Die ethische Forderung*, 1959, S.135.

<sup>271</sup> Das Wort erscheint noch nicht in "Die ethische Forderung", aber z.B. in "Norm und Spontaneität" (orig. 1972); in "Die ethische Forderung" verwendet Løgstrup gerne die Metapher "etwas vom Leben des anderen Menschen in seiner Hand halten" (S.27) in verschiedenen Abwandlungen.

<sup>272</sup> Vgl. *Die ethische Forderung*, S.18: "Unser Leben ist nun einmal ohne unser Zutun so geschaffen, daß es auf andere Weise nicht gelebt werden kann, als daß der eine Mensch sich dem anderen in erwiesenem oder verlangtem Vertrauen ausliefert und mehr oder weniger seines eigenen Lebens in die Hand des anderen legt."

<sup>273</sup> So sagt es schon die Überschrift des 1. Kapitels von "Die ethische Forderung": "Die Tatsache, der die stumme Forderung entspringt".

<sup>274</sup> Vgl. K.E. Løgstrup, *Kunst og etik*, 21962, S.229-233 (Teil einer Replik auf Kritiken zu "Die ethische Forderung") und W. Martin, *Bestimmung und Abgrenzung von Ethik und Religion*, 1990, S.171-173.

plumpen Vertraulichkeit, um zu zeigen, wie diffizil das Phänomen des Vertrauens sei<sup>275</sup>.

Den Kritikern möchte ich insofern beipflichten, als daß Løgstrup (namentlich im ersten Kapitel von "Die ethische Forderung") den in der Tat falschen Eindruck erweckt, er gehe von einer phänomenologischen Analyse des Vertrauens aus, die ihn zum Faktum der Interdependenz führe<sup>276</sup>. Wenn man überlegt, was man üblicherweise unter Vertrauen zu verstehen geneigt ist, so wird man eher zu solchen Ergebnissen wie denen der Kritiker als zu denen Løgstrups gelangen.

Løgstrup selbst hat diesen Einwänden entgegnet, daß es zwischen Vertrauen als einem komplexen und als einem elementaren Phänomen zu unterscheiden gelte, wobei sich seine Kritiker auf das komplexe Phänomen bezögen, er sich aber auf das elementare<sup>277</sup>. Diese Unterscheidung Løgstrups läßt sich verteidigen, sie rettet aber nicht seine These von der Entsprechung von Vertrauen und Interdependenz.

Es gibt tatsächlich das Phänomen eines elementaren Vertrauens gegenüber unserer Umwelt. Dieses Vertrauen ist meiner Auffassung nach sogar besonders aktuell, weil unsere Gesellschaft zum einen hochdifferenziert ist, so daß der Grad der Abhängigkeit von der Mitwelt größer ist als zu früheren Zeiten, zum anderen aber auch hochmobil (nicht nur die Menschen, auch das Kapital und die Waren), so daß Vertrauensverlust schnell Folgen zeitigt. Es hängt dabei nicht an dem Wort "Vertrauen". Vertrauen als elementares Phänomen könnte man auch "arglose Selbstausslieferung"<sup>278</sup>, "Arglosigkeit" oder "positive Grunderwartung" nennen. Es ist diejenige Haltung, die mit der Verlässlichkeit des anderen rechnet, der einen nicht schädigen wird. Wir kennen allerdings das Wort "Vertrauen" in unserer Alltagswelt aus Kontexten, wo es eindeutig in dem hier intendierten Sinne verwendet wird, z.B. in Sätzen wie "Wenden Sie sich vertrauensvoll an unseren Kundenberater!" oder "Rindfleisch aus deutschen Landen können Sie vertrauen!" (im Zusammenhang mit der sog. BSE - Krise).

---

<sup>275</sup> W. Martin, Bestimmung und Abgrenzung, S.171 unten.

<sup>276</sup> Vgl. K.E. Løgstrup, Die ethische Forderung, S.14, wo Løgstrup von einer phänomenologischen Analyse spricht, sowie die über die Seiten gesetzte Aufschrift im Abschnitt I.1. "Analyse des Vertrauens".

<sup>277</sup> Vgl. K.E. Løgstrup, Kunst og etik, S.232f.

<sup>278</sup> Das Wort "Selbstausslieferung" benutzt auch Løgstrup; vgl. ders., Die ethische Forderung, S.8 ("Vertrauen haben heißt sich selber ausliefern.") und S.17.

Løgstrup selbst dachte allerdings weniger an solche eher ökonomischen Kontexte, sondern in erster Linie an persönliche Begegnungen oder Beziehungen, etwa das Verhältnis des kleinen Kindes zu seinen Eltern als das umfassendste Vertrauensverhältnis überhaupt<sup>279</sup>.

Elementares Vertrauen ist aber auch ein Zug in unserem Verhalten zu unserer menschlichen und nicht-menschlichen Umwelt überhaupt. Erst in einer Krisensituation wie z.B. einem Bürgerkrieg merken wir, daß wir aus dem Haus gehen, ohne uns Sorgen zu machen, niedergeschossen oder sonstwie angegriffen zu werden. Normale Menschen laufen nicht wie sogenannte Öko-Paranoide in heilloser Furcht vor Umweltgiften mit einem Atemschutz herum ("Michael-Jackson-Syndrom").

Nichtsdestoweniger ist Interdependenz nicht immer mit einer Form elementaren Vertrauens verbunden. Zwar ist das Verhältnis zur Welt und damit das ganze Leben dessen, dem es an solchem Vertrauen mangelt, empfindlich gestört. Aber auch wenn er noch so paranoid ist, enthebt ihn das nicht einer gewissen Abhängigkeit von und Interaktion mit seiner Umwelt und seinen Mitmenschen. Die freiwillige Selbstausslieferung im Vertrauen läßt sich nicht mit dem Ausgeliefertsein des Lebens an die Umstände der Welt in eine unmittelbare Korrespondenz bringen. These (1) läßt sich demnach nicht halten.

Zu These (2), dergemäß die selbstlose Fürsorge für den anderen Inhalt der ethischen Forderung ist, ist zu ergänzen, daß Løgstrup<sub>1</sub> bewußt auf eine Konkretisierung dieses Inhalts verzichtete<sup>280</sup>. Sein Gedanke dabei war, daß die ethische Forderung nicht nur das Ausführen bestimmter Handlungen, sondern den ganzen Einsatz des Handelnden verlange. Dies ist jedoch kein zutreffendes Argument. Wenn man Løgstrup einmal zugesteht, daß die ethische Forderung auf eine bestimmte Motivation meines Handelns abzielt (daß ich nämlich um des anderen willen handle), so besagt das noch lange nicht, daß über die Art meiner Bemühungen um den anderen keinerlei Festlegungen möglich wären<sup>281</sup>. Løgstrup<sub>1</sub> vernachlässigte, daß es zu ethischen Problemen kommen kann, ja er verweigerte seine Hilfe bei solchen

---

<sup>279</sup> Vgl. K.E. Løgstrup, Die ethische Forderung, S.15.

<sup>280</sup> Vgl. Die ethische Forderung, S.60f. und S.116.

<sup>281</sup> Løgstrup selbst nennt als eine inhaltliche Regel der ethischen Forderung, man dürfe niemals dem anderen das Lebensverständnis, das die ethische Forderung voraussetze, verunmöglichen; außerdem müsse man eine gewisse Autonomie des anderen respektieren; vgl. Die ethische Forderung, S.130f. Auf die Begründung dieser Sätze gehe ich hier nicht ein.

Problemen programmatisch<sup>282</sup>. Seine Position ist damit nur sehr wenig anwendbar oder für eine Orientierung tauglich.

Daß sich aus Lögstrup<sub>1</sub> nichts über den Inhalt der Verantwortung für den anderen ergibt, ist umso enttäuschender, als daß die ethische Forderung Lögstrup zufolge einen objektiven Inhalt hat, der dem, was der andere von mir will, diametral widersprechen kann<sup>283</sup>. Lögstrup formulierte dies so, daß die Forderung stumm oder unausgesprochen ist.

Der von Levinas klar gesehenen Schwierigkeiten, die es bereitet, von der Verantwortung für den Anderen her eine Ethik zu konstruieren, war sich Lögstrup offenbar nicht bewußt. Das Leben erschöpft sich nicht in Zweierbeziehungen, und die Existenz einer Vielzahl von Menschen, einer Gesellschaft, erfordert Normen der Gerechtigkeit, die sich nicht aus der unmittelbaren Beziehung zu dem anderen ergeben.

These (3), die besagt, daß die ethische Forderung der Tatsache der Interdependenz entspringt, ist der eigentliche Knackpunkt von Lögstrup<sub>1</sub>. Die These ist nicht unkritisiert geblieben. Ich möchte Lögstrup in seiner Entgegnung auf solche Kritiken selbst zu Wort kommen lassen:

"Fordringen udspringer udmiddelbart af kendsgerningen. Hvad enten vi vil eller ej hører eller overhører vi fordringen om at tage vare på den andens liv, simpelthen fordi både han og jeg lever foretagsomt og følelsesbestemt og ikke kun konstaterende. Det er derfor slet ikke noget problem, hvordan en fordring udspringer af en kendsgerning. Det går af sig selv og kan slet ikke undgås."<sup>284</sup>

Lögstrup verwies darauf, daß er unter einer Tatsache etwas anderes verstehe als seine Kritiker, nämlich "kendsgerningerne, før videnskaben har reduceret dem. (die Tatsachen, bevor die Wissenschaft sie reduziert hat, J.P.)"<sup>285</sup> Dieser

---

<sup>282</sup> Vgl. zu diesem Thema: K.E. Lögstrup, Die ethische Forderung, S.46-48.120-127. Auf S.46 heißt es, daß "der einzelne, ..., selbst entscheiden muß, auf welche Art und Weise er das Leben des anderen in Obhut nimmt. ... Die Forderung ist radikal, ..., da der einzelne der Natur der Sache zufolge von keinem anderen Menschen, sondern nur von seiner eigenen Selbstlosigkeit zu wissen bekommt, womit dem anderen am besten gedient ist."

<sup>283</sup> Vgl. K.E. Lögstrup, Die ethische Forderung, S.21-23.

<sup>284</sup> 284 K.E. Lögstrup, Kunst og etik, S.236; Übersetzung: "Die Forderung entspringt unmittelbar aus der Tatsache. Ob wir wollen oder nicht, hören oder überhören wir die Forderung, uns des Lebens des anderen anzunehmen, schlichtweg weil sowohl er als auch ich voll von Absichten und bestimmt von Gefühlen leben und nicht nur konstatierend. Deswegen ist es in keiner Weise problematisch, daß eine Forderung aus einer Tatsache entspringen kann. Dies ergibt sich von selbst und kann einfach nicht umgangen werden."

<sup>285</sup> Kunst og etik, S.237.

Hinweis aber reicht allein nicht aus, um den Übergang von Tatsache zu Forderung zu rechtfertigen. Hierzu bedarf es eines größeren theoretischen Aufwandes. Nicht das Faktum der Interdependenz, sondern das engagierte Erleben des anderen im Zusammenleben ist grundlegend für die Moral.

Diese Feststellung wiederum bedarf einer weiteren Aufklärung. Es genügt nicht zu behaupten, daß die ethische Forderung im Bereich des sozusagen unverfälschten vorwissenschaftlichen Handelns und Denkens immer schon akzeptiert werde. Selbst wenn dies der Fall ist, muß der Moralphilosoph immer noch zu verstehen versuchen, warum dies der Fall ist.

Die nächste Stufe in der ethischen Theoriebildung Lögstrups zeichnet sich vor allem durch die Entdeckung der Daseinsäußerungen sowie dadurch aus, daß materialethische Überlegungen eine große Rolle spielen. Lögstrup hat die unhaltbare Behauptung einer Korrespondenz zwischen Vertrauen und Interdependenz aufgegeben und gesteht nun zu, daß es mehrere ethische Grundphänomene gibt. Das Konzept der Daseinsäußerungen ist vor allem deswegen ein großer theoretischer Fortschritt gegenüber Lögstrup<sub>1</sub>, weil Daseinsäußerungen von vornherein nicht als Fakten, sondern als Formen des Engagements konzipiert sind. Somit erfüllen sie eine wichtige Voraussetzung dafür, daß Lögstrup plausibel machen kann, daß es sich bei den Daseinsäußerungen um inhärent gute Phänomene handelt.

Lögstrup<sub>2</sub> läßt sich durch folgende Thesen charakterisieren:

- (1a) Es gibt nicht nur ein einziges Grundphänomen der Moral (Vertrauen), sondern eine ganze Reihe von solchen, die Lögstrup "soveräne Daseinsäußerungen" nannte.
- (2a) Die souveränen Daseinsäußerungen sind intrinsisch gut ("ethisch-deskriptive" Phänomene).
- (3a) Sich den souveränen Daseinsäußerungen zu überlassen, ist das ethisch-ideale Leben.

Daß Daseinsäußerungen die Grundphänomene der Moral sind, besagt nicht, daß sie die einzigen genuin moralischen Phänomene überhaupt sind, sondern nur, daß sie die einzigen moralischen Phänomene sind, die eine Moralbegründung ermöglichen.

Das große Problem von Lögstrup<sub>2</sub> ist die These (3a). Lögstrup brachte hier die Daseinsäußerungen und das ethisch-ideale Leben in eine unmittelbare

Korrelation. Dies wird sich jedoch aus mehreren Gründen, auf die ich im Abschnitt VI.1. eingehe, als nicht haltbar erweisen.

Løgstrup selbst hat dies zumindest ansatzweise erkannt, und gegen Ende seines Schaffens begann sich eine neue Position zu entwickeln. Løgstrup<sub>3</sub> hat die Thesen (1a) und (2a) mit Løgstrup<sub>2</sub> gemeinsam, zeichnet sich aber durch die neuen Thesen (3b) und (4b) aus:

(3b) Daseinsäußerungen können nicht durch ethische Normen geboten werden.

(4b) Auf den prä-ethischen Daseinsäußerungen läßt sich eine Ethik aufbauen.

Erst mit dieser Position fand Løgstrup zu einer richtigen Einordnung der Daseinsäußerungen. Die Analyse bleibt nicht mehr bei phänomenologischen Beschreibungen stehen, sondern versucht, den Grund und das Prinzip der Daseinsäußerungen zu fassen. Daseinsäußerungen sind inhärent gut, weil sie dem Kosmos entstammen<sup>286</sup>. Bei Løgstrup selbst wird dieser Gedanke allerdings zwar angesprochen<sup>287</sup>, aber noch nicht voll entfaltet; am ausführlichsten sind die Bemerkungen über das "kosmisch Gemeinsame" in dem Essay "Solidarität und Liebe"<sup>288</sup>. Ich werde mich weiter unten zu dem kosmischen Ursprung der Daseinsäußerungen äußern.

Das Hauptproblem von Løgstrup<sub>3</sub> besteht darin, die Rolle der Daseinsäußerungen in der Ethik zu klären, genauer gesagt, zu klären wie von der Konstatierung von Daseinsäußerungen auf ethische Prinzipien geschlossen werden kann.

---

<sup>286</sup> Vgl. K.M. Hansen, Løgstrup, TRE, Bd. XXI, S.407-410; hier S.408.

<sup>287</sup> Vgl. K.E. Løgstrup, Ursprung und Umgebung, 1994, S.191f. und 196f.; ders., Schöpfung und Vernichtung, 1990, S.97. Løgstrup sprach dabei nicht von dem Kosmos, sondern von dem Universum.

<sup>288</sup> Vgl. K.E. Løgstrup, Solidarität und Liebe, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, F. Böckle u.a. (Hr.), Teilband 16, 1982, S.98-127. Vgl. außerdem die darauf aufbauende Deutung von Løgstrups Ethik in: K.V. Kooten Niekerk, Den kosmiske ligheds grundlæggende betydning for K.E. Løgstrups etik, Dansk Teologisk Tidsskrift 52 (1989), S.132-148

## 2. Das Konzept der Daseinsäußerung

Løgstrup hat verschiedenenorts über die Daseinsäußerungen geschrieben und sie dabei mit einer ganzen Reihe von Attributen charakterisiert. Er bezeichnete sie als definitiv und elementar, anonym und zugleich personal, spontan, absolut, souverän, radikal<sup>289</sup>, vor-kulturell, unbedingt<sup>290</sup>. Diese Charakterisierungen kann ich nicht einfach abarbeiten, denn die Ausdrücke werden von Løgstrup an verschiedenen Stellen unterschiedlich erläutert und diese Erläuterungen überschneiden sich zu einem großen Teil.

Außerdem ist es mir darum zu tun, den systematischen Zusammenhang dieser Aspekte zu zeigen. Wenn man Løgstrup liest, kann man den Eindruck gewinnen, als habe Løgstrup durch eine unbefangene Betrachtung menschlicher Lebensführung eines Tages die Entdeckung gemacht, daß es so etwas wie souveräne Daseinsäußerungen gibt. Demgegenüber ist festzuhalten, daß die Entdeckung des Konzepts der Daseinsäußerung - und ich glaube, daß es sich um eine echte Entdeckung handelt - in einem ganz bestimmten theoretischen Kontext erfolgt ist, nämlich dem der Auseinandersetzung mit der Subjektivitätstheorie Kierkegaards. Von diesem Kontext her eröffnet sich auch der Zugang zum Daseinsäußerungskonzept.

Dabei möchte ich nicht näher auf Kierkegaard und seine Subjektivitäts- oder Identitätstheorie eingehen. Mich interessiert nur, wie Løgstrup Kierkegaard gesehen hat. Løgstrup zufolge behauptete Kierkegaard, es sei ein Problem, wahrhaft man selbst zu sein, statt im Konformismus der Menge unterzugehen. Das Selbstsein bzw. die Selbstwerdung zu bewerkstelligen, sei Aufgabe der Reflexion<sup>291</sup>. Dazu sei eine Doppelbewegung nötig, in der sich das Subjekt einerseits von der Welt und seiner unreflektierten, unmittelbaren Beziehung zu ihr löse ("Verunendlichung") und andererseits in einem zweiten, doch gleichzeitigen Schritt wieder zu ihr zurückkehre ("Verendlichung")<sup>292</sup>.

Auf der einen Seite habe Kierkegaard ein unreflektiertes und unmittelbares Engagement des Subjekts für wertlos gehalten: "Der Mensch, der sein Leben ganz innerhalb der Zeitlichkeit und Weltlichkeit lebt, muß in der Menge untergehen..."<sup>293</sup>. Das wiederum bedeute, "daß der Mensch sich an die

---

<sup>289</sup> Vgl. z.B. Norm und Spontaneität, S.7ff.

<sup>290</sup> Vgl. z.B. Schöpfung und Vernichtung, S.97f.

<sup>291</sup> Vgl. K.E. Løgstrup, Auseinandersetzung mit Kierkegaard, 1968, S.135f.

<sup>292</sup> Vgl. Auseinandersetzung mit Kierkegaard, S.198: "So ist die Verunendlichung ... die Bewegung, die zugleich mit der Verendlichung die Existenz des Selbst konstituiert."

<sup>293</sup> K.E. Løgstrup, Kierkegaards und Heideggers Existenzanalyse, 1950, S.10.

Anderen verliert, weil er sich mit den Dingen beschäftigt, so wie die Anderen es tun."<sup>294</sup> Das Subjekt, das dergestalt in der Menge untergeht und im Konformismus ersäuft, ist sozusagen nicht wirklich es selbst, weil sein Engagement nicht eigentlich sein eigenes ist, nicht von ihm ausgeht, sondern von der Konvention und dem Zeitgeist bestimmt wird.

Auf der anderen Seite habe Kierkegaard die Auffassung vertreten, daß auf das Engagement des Subjekts alles ankomme<sup>295</sup>. Ohne Engagement "lebt der Mensch phantastisch und vergißt, daß er ein endliches, konkretes und begrenztes Selbst ist."<sup>296</sup>

Die Lösung habe Kierkegaard in der Entscheidung gesehen. In der Entscheidung ist der Mensch engagiert - er gefällt sich nicht in selbst- oder lebensvergessener Spekulation - und zugleich geht sein Engagement von ihm selber aus. Kierkegaard sei so weit gegangen zu behaupten, der Mensch sei nur in der Entscheidung ein "Selbst"<sup>297</sup>.

Die Kritik Lögstrups geht darauf hinaus, Kierkegaard habe übersehen, daß es ein unmittelbares Engagement gebe, das nicht im Konformismus aufgehe: die Daseinsäußerungen. Mit ihnen enthalte schon das Leben in der Unmittelbarkeit die Möglichkeit authentischer Identität: "Denn das Souveräne der Daseinsäußerungen liegt darin, daß der Mensch - ohne weiteres - in ihnen er selbst ist."<sup>298</sup>

Das Charakteristische der Daseinsäußerungen ist, daß man sich nicht für sie entscheiden kann, sondern daß sie schon in der Unmittelbarkeit wirksam sind und nur dort wirksam sein können. Daher, so Lögstrup, bedürfe es überhaupt keiner eigenen Bemühung, ein Selbst zu werden: "Dieser Sorge ist der Mensch enthoben. Seine Identität gewinnen und ein Selbst werden, kann er gleichsam nur hinter seinem eigenen Rücken, indem er dies nämlich den souveränen Daseinsäußerungen überläßt."<sup>299</sup>

Daß man vermittels der Daseinsäußerungen seine Identität gewinne, ist eine unglückliche Behauptung. Es fällt schwer, dem Ausdruck "seine Identität gewinnen" im vorliegenden Zusammenhang eine einleuchtende Deutung zu geben. Lögstrup ließ sich hier zu weit auf Kierkegaards Problemstellung ein.

---

<sup>294</sup> Ebd.

<sup>295</sup> Vgl. Auseinandersetzung mit Kierkegaard, S.225.

<sup>296</sup> Auseinandersetzung mit Kierkegaard, S.198.

<sup>297</sup> Vgl. Auseinandersetzung mit Kierkegaard, S.201f.

<sup>298</sup> Auseinandersetzung mit Kierkegaard, S.135 unten.

<sup>299</sup> Auseinandersetzung mit Kierkegaard, S.152 unten.

Kierkegaard verknüpfte die Frage der Entstehung der Identität mit dem Wunsch nach Authentizität im Gegensatz zum Konformismus. Das Problem der Bildung der Identität aber ist für Lögstrups Theorie der Daseinsäußerungen nicht wesentlich, sondern nur die Frage der Authentizität.

Der Schlüssel zum Konzept der Daseinsäußerung liegt in Lögstrups Behauptung, daß es eine Form des unmittelbaren entscheidungslosen Engagements gibt, auf die Kierkegaards Analyse des Konformismus nicht zutrifft.

Daseinsäußerungen sind engagierte Zustände des Subjekts, d.h. sie sind ein Tun und ein Erleben des Subjekts. Zugleich sind sie aber nicht vom Subjekt hervorgebracht. Die Daseinsäußerungen entstehen unabhängig vom Subjekt, beziehen es aber in ihrem Verlauf mit ein, so daß sie Lebensäußerungen des Subjekts selber werden.

Ich möchte an einem Beispiel veranschaulichen, was sich Lögstrup unter einer Daseinsäußerung vorstellte. Nehmen wir an, ich bin auf einer Party, geselle mich zu einer kleinen Gruppe, die sich unterhält, und muß feststellen, daß ein mir unbekannter Beteiligter schlecht von einem Freund von mir spricht. Dann ist mein erster Impuls, darauf hinzuweisen, daß hier von einem Freund von mir die Rede ist, bzw. meinen Freund in Schutz zu nehmen. Genau dieser Impuls, der sich spontan in uns meldet, ist eine Daseinsäußerung, in diesem Fall die Daseinsäußerung der Treue. Essentiell dabei ist, daß ich nicht erst überlege, ob es richtig ist, zu meinem Freund zu stehen, sondern daß dies eine unmittelbare Reaktion ist. Der Impuls resultiert ausschließlich aus der Freundschaft und aus der Wahrnehmung der üblen Nachrede.

Der Impuls zielt auf eine bestimmte Veränderung der wahrgenommenen Situation ab. Im Beispiel, das hier nicht besonders viel austrägt, wäre dies, die Verleumdung des Freundes zu unterbinden, oder zumindest, nicht als jemand dazustehen, der die Verleumdung des Freundes billigt. Mit dieser Veränderung kommt die durch die Wahrnehmung angestoßene Bewegung zu ihrem Ende. Der Impuls ist dementsprechend ein Handlungsimpuls. Wenn er nicht in einer Handlung mündet, liegt keine Daseinsäußerung vor bzw. nur eine unterdrückte Daseinsäußerung.

Denn wenn sich der Impuls gemeldet hat, nehme ich in einem zweiten Schritt Stellung zu diesem Impuls. Ich kann ihn aus den verschiedensten Gründen unterdrücken, z.B. aus Furcht, aus Unsicherheit, aus Neid. Wenn ich ihn nicht unterdrücke, dann wirkt er sich in einer Handlung aus. Dabei

kann die Handlung unterschiedlich ausfallen, denn wie ich die Veränderung der Situation bewirke, ist meiner Phantasie, meiner Kenntnis und meinen Fähigkeiten überlassen. Im angeführten Beispiel beschränkt sich dies auf die Wahl der Worte und Gesten, mit denen ich reagiere. Das Motiv der Handlung ist ausschließlich die Veränderung der wahrgenommenen Situation. Mein Grund dafür, meinem Freund beizuspringen, ist der Wunsch, ihm beizuspringen.

Im Verhältnis zum sie ausführenden Subjekt lassen sich die Daseinsäußerungen auf doppelte Weise charakterisieren: als *selbständig* und als *personal*<sup>300</sup>. Selbständig sind die Daseinsäußerungen, weil sie sich eigenständig, von selbst, automatisch entwickeln und ans Licht treten. Sie können zwar vom Subjekt unterdrückt, aber nicht von ihm hervorgebracht werden. Das Subjekt kann nur offen sein für die Daseinsäußerungen, die von selbst ans Licht treten können und müssen.

Wie aber kann es sein, daß die selbständigen Daseinsäußerungen auch personal sind? - Hier genügt die Evidenz dessen, daß wir selbst es sind, die Daseinsäußerungen wie Barmherzigkeit, Vertrauen, Aufrichtigkeit in die Tat umsetzen. Das Problem ist schon gelöst, wenn wir Daseinsäußerungen als engagierte Zustände des Subjekts verstehen. Wir identifizieren uns mit der Daseinsäußerung, indem wir sie vollziehen. Wir übernehmen sie, könnte man sagen. Treffender ist es aber zu sagen, daß die Daseinsäußerung das Subjekt übernimmt. Ich nenne dies mit Løgstrup die *Souveränität* der Daseinsäußerung. Daß die Daseinsäußerungen im Verhältnis zum Ich souverän sind, ergibt sich daraus, daß sie sowohl selbständig als auch personal sind. Die Daseinsäußerung übernimmt das dafür offene Subjekt und bezieht es mit ein. Nicht ich engagiere mich in ihr, sie ist es, die mich engagiert.

Ihre Selbständigkeit konkretisiert sich in folgenden Eigenarten der Daseinsäußerungen: Sie sind spontan, integer und definitiv.

(1) Spontan. Spontaneität läßt sich mit "Unwillkürlichkeit" übertragen. Regungen, die sich spontan melden, haben immer eine gewisse Eigenständigkeit gegenüber dem Subjekt. Denn sie sind unabhängig von dem Willen, den

---

<sup>300</sup> Vgl. K.E. Løgstrup, *Schöpfung und Vernichtung*, S.100: "Die Daseinsäußerungen werden von uns in ihrer Doppelheit als etwas Persönliches und zugleich Anonymes erfahren."; vgl. auch a.a.O., S.143.

das Subjekt in dem Augenblick hat, in dem die Regung auftritt. Sie beruhen also zumindest nicht auf einer aktuellen Entscheidung des Subjekts. Allerdings können spontane Regungen auf längerfristig erworbenen Dispositionen beruhen.

(2) Integer. "Integrität" ist ein Wort, das ich selbst zur Charakterisierung der Daseinsäußerungen einführe (Lögstrup sprach von "Unbedingtheit", aber auch von "Definitivität" oder "Spontaneität"). Eine Daseinsäußerung meldet sich nicht nur spontan, sie meldet sich als ganze, als eine intakte Einheit, die durch eine Veränderung oder eine Relativierung durch das Subjekt als ganze hinfällig wird. Daseinsäußerungen lassen sich nicht korrumpieren, sondern nur zerstören. Denn wenn ich sie in meinem Sinne zu beeinflussen oder zu nutzen versuche, sogar schon wenn ich auf sie als auf mein Tun reflektiere, dann baue ich sie in mein System der Motivation ein und vergehe mich somit gegen die Souveränität der Daseinsäußerungen. Sie sind dann aufgrund ihrer Instrumentalisierung für meine Zwecke etwas vollkommen anderes geworden, auf jeden Fall nicht mehr eine Daseinsäußerung. Dazu ein längeres Zitat von Lögstrup zur Daseinsäußerung der Barmherzigkeit:

"Das heißt also, wenn wir die Barmherzigkeit als spontan bezeichnen, so bedeutet dies, daß die Tat einzig und allein durch den Zustand und die Lage, in der sich der andere befindet, hervorgerufen ist, und daß nicht außerdem noch alles mögliche andere aus der Tat herausgeholt werden soll, sei es für einen selber, für einen Dritten oder für eine Institution. Spontan ist die Barmherzigkeit, weil sie durch die kleinste Berechnung, die kleinste Drehung in Richtung auf Mittel-sein-für-etwas-anderes, als Barmherzigkeit bereits verdorben ist, ja zu ihrem Gegenteil verkehrt und Unbarmherzigkeit und Lieblosigkeit geworden ist. Barmherzigkeit ist nicht etwas, das mehr oder weniger eingeschränkt auftritt, sie kann nur ganz da sein (Hervorhebung von mir, J.P.), wenn die spontane Daseinsäußerung überhaupt zum Zuge kommen soll."<sup>301</sup> Als überzeugendes Beispiel für eine sie zerstörende Instrumentalisierung der Barmherzigkeit nannte Lögstrup die Überlegung, daß "zu viele Notleidende das Fundament der Gesellschaft erschüttern könnten"<sup>302</sup>.

---

<sup>301</sup> Norm und Spontaneität, S.9; ähnliche Bemerkungen über die Barmherzigkeit vgl. Schöpfung und Vernichtung, S.189.

<sup>302</sup> Schöpfung und Vernichtung, S.98.

(3) Definitiv. Daß Daseinsäußerungen definitiv sind, besagt, daß sie auf eine ganz bestimmte Veränderung der Umwelt abzielen. Eine Daseinsäußerung ist immer durch einen Umstand motiviert, dessen Behebung sie dienen will. Dies ist zugleich der Grund dafür, daß Daseinsäußerungen integer sind, also nicht beeinflußt werden können, ohne verdorben zu werden. Worin solche motivierenden Umstände bestehen können, darauf komme ich im Rahmen der Analysen einzelner Daseinsäußerungen zurück. Auf jeden Fall haben Daseinsäußerungen mit der Veränderung des motivierenden Umstandes immer ein festgelegtes Handlungsziel. Dieses Handlungsziel, also ein ganz bestimmtes Handlungsergebnis, ist das, was für den, der eine Daseinsäußerung vollzieht, einzig zählt: "Von den souveränen Daseinsäußerungen gilt, ..., daß ihr Beweggrund in dem bezweckten Handlungsergebnis liegt. Gesinnung und Zweck lassen sich nicht trennen."<sup>303</sup> - Das heißt nicht, daß eine Daseinsäußerung immer auf eine ganz bestimmte Handlung hinausläuft, denn auf welche Art wir beispielsweise dem Übelstand, der die Barmherzigkeit erweckt, begegnen, ist unseren Mitteln und Fähigkeiten überlassen.

Wenn Daseinsäußerungen nur personal wären, aber nicht selbständig verlaufen würden, müßten wir sie als unsere Leistung verstehen. Dies wäre ein die Daseinsäußerungen zerstörendes Mißverständnis<sup>304</sup>. Die Wohltat, die ich aus besonderem Edelmut in meiner Großzügigkeit dem armen Nachbarn angedeihen lasse, kann diesem nur eine Demütigung und eine Ekel sein, wenn er auch nur eine Spur Selbstachtung hat; als "Barmherzigkeit" kann man sie nicht bezeichnen.

Man kann Daseinsäußerungen nicht als eigene Leistung betrachten, weil sie von der Situation her ohne mein Zutun erregt werden. Daseinsäußerungen sind Formen externer Motivation, d.h. es liegt in einer Situation etwas vor, was an mich einen Anspruch stellt, auf eine ganz spezifische Weise auf diese Situation zu reagieren. Wenn z.B. ein anderer Mensch Schmerz empfindet, so wird dieser für ihn schlechte Schmerz in der Daseinsäußerung der Barmherzigkeit für mich zum Movens dafür, diesen Schmerz zu lindern. Die Not oder das Wohl oder aber die Erwartung des anderen Menschen wird so zu meinem Motiv dafür, mich dem anderen in der Situation

---

<sup>303</sup> Norm und Spontaneität, S.31; vgl. entsprechende Bemerkungen in Bezug auf die Barmherzigkeit: Norm und Spontaneität, S.27; Auseinandersetzung mit Kierkegaard, S.160 oben; K.E. Løgstrup, Solidaritet og kærlighed, in: ders., Solidaritet og kærlighed og andre essays, 21993, S.7-28, hier S.24.

<sup>304</sup> Vgl. Schöpfung und Vernichtung, S.143.

entsprechenden Weise zuzuwenden und ihm dienlich zu sein.

Meine Behauptung ist nun, daß Daseinsäußerungen inhärent gut sind. Wie läßt sich dies begründen? - Zunächst einmal besagt, daß ein Phänomen inhärent gut ist, daß es sich als selbstaffirmativ erweist bzw. sich als bejahenswert dem Subjekt präsentiert. Anders als beim körperlichen Schmerz, der sich selbst als etwas zu Vermeidendes darbietet, ist die Gutheit der Daseinsäußerungen an den in ihnen enthaltenen definitiven Appell gebunden. Dieser Appell kommt von der Situation und fordert deren Veränderung. Die Daseinsäußerung ist die unmittelbare Antwort auf diesen Appell, d.h. sie ist die Umsetzung des Appells in einen Handlungsimpuls als Reaktion auf den Appell.

Die Daseinsäußerung schließt den Appell in sich ein, aber nicht so, daß der Appell auf dem Empfinden der Daseinsäußerung beruht, sondern so, daß die Daseinsäußerung den Appell voraussetzt. Die Pointe ist, daß die Daseinsäußerung, indem sie den Appell voraussetzt, bezeugt, daß der Appell unabhängig von ihr da ist. Die Selbständigkeit der Daseinsäußerungen zeugt davon, daß der Appell unabhängig von meiner Entscheidung an mich herantritt.

Das bedeutet wiederum, daß der in den Daseinsäußerungen enthaltene Appell nicht dadurch zerstört wird, daß ich mich gegen die Daseinsäußerung entscheide. Der Appell besteht auch dann, wenn von der Daseinsäußerung nichts zu bemerken ist oder wenn die Daseinsäußerung selbst zerstört wird. Da Daseinsäußerungen extern motiviert sind, hängt der Appell zu ihrem Vollzug nur von der motivierenden Situation ab.

Die den Daseinsäußerungen inhärente Gutheit besteht darin, daß sie dem Appell, sie zu vollziehen oder zuzulassen, genügen, dessen Objektivität sie zugleich bezeugen. Sie sind also Phänomene, von denen sich erkennen läßt, daß sie in sich gut sind und nicht erst aufgrund eines gesellschaftlichen Konsenses oder aufgrund eines Wunsches eines Subjektes. Denn sie können nicht auf eine Entscheidung eines Subjektes zurückgeführt werden. Deswegen lassen sich Daseinsäußerungen für eine Grundlegung der Ethik auswerten.

Diese letzten Bemerkungen lassen einige Fragen offen. So ist z.B. offen, wie die Objektivität der Daseinsäußerungen gezeigt werden kann. Man kann sich fragen, ob nicht die Impulse, als die die Daseinsäußerungen sich melden, nur privater oder subjektiver Natur sind, also ich selbst zwar mich dann

und wann auf die beschriebene Weise erbarme, anderen Leuten aber solche Regungen fremd sind bzw. diese bei ihnen anders verlaufen.

Hier hat der in II.2. erwähnte sprachanalytische Sachverhalt, daß es zum Sinn bestimmter Wörter gehört, daß das mit ihnen Bezeichnete gut ist, seine argumentative Funktion. Lögstrup konstatierte diesen Sachverhalt ebenfalls und sagte z.B. von den Phänomenen des Mißtrauens und Vertrauens: "Negativität und Positivität sind bereits in der Bedeutung der beiden Wörter enthalten."<sup>305</sup> Er sprach in solchen Fälle von "ethisch-deskriptiven Phänomenen". Daß diese Phänomene durch umgangssprachliche Wörter bezeichnet werden, zeigt bereits, daß sie nicht rein individuelle Regungen sind. Denn der Sinn der sie bezeichnenden Wörter muß intersubjektiv sein, wenn man sie überhaupt soll verwenden können. Für den körperlichen Schmerz habe ich dies schon ausgeführt (II.4.). Es gilt aber ebenso für die Daseinsäußerungen. Die Impulse, als die die Daseinsäußerungen sich melden, entsprechen einem intersubjektiven Konzept.

Daß sich der sprachanalytische Sachverhalt, daß es Ausdrücke gibt, die sowohl beschreibend als auch wertend sind, nur unter bestimmten Bedingungen für eine Grundlegung der Ethik auswerten läßt, habe ich ebenfalls schon erwähnt. Ausdrücken, die sich für eine Grundlegung der Ethik auswerten lassen, müssen nämlich Phänomene entsprechen, die nicht erst aufgrund eines gesellschaftlichen Konsenses bzw. aufgrund eines Wunsches eines Subjektes für gut gehalten werden, sondern in sich gut sind.

Das intersubjektive Konzept, dem die Daseinsäußerungen entsprechen, darf deswegen nicht ein im Grunde beliebiges soziales Konstrukt sein. Es muß sich aus einer Beschreibung realer Phänomene ergeben (die methodisch nicht problematisch ist, weil ihr Gegenstand Teil alltäglicher Erfahrung ist), die richtig oder falsch oder zumindest mehr oder weniger zutreffend oder genau sein kann: "Das Phänomen selbst übt einen Widerstand gegen die falsche Beschreibung aus."<sup>306</sup> Im Fall des körperlichen Schmerzes war es das nicht hinwegzuarargumentierende Empfinden selbst, das einen Widerstand gegen eine Beschreibung des Schmerzes als wertneutral oder positiv ausübte. Ein analoges Element bei den Daseinsäußerungen, das sich einer falschen Beschreibung widersetzt, ergibt sich aus dem Versuch, die Daseinsäußerungen wegzudenken. Die Daseinsäußerungen nämlich sind unentbehrlich:

---

<sup>305</sup> Norm und Spontaneität, S.74.

<sup>306</sup> Norm und Spontaneität, S.75.

"De holder det hele oppe. De er det uundværlige grundlag."<sup>307</sup> und: "Uden dem bryder hele vor gennemrationaliserede sociale struktur sammen."<sup>308</sup>

Die Begründung der Behauptung, Daseinsäußerungen seien unentbehrlich, läßt sich mit einer zweiten Anfrage an das Konzept der Daseinsäußerung verbinden. Bisher ging es nur um die Frage, ob Daseinsäußerungen intersubjektive Konzepte sind. Ungeklärt ist aber noch, ob sie allgemein verbreitet sind. Vielleicht gibt es Menschen, die für Daseinsäußerungen einfach unempfindlich sind? Möglicherweise wird auch nicht jedermann in jeweils bestimmten Situationen gleichermaßen von ihnen ergriffen. Was ist, wenn das Subjekt den Anspruch des Zusammenlebens generell ablehnt, wenn es sich prinzipiell gegen die Daseinsäußerungen entscheidet und sich bewußt gegen sie verschließt?

Darauf ist zu entgegnen, daß tatsächlich jeder Mensch für die Daseinsäußerungen offen ist. Man kann sich allerdings gegen die Daseinsäußerungen in einem erstaunlichen Ausmaß verhärten. Eine prinzipielle Verschlossenheit gegen die Daseinsäußerungen aber kann es nicht geben. Denn weil Daseinsäußerungen extern motiviert sind, hängt der Appell zu ihrem Vollzug nur von der motivierenden Situation ab, und es gehört zur Souveränität der Daseinsäußerungen, daß sie immer wieder durchbrechen.

Die Argumente dafür, daß es sich so verhält, liefert die Beschreibung der Existenz. Zum Leben gehört notwendig das Zusammenleben mit anderen. Die Alternative wäre eine Beschreibung der Existenz, in der die Menschen ursprünglich voneinander distanziert sind und sich frei dafür oder dagegen entscheiden können, ob ihre Mitmenschen sie etwas angehen oder nicht. Dies ist bloßer Schein. Mindestens kleine Kinder sind auf die Zuwendung ihrer Eltern angewiesen.

Für das Zusammenleben sind die positiven Formen des Mitseins grundlegend. Für diese ist daher jeder Mensch offen. Daseinsäußerungen gehören nun zum Zusammenleben als einer überindividuellen Ordnung hinzu. Dies ergibt sich zum einen daraus, daß sie nicht auf meiner Entscheidung beruhen, sondern einen von außen an mich herantretenden Appell transportieren. Dies entspricht dem, daß das Zusammenleben von sich aus

---

<sup>307</sup> K.E. Løgstrup, *System og symbol*, 21983, S.125f.; eigene Übersetzung: "Sie halten das ganze aufrecht. Sie sind die unerläßliche Grundlage."

<sup>308</sup> *System og symbol*, S.119; eigene Übersetzung: "Ohne sie bricht unsere ganze durchrationalisierte soziale Struktur zusammen." vgl. K.E. Løgstrup, *Det uomtvistelige*, 1984, S.44 sowie ders., *Udfordringer*, 1988, S.13.

Forderungen an mich stellt, wobei im einzelnen als inhaltliche Entsprechung zu zeigen wäre, daß sich in den Daseinsäußerungen der andere und mein ursprüngliches Verhältnis zum anderen meldet.

Zum anderen ergibt es sich daraus, daß das Zusammenleben ohne die Daseinsäußerungen nicht auskommt. Deswegen ist jedermann, der am Zusammenleben teilnimmt, auch für die Daseinsäußerungen offen. Ich möchte darauf zurückkommen, wenn ich die einzelnen Daseinsäußerungen behandelt habe. Es gibt meines Erachtens einigen Grund für diese Behauptung. Unser Leben wäre ohne die Spontaneität und die mit der Integrität verbundene Authentizität in unseren gegenseitigen Beziehungen nicht denkbar. Wenn wir nicht ein Mindestmaß an spontanem Vertrauen hätten, dann würden wir keine Beziehung zu anderen Menschen aufrechterhalten.

Wenn bei jedem Menschen eine prinzipielle Offenheit für souveräne Daseinsäußerungen da ist und wenn diese Daseinsäußerungen nur durch die dem Subjekt externe Situation motiviert werden, impliziert dies, daß Daseinsäußerungen ursprüngliche, primäre Reaktionen auf bestimmte Arten von Situationen sind. Dies wiederum scheint die empirische These zu implizieren, daß wir immer und stets auf bestimmte Situationen mit Daseinsäußerungen reagieren. Diese These wäre offenbar falsch. Aber weder Lögstrup noch ich stellen sie auf. Denn die Daseinsäußerungen können zerstört werden. Aber das muß nicht bedeuten, daß sie einfach wegfallen. Denn wenn der in den Daseinsäußerungen enthaltene Appell unabhängig von meiner Entscheidung an mich herantritt, dann kann er nicht dadurch aufgehoben werden, daß ich mich gegen die Daseinsäußerung entscheide. Es ist sehr gut möglich, daß gerade in der Zerstörung der Daseinsäußerung der Appell zum Tragen kommt. Die Daseinsäußerung wird gleichsam in ihre Zerstörung eingebaut, ihr Anspruch wird erlebt als schlechtes Gewissen, er wird transponiert zur widerwillig erfüllten Pflicht, er wird offenkundig verdrängt, er führt zur Selbstrechtfertigung, er wird veregelt im Pharisäismus.

Anhand eines Einwandes, der von Kees Van Kooten Niekerk vorgebracht worden ist, kann ich dies vielleicht weiter erläutern. Kooten Niekerk verweist auf Studien über das Ik-Volk während der 60er Jahre in Uganda, die, so werde berichtet, auf die Notlage anderer mit Hartherzigkeit und auf ihr Mißgeschick mit Schadenfreude reagierten. Barmherzigkeit und die vermeinten Daseinsäußerungen überhaupt, so der Kern des Einwandes,

setzen ein bestimmtes Verständnis der Situation voraus, das kulturell vermittelt werde. Die Beurteilung von Barmherzigkeit sei also kulturell relativ; sie positiv zu beurteilen, impliziere, daß man der Lebensentfaltung des anderen schon einen positiven Wert beimesse<sup>309</sup>.

Dieser Einwand geht fehl, weil die eigentliche These Lögstrups nicht empirischer Art ist. Lögstrup behauptete weder, daß sich stets Barmherzigkeit konstatieren läßt, wenn sie am Platze wäre, noch, daß alle Menschen zu allen Zeiten in der Barmherzigkeit einen wichtigen Wert gesehen hätten. "Barmherzigkeit kennen wir meistens nur als einen momentanen, schnell erstickten und verschwindenden Impuls.<sup>310</sup> Er bleibt öfter aus als er eintritt. Die These Lögstrups ist vielmehr die, daß die Daseinsäußerungen eine primäre Reaktion auf die Situation eines anderen bilden (also z.B. Mitleid der ursprüngliche Zugang zum Unglück des anderen ist<sup>311</sup>), daß sie aber von sekundären Faktoren überlagert und unterdrückt werden können; im Falle der Ik wäre dies ein permanenter Mangel an lebenswichtigen Gütern, die zu einer ständigen Konkurrenz um diese führt.

Der Einwand von Kooten Niekerk ist dennoch interessant, weil er nicht nur auf ethnologische Fakten verweist, sondern die generelle These aufstellt, daß Daseinsäußerungen kulturell bedingt sind. Dies setzt allerdings eine andere Beschreibung von Daseinsäußerungen voraus, als ich sie gegeben habe. Dann nämlich wären Daseinsäußerungen nicht in der Weise selbständig, wie ich mit Lögstrup behauptet habe. Lögstrup bezeichnete die Daseinsäußerungen als präpersonal oder anonym. Daß ein Phänomen *p r ä p e r s o n a l* ist, besagt, daß die Beschreibung dieses Phänomens unabhängig davon ist, was für eine Person sie ausführt, welche Geschichte diese Person hat, in welcher Kultur sie lebt, wie ihre gesellschaftliche Stellung ist usw. Daseinsäußerungen sind also Lögstrup zufolge gesellschafts- und kultur-invariant.

Ich sehe nicht, wie es gelingen könnte, die Frage, ob Daseinsäußerungen kulturell bedingt sind oder nicht, auf empirisch-ethnologischem Wege zu lösen. Entscheidend ist meines Erachtens, ob man die Beschreibung bestimmter moralischer Phänomene mithilfe des Konzepts der Daseinsäußerung für überzeugend hält. Wenn man sie für überzeugend hält und einen Zusammenhang zwischen den Daseinsäußerungen und dem Zusammen-

---

<sup>309</sup> Vgl. K.V. Kooten Niekerk, Den kosmiske ligheds grundliggende betydning for K.E. Løgstrups etik, Dansk Teologisk Tidsskrift 52 (1989), S.132-148; hier S.146.

<sup>310</sup> Ursprung und Umgebung, S.184; vgl. System og symbol, S.94.

<sup>311</sup> Vgl. Solidaritet og kærlighed, S.9.

leben sieht, dann wird man auch die Präpersonalität der Daseinsäußerungen zugestehen.

Zum Abschluß dieses Abschnittes seien noch die Schwächen in Lögstrups Ausführungen zu den Daseinsäußerungen aufgeführt. Auffällig oft legt Lögstrup den Daseinsäußerungen das Attribut "souverän" bei, "souveräne Daseinsäußerung" ist bei ihm fast eine stehende Wendung. "Souveränität" ist dabei aber mehrdeutig. Zum einen besagt es, daß die Daseinsäußerung das Subjekt übernimmt, wie bereits ausgeführt.

Dann aber besagt diese Charakterisierung auch, daß die Daseinsäußerung die Situation übernimmt<sup>312</sup>. Dies aber ist unrichtig bzw. durch nichts zu belegen. Denn es würde voraussetzen, daß es eine Art prästablierter Harmonie zwischen Situation und Daseinsäußerungen gibt.

Im Gegenteil können Barmherzigkeit, Vertrauen usw. auch scheitern, wie, um Lögstrups eigenes Beispiel aufzugreifen, es ja auch dem Vertrauen ergeht, das Götz von Berlichingen in Goethes gleichnamigen Drama dem Franz von Weislingen entgegenbringt<sup>313</sup>. Nicht das Verhältnis zur Situation, sondern das zum Ich ist das für die Charakterisierung der Daseinsäußerungen Entscheidende.

Es gibt aber noch einen dritten Gedanken Lögstrups, der mit der Kennzeichnung der Daseinsäußerungen als souverän zusammenhängt. "Souverän" in diesem Sinn sind die Daseinsäußerungen deswegen, weil sie sich auch dann melden, wenn wir selbst es gar nicht wollen. Wir können uns ihrer nicht erwehren. Sie sind fundamental und gehören mit zum Dasein dazu, wenn wir auch noch so sehr dagegen ankämpfen.

Diese Gedankenkette führt zu einer Reihe von Spannungen in Lögstrups Ausführungen zu den Daseinsäußerungen, die so eminent sind, daß man zwei unterschiedliche Konzepte der Daseinsäußerung trennen muß. Einmal das vorgestellte Konzept und einmal eines, das ich als Konzept der D a s e i n s t ü c h t i g k e i t bezeichnen möchte.

Daseinstüchtigkeiten sind Haltungen, die mit bestimmten Formen des Engagements unlöslich verbunden sind. Untrügliches Merkmal einer Daseinstüchtigkeit ist daher, daß sie sich nur dann unterdrücken läßt, wenn das Engagement selbst unterdrückt wird. Umgekehrt bedeutet eine Schädigung oder Störung einer Daseinstüchtigkeit eine Störung des mit ihr verbundenen

---

<sup>312</sup> Vgl. z.B. Auseinandersetzung mit Kierkegaard, S.135.

<sup>313</sup> Auseinandersetzung mit Kierkegaard, S.138-140.

Engagements.

Daseinstüchtigkeiten sind spontan, aber nicht definitiv. Es gibt nichts, was sie vom Menschen verlangen können, weil sie, wenn der Mensch auf eine entsprechende Weise engagiert ist, sich durchsetzen, gleich wie der Mensch sich außerdem verhält. Deswegen sind sie auch nicht integer, sondern können umgedeutet, mißbraucht und entstellt werden, ohne daß sie beeinträchtigt werden.

In der Ethik können sie keine bedeutende Rolle spielen. Denn eine Regung, die keinen Anspruch stellt und die sich nicht unterdrücken läßt, kann weder Gegenstand noch Anlaß einer Entscheidung werden.

Ein Beispiel für eine Daseinstüchtigkeit wäre Selbstvertrauen. Wir werden noch sehen, daß es sich bei einigen der Phänomene, die Lögstrup als Daseinsäußerungen aufführt, um Daseinstüchtigkeiten handelt: Grundvertrauen, Offenheit, Lebenshoffnung.

### 3. Daseinsäußerungen und Tugenden (Alasdair MacIntyre)

Daseinsäußerungen sind von Tugenden, die eine neuere, vor allem von Alasdair MacIntyre repräsentierte Richtung in der Ethik, in den Mittelpunkt stellt, zu unterscheiden. Der tugendethische Ansatz MacIntyres hat gewisse Parallelen zu dem daseinsethischen Ansatz Løgstrups. Beide wenden sich moralischen Phänomenen zu und teilen eine Aversion dagegen, Regeln zum eigentlichen Thema der Ethik zu machen. Diese Übereinstimmung reicht weiter, als es zunächst den Anschein haben mag. Sie besteht nämlich in der gemeinsamen Ablehnung dessen, was beide als zentrale Ansichten oder als Haltung der Moderne verstehen. Dem modernen Menschen, so die Vorstellung beider, ermangele es an einer Einbindung in seine Umwelt, und er versuche, dies dadurch zu kompensieren, daß er sich seine eigenen Regeln gebe<sup>314</sup>.

MacIntyre erklärt das moderne "Projekt der Aufklärung" einer Moralbegründung auf der Grundlage einer nichtteleologisch verstandenen menschlichen Natur für gescheitert<sup>315</sup>. Løgstrup seinerseits erklärte auf der ersten Seite von "Schöpfung und Vernichtung", es "wird sich dieses Buch wie die Nachhut eines weichenden Heeres ausnehmen, die ein Rückzugsgefecht auskämpft, ehe Heer und Nachhut im Dunkel des Anachronismus verschwinden."<sup>316</sup> Denn die Moderne sei der Grundeinbildung erlegen, daß der Mensch sich selber sein Dasein verdanke<sup>317</sup>.

MacIntyre sieht eine Einbindung des Menschen eher auf geschichtlicher Ebene, Løgstrup auf einer vor-historischen, vorkulturellen. MacIntyres Ablehnung der Epoche der Moderne ist daher grundsätzlicher, während Løgstrups Verhältnis zur Moderne eher ambivalent als ablehnend ist.

Auch in ihren Ausführungen zu den Tugenden finden sich eine Reihe von Übereinstimmungen, die vermutlich auf eine gemeinsame Quelle bei Aristoteles zurückgehen. Sie verstehen sie als Eigenschaften, die im Verlaufe einer Tätigkeit oder Zusammenarbeit erworben werden. Als Züge seines Charakters kommen Tugenden dem Menschen aber nicht nur im Rahmen einer bestimmten Tätigkeit, sondern in allen relevanten Zusammenhängen seines Lebens zu.

Bei der Beschreibung der Tätigkeit oder Zusammenarbeit, in deren Rahmen

---

<sup>314</sup> Vgl. A. MacIntyre, *Der Verlust der Tugend*, 21997, S.161f.; K.E. Løgstrup, *System og symbol*, S.112f.

<sup>315</sup> *Der Verlust der Tugend*, S.79f.

<sup>316</sup> *Schöpfung und Vernichtung*, S.1.

<sup>317</sup> Vgl. *Schöpfung und Vernichtung*, S.82f.

Tugenden erworben werden, fangen die Unterschiede zwischen Lögstrup und MacIntyre an. Lögstrup sprach von der "Arbeit, die getan werden muß" oder der "Aufgabe, die gelöst werden soll"<sup>318</sup>. Lögstrup grenzte Tugenden zwar nicht aus dem Bereich der Ethik aus. Da das Leben aus der Bewältigung von Aufgaben besteht, kommt niemand, der eine sinnvolle Rolle in der Gesellschaft spielen will, ohne die dazu nötigen Tugenden aus. Aber für die Thematik der Moralbegründung spielen Tugenden bei Lögstrup keine Rolle. Denn Tugenden sind nach Lögstrup nicht stets als gut zu beurteilen. Ob sie gut seien, hinge davon ab, ob die Aufgabe gut sei, zu deren Lösung sie dienen. Es komme darauf an, wie sie genutzt würden. Um ein Beispiel zu geben: Verschwiegenheit, Selbstbeherrschung, Zuverlässigkeit, Genauigkeit sind unschätzbare Tugenden, wenn es um Widerstand gegen einen blutrünstigen Diktator geht, aber auch für das Funktionieren einer erfolgreich operierenden kriminellen Vereinigung unabdingbar.

Diese Ansicht entspricht einem Gedanken Kants<sup>319</sup>, auf den Lögstrup auch explizit verweist. Doch trifft der Gedanke nicht zu; denn es gibt die Unterscheidung zwischen inhärenter und situativer Wertung. Wenn man eine Eigenschaft als Tugend identifiziert hat, ist sie inhärent gut, und es ist möglich, daß sich aus diesen inhärent guten Tugenden das Ideal eines guten Lebens erheben läßt, das auch situative Wertungen erlaubt. Ein tugendethischer Ansatz ist von daher nicht zum Scheitern verurteilt, und damit komme ich zu MacIntyre.

MacIntyre meint, daß Tugenden im eigentlichen Sinne nur im Rahmen von Tätigkeiten erworben werden können, die er als "Praxis" bezeichnet. Ich werde von "T-Praxis" sprechen. Eine solche Praxis im Sinne MacIntyres ist gerade keine Tätigkeit, die nur auf die Lösung einer bestimmten Aufgabe abzielt, die also ergebnisorientiert wäre. Denn dann käme es ja nur auf die Effizienz an, und Effizienz betrachtet MacIntyre in der Tat nicht als an sich gut<sup>320</sup>. Eine T-Praxis soll eine solche sein, die nicht nur auf ihr äußerliche Güter abzielt, sondern zumindest auch auf ihr inhärente Güter. Das heißt, die Güter, die durch die Ausübung einer T-Praxis erworben werden sollen, bestehen darin, diese Praxis möglichst gut auszuüben. Eine T-Praxis muß daher bis zu einem gewissen Grade Selbstzweck sein. Außerdem soll

---

<sup>318</sup> Norm und Spontaneität, S.26.

<sup>319</sup> Vgl. GMS AB 1, S.18f.

<sup>320</sup> Vgl. Der Verlust der Tugend, S.104f.

eine T-Praxis kooperativ sein und eine Tradition haben. Weil sie eine Tradition habe, sei es möglich, sie zu entwickeln und so zu einer partiellen Neudefinition der ihr inhärenten Güter zu kommen<sup>321</sup>. Als Beispiele für T-Praktiken nennt MacIntyre "Kunst, Wissenschaft, Spiele, Politik im Sinne von Aristoteles, die Pflege des Familienlebens"<sup>322</sup>.

Aber das ist noch nicht alles. MacIntyre selbst weist darauf hin, daß nicht alle Eigenschaften, die im Rahmen einer T-Praxis erworben würden, Tugenden seien. So sei z.B. die Rücksichtslosigkeit, die im Verlaufe von Dschungelexpeditionen erworben würde, keine Tugend<sup>323</sup>. Eine Tugend, dies ist der zweite systematische Schritt in der Darlegung MacIntyres, müsse "zum Gut eines ganzen Lebens beitragen"<sup>324</sup>. Tugenden hingen untereinander zusammen, sie charakterisierten ganze Persönlichkeiten und müßten demgemäß beurteilt werden.

Diese Vorstellung eines guten Lebens, in die eine in einer T-Praxis erworbene Eigenschaft passen müsse, um eine Tugend genannt werden zu können, könne "nur in einer lebendigen sozialen Tradition erarbeitet und besessen werden"<sup>325</sup>. Dies ist der dritte und entscheidende Schritt MacIntyres.

Die Traditionsgebundenheit der Tugenden, von der MacIntyre ausgeht, ist zentral für seine eigene Theorie wie für deren Diskussion. Denn MacIntyre lehnt Maßstäbe, die über den Traditionen zu stehen beanspruchen, ab. Es könne nur Diskussionen und Argumentationen zwischen den Traditionen geben, kein Messen von Traditionen an über-traditionellen Maßstäben<sup>326</sup>.

Von welchen Traditionen ist die Rede und welche Traditionen sind verfügbar und lebendig? Es versteht sich, daß auch diese Frage von einem Standpunkt aus beantwortet werden muß, der innerhalb einer Tradition beheimatet ist. In seiner eigenen Geschichtserzählung von der Entwicklung der Traditionen stellt MacIntyre die von ihm vertretene Tugendethik in eine klassische Tradition, die aus der Synthese von christlicher und aristotelischer Tradition im Mittelalter hervorgegangen sei. Dieser Tradition, die er selbst vertrete, stellt er die Moderne, nun als Tradition verstanden (man kann sie auch als Traditionsabbruch verstehen) gegenüber. Nietzsche oder Aristoteles, so

---

<sup>321</sup> Vgl. zu diesem Abschnitt die komplizierte Definition von "Praxis", Der Verlust der Tugend, S.251f.

<sup>322</sup> Der Verlust der Tugend, S.252.

<sup>323</sup> Vgl. Der Verlust der Tugend, S.365.

<sup>324</sup> Der Verlust der Tugend, S.362.

<sup>325</sup> Der Verlust der Tugend, S.362; hier findet sich auch eine zusammenfassende Aufzählung der drei Schritte.

<sup>326</sup> Vgl. Der Verlust der Tugend, S.353-359.

lautet seine griffige Alternative.

Ich halte es für einigermaßen zweifelhaft, ob MacIntyres Konzeption der Moderne tatsächlich in der Weise überlegen ist, wie er annimmt.

Es ist schwer zu sehen, wie MacIntyres Tugendethik unter heutigen Bedingungen wirklich funktionieren kann, wie man sich etwa "Politik im Sinne des Aristoteles" in den heutigen Massenstaaten vorzustellen hat.

Weiter übertreibt MacIntyre bei der Darstellung der moralischen Desorientiertheit in der Moderne. Wenn er Aristoteles für seine Haltung gegenüber den Sklaven<sup>327</sup> kritisiert, geht er damit in typisch moderner Weise von einer Gleichheit der Rechte aller Menschen aus, ohne daß ich sehen könnte, wie er diesen Punkt im Rahmen seiner Konzeption einfangen kann. Denn wenn alles von gemeinsamer Praxis und der Bewährung in dieser Praxis abhängt, dann hängt doch auch der Wert des Menschen von seinem Verdienst ab. Der Untugendhafte, der Unfähige oder der Böse haben dann keinen moralischen Wert.

Demgegenüber ist dieses eine, daß man basale moralische Pflichten gegen Menschen nicht schon deswegen nicht hat, weil diese Menschen Sklaven, Barbaren (Ausländer, Wilde) oder Frauen sind, wohl eine Art moralischer Grundbestand der Moderne. Sicher verdankt sie das ihrem Zusammenhang mit Stoizismus und Christentum, doch die tatsächliche Emanzipation benachteiligter Gruppen ist erst für die Moderne ein eigentliches Thema. Nietzsche, der so gerne unzeitgemäß sein wollte, als typisch modernen Denker hinzustellen, ist in diesem Zusammenhang unglücklich.

Ein wichtigerer Kritikpunkt ist, daß MacIntyres Alternative der von ihm vertretenen aristotelisch-christlichen Tradition vs. Moderne falsch ist. Falsch ist schon die Analyse der von ihm vertretenen Tradition. Das ergibt sich aus einer der Tradition internen Kritik. MacIntyres behauptete Synthese aus aristotelischer und christlicher Tradition stellt nämlich eine Pervertierung biblisch-christlicher Tradition dar. Dies wird am deutlichsten an dem, was MacIntyre über die sogenannten drei theologischen Tugenden Glaube, Liebe, Hoffnung sagt. Nichts ist falscher, als sie tatsächlich als Tugenden zu verstehen. Es zieht mir das Herz zusammen, wenn ich mir Glaube und Liebe als erworbene Eigenschaften denken soll, die dazu dienen, ein supranaturales Gut zu erwerben<sup>328</sup>. Biblischer Tradition zufolge

---

<sup>327</sup> Vgl. Der Verlust der Tugend, S.213f. und S.217.

<sup>328</sup> Vgl. Der Verlust der Tugend, S.247f.

(zumindest ihrem überwiegenden Teil) sind Glaube und Liebe Gaben Gottes, die man nicht selbst erwerben kann. In ihnen ergreift und bewegt den Menschen Gott selbst. Sie sind Auswirkung der selbstwachsenden Saat des Wortes Gottes (Mk 4,26-29).

Diese Korrektur von MacIntyres Verständnis der christlichen Tradition, für die ich viele Belege aus der Bibel beibringen könnte (Eph 2,1-10; 1Joh 4,10; Röm 3,21-28; Gal 5,22) entspringt nicht nur meiner eigenen Betrachtung und Analyse. Vielmehr bin auch ich Teil einer Tradition, nämlich einer protestantisch-christlichen im Gegensatz zu dem von MacIntyre vertretenen römisch-katholischen Traditionsstrang. Das Bild einer ausschließlichen Alternative zwischen moderner und christlich-aristotelischer Tradition ist allein deswegen falsch, weil es mindestens noch eine evangelisch-christliche Tradition gibt. Diese Tradition, der auch Lögstrup zuzurechnen ist, vermag ebenfalls Licht auf die Moralbegründung zu werfen, indem sie die dem Individuum vorgegebene Ordnung der Welt thematisiert. Dies ist etwas, was ich in dieser Arbeit versuche.

Ich muß noch den systematischen Grund dafür angeben, warum ich es ablehne, bei der Moralbegründung von Tugenden auszugehen. Dabei setze ich bei dem Vorgang des Erwerbs von Tugenden an. Dem Altmeister aller Tugendethik Aristoteles zufolge kann man sie sich zwar nicht durch eigene Entscheidung einfach beilegen, aber sie doch mit der Zeit einüben: "aus gleichen Einzelhandlungen erwächst schließlich die gefestigte Haltung."<sup>329</sup>

Dies erfordert aber ein klares Bewußtsein von dem, was als tugendhaft gelten kann, das der Einzelhandlung vorhergeht. Dieses Bewußtsein wird im Normalfall erlernt. Damit sind Tugenden wesentlich von einer Vermittlung durch das Umfeld abhängig. Wenn man sie zur Begründung einer Ethik heranziehen will, so muß man mit dem Eingebundensein des Subjekts in sein Umfeld argumentieren. Genau dies ist der Weg, den MacIntyre geht, für den die Traditionsgebundenheit des Einzelnen so wichtig ist.

Damit übersieht er aber, daß sich das Subjekt von seiner Tradition emanzipieren kann, daß es sie verändern und reformieren kann. Tugenden bleiben damit abhängig von einer Entscheidung einzelner Menschen und ganzer Gruppen. Dann aber können sie keine Maßstäbe für eine solche Entschei-

---

<sup>329</sup> Aristoteles, Nikomachische Ethik II.1., 1103b, nach der Übersetzung von F. Dirlmeier, 1983.

dung liefern und sind deswegen für eine Ethikgrundlegung ungeeignet.

Wie stark Tugenden beeinflussbar sind, zeigt der starke Wandel, dem sie unterworfen sind. Sowohl das, was als Tugend gilt, als auch die Verhaltensweisen, die mit bestimmten Tugenden verbunden werden, haben sich z.T. sehr verändert. Der Gehorsam macht der Zivilcourage Platz. Keuschheit scheint bedauerlicherweise fast nichts mehr zu zählen. Mit dem Aufkommen materiellen Reichtums haben Wörter wie Sparsamkeit und Großzügigkeit ihren Sinn verändert. Das bedeutet nicht, daß Tugenden beliebig wären und daß es sinnlos wäre, über sie zu philosophieren, sondern nur, daß die Tugenden eher zur Weltbewältigung des Menschen gehören als zum Anspruch der Welt an den Menschen, auf den sich eine Ethikbegründung stützen muß.

Die Daseinsäußerungen haben keinen wesentlichen Bezug auf soziale Traditionen, was sicherlich die Kritik MacIntyres herausfordern würde. Doch läßt sich der Gedanke historischer Entwicklung und Veränderung mit der Theorie der Daseinsäußerungen vereinbaren. Lögstrup selbst hat ausdrücklich gesagt, daß es so etwas wie eine Entdeckung von Daseinsäußerungen im Laufe der Kulturgeschichte geben kann. Doch wenn die Daseinsäußerungen erst einmal entdeckt seien, seien sie historisch invariant, nicht in ihren Äußerungen, aber in ihrem Gehalt<sup>330</sup>.

Ich denke, diese These Lögstrups kann und sollte erweitert werden. Es gibt nämlich eine Geschichte nicht der Daseinsäußerungen, aber des Umgangs mit den Daseinsäußerungen: Daseinsäußerungen können verdrängt und wiederentdeckt werden, propagiert und geheuchelt, pervertiert und systematisch fehlinterpretiert, mißverstanden und rekonstruiert werden. Sie sind aber nicht gänzlich abhängig von Traditionen: in ihrer Eigenart, etwa in ihrer Gutheit, sind sie invariant und ihr Vollzug kann nicht gänzlich ausgemerzt werden. Soziale Traditionen können die Daseinsäußerungen aber mehr oder weniger zur Geltung bringen. Wo sie sie zur Geltung bringen, ist dies ein deutliches Argument für diese Tradition.

---

<sup>330</sup> Vgl. Ursprung und Umgebung, S.196f.

#### 4. Daseinsäußerungen und kreisende Denkgefühle

Unter einem kreisenden Denkgefühl verstand Løgstrup ein Gefühl, das auf der Frustrierung eigener Ansprüche beruht. Zu ihnen zählen der Neid, der aus der Frustrierung des Anspruchs, genauso (oder mehr) anerkannt zu werden wie andere, entsteht, und die Eifersucht, wo der enttäuschte Anspruch der auf das Geliebtwerden ist. Weitere kreisende Denkgefühle sind Gekränktheit, Haß und Rachsucht<sup>331</sup>. Allen diesen Regungen ist es laut Løgstrup zueigen, daß sie den Menschen in Beschlag nehmen, daß sie die Gedanken und die Vorstellungen des Menschen, der sie hat, stark beschäftigen. So erklärt sich auch die Bezeichnung "kreisendes Denkgefühl": die Gedanken dessen, der sie hat, drehen sich nur noch um den Sachverhalt, der das Denkgefühl veranlaßte. In der Vorstellung wird dabei alles, was einem widerfuhr, noch einmal so schlimm, alles, was mit der Sache im Zusammenhang steht, wird zu Ungunsten des anderen gedeutet<sup>332</sup>.

Die phänomenologische Beschreibung der Gekränktheit, des Neides und der Eifersucht ist Løgstrup ganz gut gelungen<sup>333</sup>. Letzten Endes aber gewinnt sie ihre Plastizität durch eine ungerechtfertigte Beschränkung. Løgstrup setzt nämlich bei seiner Beschreibung der Denkgefühle voraus, daß der sie Empfindende an seiner Situation nichts ändern kann. Meist muß der Eifersüchtige ohnmächtig zusehen, wie die Beziehung, die er erhalten möchte, in die Brüche geht. Der Neidische kann meist an dem Erfolg des anderen nichts ändern. Nicht immer aber sind Denkgefühle zur Ohnmacht verurteilt: Rache kann Sache weniger Augenblicke sein. Blitzschnell kann die Eifersucht des Ehemannes, der die Seine in flagranti ertappt, sich ein für allemal äußern. Dementsprechend handelt es sich bei den Denkgefühlen nur

---

<sup>331</sup> Vgl. die Aufzählung in K.E. Løgstrup, *Kunst og erkendelse*, 21995, S.62. Die dort erwähnte Sentimentalität paßt nicht in die Reihe. Auch Hinterhältigkeit kann nicht sinnvoll als Denkgefühl bezeichnet werden (gg. Auseinandersetzung mit Kierkegaard, S.135).

<sup>332</sup> Vgl. Auseinandersetzung mit Kierkegaard, S.134 und Norm und Spontaneität, S.8.

<sup>333</sup> Vgl. Auseinandersetzung mit Kierkegaard, S.132-134. - Einige gute Beschreibungen von Denkgefühlen finden sich in: Anselm Ritter von Feuerbach, *Aktenmäßige Darstellung merkwürdiger Verbrechen*, Giessen 21828 (Band 1) und 21829 (Band 2); hier die Abschnitte "Lorenz Simmler, der Brandstifter aus Neid und Haß gegen seinen glücklicheren Bruder" (Bd. 1, S.203-217), "Simon Stigler, der Mörder aus eingewöhnter (habituellem) Rachsucht" (Bd. 1, S.440-464) und "Ludwig Steiner, Mörder aus Rechthaberei und Rachsucht" (Bd. 2, S.157-180), letzterer ein eindrückliches Fallbeispiel von Gekränktheit. Feuerbachs Analysen sind in ihrer Verbindung von psychologischem Urteil und Bewertung vorbildlich, wenn auch die Art, in der diese Verbindung geschieht, den heutigen Leser eher erheitert.

dann um kreisende Bewegungen, wenn sie zur Ohnmacht verurteilt sind. Lögstrups gelungene Beschreibungen sind nicht allgemeingültig, und das zwanghafte Kreisen ist nicht das Hauptmerkmal der Denkgefühle.

Um dem Hauptmerkmal nachzugehen, wende ich mich dem Entdeckungszusammenhang des Konzepts der kreisenden Denkgefühle zu. Er ist derselbe wie der der Daseinsäußerungen, nämlich die Auseinandersetzung mit Kierkegaard. Außer in dem gleichnamigen Buch spielen sie praktisch keine Rolle, und auch ich behandle sie in erster Linie, um das Konzept der Daseinsäußerung noch schärfer zu fassen.

Die kreisenden Denkgefühle dachte sich Lögstrup als eine Art negatives Pendant zu den Daseinsäußerungen. Mit ihnen teilen sie die Spontaneität und die Definitivität. Eifersucht meldet sich ganz spontan, wenn ein Liebender bemerkt, daß ein Geliebter sich einem anderen zuwendet. Worauf die Eifersucht abzielt, ist ebenfalls eindeutig, nämlich die Beendigung dieses konkurrierenden Verhältnisses zu eigenen Gunsten.

Unterscheiden kann man Daseinsäußerungen und Denkgefühle dadurch, daß letzteren die Integrität fehlt. Ein Neider kann sich einreden, es sei ein Akt der Bürgertreue, den beneideten Nachbarn bei den Behörden zu denunzieren, sein Motiv bleibt trotzdem Neid<sup>334</sup>. Lögstrup führte aus, wie sich Rachegefühle dafür nutzen lassen, eigene Schuld auf andere, ja auf die Opfer eigenen Fehlverhaltens zu projizieren: "Mit seinen Rached Gedanken arbeitet man sich in die Vorstellung hinein, der andere sei der Schuldige."<sup>335</sup>

Die Unterscheidung zwischen Denkgefühl und Daseinsäußerung anhand der Integrität ist recht formal. Sie hat jedoch einen tiefen Hintergrund. Denkgefühle beruhen auf den Aktivitäten und Ansprüchen des eigenen Ego. Ich selbst bin ihr Daseinsgrund und sie sind Teil meiner Motivationsstruktur. Deswegen werden die Denkgefühle durch alternative Deutungen oder Rechtfertigungen, die ich ihnen verleihe, nicht zunichte. Das Ich liebt Schleier und Masken, es verbirgt seine Motive, um ein gutes Bild vor anderen und vor sich selbst zu bieten. Aber seine Motive werden dadurch nicht andere.

Was den Denkgefühlen fehlt, ist die Selbständigkeit der Daseinsäußerungen. Daseinsäußerungen kommen von außen und werden durch die Aktivität des Ich, das sie in seine Motive einplanen möchte, auf eine Weise verzerrt, die

---

<sup>334</sup> Vgl. die Beschreibung von Edgar Stone in P.K. Dick, Zur Zeit der Perky Pat, 1994, S.59-62.

<sup>335</sup> Norm und Spontaneität, S.131.

im Grunde ihre Zerstörung bedeutet. Denn dadurch werden sie Teil der Zielsetzungen des Ich; dies aber steht im Gegensatz zu ihrer grundlegenden Beschaffenheit als von außen kommender Impulse, die das Subjekt einbeziehen, ohne von ihm hervorgebracht zu werden.

Denkgefühle sind inhärent schlecht. Lögstrup täuschte sich jedoch darin, daß er behauptete, aus den Denkgefühlen selbst lasse sich ihre Schlechtheit ersehen<sup>336</sup>. Keineswegs will ich bestreiten, daß Denkgefühle dazu tendieren, das Individuum gefangenzunehmen, oder daß die mitunter überraschend monströsen Ansprüche des eigenen Ich, die in ihnen zum Ausdruck kommen, von vornherein als unbillig erscheinen, wie z.B. das Motto Lamechs: "Einen Mann erschlug ich für meine Wunde und einen Jüngling für meine Beule. Kain soll siebenmal gerächt werden, aber Lamech siebenundsiebzigmal." (Gen 4,23f.)

Aber dies ergibt sich nicht unmittelbar aus der Analyse der Denkgefühle. Daß die Denkgefühle schlecht sind, ergibt sich daraus, daß sie das Gute verkehren. Dies teilen sie mit anderen Verhaltensformen, die als inhärent schlecht zu beurteilen sind, ohne Denkgefühle zu sein, z.B. Hinterhältigkeit, Schadenfreude, Grausamkeit. Das Böse der Denkgefühle entspringt der Selbstverliebtheit, aber böse ist es, weil es Zerstörung des Zusammenlebens ist. Weil das Gute darauf abzielt, das Zusammenleben und das Dasein zu erhalten, das Böse aber Gegenteil des Guten ist, läßt sich das Böse als Zerstörung charakterisieren.

---

<sup>336</sup> Vgl. Norm und Spontaneität, S.76; Auseinandersetzung mit Kierkegaard, S.139.

## 5. Die Instanzen der Daseinsäußerung

Alles Gesagte wäre gegenstandslos, wenn es keine Phänomene gäbe, die die angegebenen Kriterien für eine Daseinsäußerung tatsächlich erfüllen. Es war Løgstrups eigener Anspruch, nicht nur eine bloße Idee einer Daseinsäußerung konstruiert, sondern diese Idee auch phänomenologisch verankert zu haben. Dem nachzugehen, heißt nicht nur, das Konzept der Daseinsäußerung zu überprüfen. Aus systematischen Gründen ist es wichtig, zu einer möglichst vollständigen Übersicht über diese Phänomene und ihre Eigenart zu kommen. Denn das ist der beste Weg, um dem Prinzip oder den Prinzipien, denen die Daseinsäußerungen genügen, auf die Spur zu kommen.

Die Überprüfung einzelner Konzepte etwaiger souveräner Daseinsäußerungen erfolgt schlicht anhand der Alltagserfahrung.

### 5.1. Barmherzigkeit und Mitleid

Barmherzigkeit ist diejenige Regung, die sich meldet, wenn wir jemandem gegenüberstehen, der sich in Not befindet. Barmherzigkeit erfüllt die Anforderungen, die das Konzept einer Daseinsäußerung aufstellt: Barmherzigkeit meldet sich spontan, wenn man des Unglücks eines anderen ansichtig wird; sie kann nicht instrumentalisiert oder uminterpretiert werden, ohne als Barmherzigkeit zerstört zu werden; sie hat es auf die Behebung des Übelstandes in der Situation des anderen abgesehen, auf dessen Veranlassung hin sie sich meldete, ist also definitiv. Sie ist extern motiviert und hat mit den Interessen dessen, der sie ausführt, nichts zu tun.

Aus zwei Gründen ist Barmherzigkeit eine besonders wichtige Daseinsäußerung. Zum einen richtet sie sich besonders umfassend auf die Notlage des anderen. Løgstrup meinte deswegen, daß der Inhalt der Barmherzigkeit als eines spontanen Impulses dem Inhalt des Gebots der Nächstenliebe oder der *regula aurea*, die eine wichtige Summe der Moral ausmachen, entspreche<sup>337</sup>. Dies ist allerdings eine Überforderung des Phänomens der Barmherzigkeit; denn Barmherzigkeit tritt nur in Notfällen auf, in denen der andere bedroht ist. Ihr fehlt das Moment einer Zuwendung oder des Schutzes der Sphäre des anderen auch ohne, daß er existentiell bedroht ist<sup>338</sup>.

---

<sup>337</sup> Vgl. K.E. Løgstrup, *Solidarität und Liebe*, S.117f.; *Solidaritet og kærlighed*, S.25.

<sup>338</sup> Løgstrup sah dies anders. Er bezog Barmherzigkeit auf eine elementare Hoffnung, daß das Dasein des anderen glücken möge; vgl. Auseinandersetzung mit Kierkegaard, S.160 oben.

Der andere Grund für ihre Wichtigkeit ist, daß Barmherzigkeit universal ist und sich prinzipiell auf jeden, der ins Unglück gerät, richtet. Als Beispiel dafür führte Løgstrup Moses Mendelssohns Beobachtung (oder bloße Behauptung?) an, daß die Menge bei der Hinrichtung eines Unholdes Mitleid empfinde, ob sie gleich um seine Taten wisse<sup>339</sup>. Entsprechend deutete Løgstrup das Gebot, seine Feinde zu lieben, das Jesus uns gegeben hat<sup>340</sup>. Barmherzigkeit spiele sich auf einer allgemein-menschlichen Ebene ab, die gleichsam unterhalb der Ebene der Feindschaft liege, die durch eine bestimmte historische oder biographische Situation geschaffen werde<sup>341</sup>.

Es steht zu der außerordentlichen Bedeutung, die Løgstrup der Barmherzigkeit zubilligte, im Kontrast, daß Barmherzigkeit ziemlich aus der Mode gekommen zu sein scheint. Diesen Befund kann man aber abmildern, wenn man bedenkt, daß mit dem Wort nicht auch unbedingt die Sache verschwindet und daß für diese Sache dann auch andere Wörter verwendet werden; in diesem Fall wäre dies wohl vor allem "Hilfsbereitschaft". Dieses Wort ist aber ungenauer als "Barmherzigkeit", weil es streng genommen eine Handlungsdisposition, nicht einen Vorgang bezeichnet.

Dennoch scheint Barmherzigkeit nicht so hoch im Kurs zu stehen. Hermann Schmitz z.B. lehnt Barmherzigkeit gar ausdrücklich ab. Schon Nächstenliebe hält er für potentiell zudringlich und meint: "Wenn dazu die ... der sogenannten christlichen Nächstenliebe gern eingefügte Haltung oder Gesinnung des Erbarmens oder der Barmherzigkeit kommt, tönt sich die Indiskretheit mit Verachtung, denn Erbarmen ist Herablassung zu dem, was im buchstäblichen oder metaphorischen Sinn am Boden liegt."<sup>342</sup> Auf manchen Darstellungen der Martinslegende sitzt der Heilige riesengroß auf seinem Roß und teilt mit großer Gebärde seinen Mantel entzwei, die weil der frierende Bettler klein auf dem Boden hockt. So denkt sich Schmitz Barmherzigkeit, ein demütigendes Hinunterbeugen des überlegenen Reichen und Mächtigen zu dem Schwachen. Barmherzigkeit ist damit für Schmitz ein Phänomen wie Leutseligkeit. Leutseligkeit ist eine freundliche, doch desinteressierte Art, sich mit jemandem zu unterhalten, die spüren läßt, daß schon die Tatsache

---

<sup>339</sup> Vgl. Norm und Spontaneität, S.18f; K.E. Løgstrup, Ethiske begreber og problemer, 1996, S.27f.

<sup>340</sup> Vgl. Norm und Spontaneität, S.14f.

<sup>341</sup> Vgl. K.E. Løgstrup, Torturen breder sig, in: ders, Solidaritet og kærlighed og andre essays, 21993, S.74-77, hier S.75.

<sup>342</sup> H. Schmitz, Die Liebe, 1993, S.214; ähnlich äußerte sich schon Kant, MST A 131, S.594.

an sich, daß man sich mit dem anderen unterhält, ein Entgegenkommen ist. So ein Verhalten ergibt nur dann einen Sinn, wenn die Überordnung des Leutseligen ganz unproblematisch ist. Wo Gleichheit oder zumindest die Idee der Gleichheit herrscht, wird Leutseligkeit zu einem Ding der Unmöglichkeit, zu einer Anmaßung. Aber so verhält es sich mit der Barmherzigkeit nicht! Barmherzigkeit setzt einen Rangunterschied keineswegs voraus, tatsächlich ist sie eine Selbstverständlichkeit von Mensch zu Mensch.

Der Grund, aus dem z.B. Schmitz sie so falsch einschätzt, ist ein Mißverständnis der Barmherzigkeit als personaler Leistung. Barmherzigkeit wird so ein Ausdruck nicht nur meiner Persönlichkeit, sondern auch meiner Stellung gegenüber dem anderen: der Wohltätige ist in der starken, der Empfangende in der schwachen Position. Die Unfähigkeit zuzugeben, etwas beruhe nicht auf eigenem Entschluß und Willen und Moralität, führt so zum Niedergang der Wertschätzung der Barmherzigkeit.

Geschätzter als die Barmherzigkeit ist heutzutage das Mitleid. Arthur Schopenhauer machte das Mitleid zum Fundament seiner Ethik und hat damit noch bis auf den heutigen Tag Anhänger, z.B. Anton Leist<sup>343</sup>. Zweifellos sind Barmherzigkeit und Mitleid eng verwandt. Lögstrup erklärte das eine wie das andere zur Daseinsäußerung und gebrauchte zuweilen beide Wörter um und um. Aber an einer Stelle sprach er dem Mitleid doch ab, eine Daseinsäußerung zu sein, indem er es in sehr erhellender Weise von der Barmherzigkeit unterschied:

"Anders wieder ist es mit dem Mitleid, es ist als Äußerung nicht souverän, schon weil es von vornherein aufgegeben hat, die Situation zu ändern, während die Barmherzigkeit als Wille, die Lage des Notleidenden zu ändern, souverän ist. Mitleid ist resignierende Teilnahme und richtet sich auf die ungünstigen und beklagenswerten Lebensumstände des anderen, ohne sie verbessern zu können, ..."<sup>344</sup>.

"Souverän" ist hier in der unglücklichen Bedeutung "souverän gegenüber der Situation" gebraucht. Die Sache ist dennoch klar: Mitleid ist das Gefühl, das sich einstellt, wenn der Impuls der Barmherzigkeit keine Chance hat, sich auszuwirken. Mitleid ist gleichsam geronnene Barmherzigkeit und kann

---

<sup>343</sup> Vgl. A. Leist, Mitleid und universelle Ethik, in: H. Fink-Eitel/G. Lohmann (Hr.), Zur Philosophie der Gefühle, 1993, S.157-187.

<sup>344</sup> Auseinandersetzung mit Kierkegaard, S.134.

sich, wenn die Situation sich ändert, wieder zu Barmherzigkeit verflüssigen. Als Gefühl gehört Mitleid in ein anderes Genus als Barmherzigkeit. Eine Daseinsäußerung ist es deswegen nicht, weil es nicht definitiv ist. Es stellt zwar ein ausdrückliches Bewußtsein vom Leid eines anderen dar, zielt aber nicht auf ein bestimmtes Handlungsergebnis, weil es mit der Beseitigung dieses Leides nichts zu tun haben muß.

Diese These vom resignativen Zug des Mitleides dürfte bei einer hier nicht vorzunehmenden Analyse der Mitleidsethik Schopenhauers eine Bestätigung erfahren. Ich verweise nur auf Schopenhauers Wertschätzung der Askese und auf seine politische Haltung. Schopenhauer verband die grellste Verurteilung des Zustandes der Welt mit dem finstersten Konservativismus. Der Grund dafür war, daß er eine Verbesserung der Lage wegen seines metaphysischen Pessimismus für eigentlich nicht möglich hielt. Es sei falsch, den politischen und sozialen Zuständen "das Elend zur Last zu legen, welches dem menschlichen Daseyn selbst unzertrennlich anhängt, indem es, mythisch zu reden, der Fluch ist, den Adam empfing, und mit ihm sein ganzes Geschlecht."<sup>345</sup>

Ich verzichte darauf, hier weitere Belege zu häufen. Während eine Ethik der Barmherzigkeit sich nur auf behebbare Mißstände beziehen kann, kann sich eine Ethik des Mitleids dann mit einem Bejammern der Welt begnügen, wenn diese ohnehin unrettbar schlecht ist. Genau dies ist die Auffassung Schopenhauers. Teilt man diese Auffassung nicht, akzeptiert man Mitleid nicht als d e n Schlüssel zum Dasein des anderen und will man sich Schopenhauers unverdauliche metaphysische Sauce, die er über das Mitleid ausgoß, nicht zu Gemüte führen, beraubt man sich jeder Plausibilität, wenn man trotzdem eine Ethik auf Mitleid zu begründen versucht.

So ergeht es dem Versuch, den Anton Leist unternommen hat<sup>346</sup>. Selbst wenn man davon absieht, daß Mitleid immer zu spät kommt oder zur Untätigkeit verurteilt ist, so bleibt zum einen die Frage, warum man nur Mitleid hinzuziehen sollte und nicht auch andere gleichursprüngliche moralrelevante Phänomene, wie Zuneigung, Sympathie, Wertschätzung oder wie die Daseinsäußerungen, die ich hier behandle. Zum anderen ist Mitleid als Gefühl bestimmten Regelmäßigkeiten unterworfen, die auf die Ethik zu übertragen paradox wäre. So beobachtete Lögstrup, daß es fast unmöglich ist, mit einem Menschen, der voll von wehleidigem Selbstmitleid ist, Mitleid

---

<sup>345</sup> A. Schopenhauer, Parerga und Paralipomena II/1, 1977, S.280, Kapitel 9, §128.

<sup>346</sup> Vgl. Fußnote 343.

zu empfinden<sup>347</sup>. Weiterhin erschwert eigenes aktuelles Unglück das Mitleid mit anderen<sup>348</sup>. Außerdem ist eine sentimentale Pervertierung des Mitleids möglich. Alle diese Störungen treten bei der Barmherzigkeit nicht in gleicher Weise auf: auch dem Wehleidigen hilft man, auch wenn man schlecht dran ist, kann man dem anderen noch von dem wenigen, was man hat, abgeben.

So ist Mitleid also zwiespältig: es ist eine angemessene Reaktion auf das Unglück anderer, das ich nicht beseitigen kann, und es ist eine Selbstverständlichkeit, mit ihm die Leiden anderer zu ehren; aber als Grund einer Ethik ist es untauglich.

## 5.2. Offenheit der Rede und Aufrichtigkeit

"Offenheit der Rede" ist bei Lögstrup eine feste Wendung, die auch, soweit ich sehen kann, von ihm selbst geprägt worden ist. Man muß sie sich genau ansehen: hier wird die Offenheit nicht dem Menschen oder dem Subjekt zugeordnet, sondern dem Vorgang des Redens selbst. Genau dies entspricht der Intention Lögstrups. Die Offenheit der Rede ist nicht eine Haltung, die einzunehmen mir freisteht, sondern sie ist untrennbar mit dem Reden verknüpft und geht insofern von der Rede selbst aus:

"Der Offenheit der Rede können wir uns nicht entziehen. Wir realisieren sie darin und damit, daß wir uns überhaupt äußern. Wir bestimmen nicht selbst, daß unsere Rede Offenheit ist. ... Je mehr wir uns dagegen sträuben, desto mehr realisieren wir die Offenheit der Rede - als Falle."<sup>349</sup>

Diese starke Betonung der Unvermeidlichkeit der Offenheit der Rede findet sich noch an anderen Stellen: "Wir können die Offenheit niemals entfernen, nicht einmal beim tiefsten Betrug."<sup>350</sup> Mit ihr hat sich Lögstrup in eine ethische Sackgasse manövriert. Offenbar begehen selbst Professoren für Ethik und Religionsphilosophie mitunter recht triviale Fehler. Ethik hat es mit Handlungsanweisungen zu tun, was aber ohnehin der Fall ist, kann unmöglich Gegenstand einer Handlungsanweisung sein. Wenn die Offenheit ein unvermeidlicher Zug des Redens ist, hat sie ethisch gesehen keine

---

<sup>347</sup> Vgl. Kunst og erkendelse, S.43; K.E. Løgstrup, Arkitektur, sansning, identitet, in: ders., Solidaritet og kærlighed og andre essays, 21993, S.87-94, hier S.93.

<sup>348</sup> Vgl. H. Köhl, Die Theorie des moralischen Gefühls, in: H. Fink-Eitel/G. Lohmann (Hr.), Zur Philosophie der Gefühle, 1993, S.136-156; hier S.153.

<sup>349</sup> Ursprung und Umgebung, S.196.

<sup>350</sup> Ursprung und Umgebung, S.121; vgl. noch a.a.O., S.116 oben.

Bedeutung. Anders wäre es, wenn Lögstrup behauptete, daß die Offenheit der Rede zum Reden verpflichtete. Dies steht jedoch nicht zur Debatte. Seine These ist, daß die Offenheit der Rede den Redenden zur Offenheit verpflichtet.

Es mag befremden, daß Lögstrup diesen simplen Einwand, den ich vorgebracht habe, nicht gesehen haben sollte. Die Erklärung dafür ist, daß Lögstrup mehrere, genauer gesagt drei Elemente miteinander vermengt hat, was stets einen ziemlichen Nebel zu werfen pflegt. Und zwar muß man zwischen der Offenheit des Menschen in der Rede, der Offenheit der Rede in ihrer Richtung auf andere und der Aufrichtigkeit als souveräner Daseinsäußerung unterscheiden.

Die Offenheit der Rede selbst kann nach dem, was Lögstrup von ihr sagte, nicht als Daseinsäußerung verstanden werden. Sie ist weder integer - sonst könnte sie nicht für den Betrug mißbraucht werden - noch ist sie definitiv, denn sie besteht sowohl, wenn wir aufrichtig sind, als auch, wenn wir unaufrichtig sind<sup>351</sup>.

Die Offenheit der Rede ist unterschieden von der Offenheit des Menschen in der Rede. Die Offenheit des Menschen läßt sich als Daseinstüchtigkeit verstehen. Denn Reden bedeutet immer, etwas von sich mitzuteilen. Wer starke Hemmungen hat oder ganz in sich verschlossen ist, wird Schwierigkeiten mit dem Reden haben. Mit der Daseinstüchtigkeit der Offenheit wird auch das Engagement des Redens beeinträchtigt. Im geringeren Maße gilt dies auch für die Art von Menschen, die sich stets in einem ironischen Ton äußern. Nicht der Redefluß, wohl aber die Verständigung mit anderen wird auf diese Weise beeinträchtigt, weil das Gesagte vage und schwer einzuschätzen bleibt.

Obwohl Lögstrup manchmal die Offenheit im Reden gemeint zu haben scheint, wenn er von der Offenheit der Rede schrieb, lehnte er dieses Verständnis an einer Stelle ausdrücklich ab<sup>352</sup>. Außerdem läßt sich diese Offenheit nicht der Rede selbst zuordnen, sondern hat mit der Fähigkeit des Menschen zum Reden zu tun.

Offenheit läßt sich dann der Rede zuordnen, wenn man sie als Charakterisierung der Redesituation versteht. Man redet meist nicht in sich hinein, sondern man redet andere an, man wendet sich im Reden anderen zu<sup>353</sup>.

---

<sup>351</sup> Vgl. Ursprung und Umgebung, S.208/209.

<sup>352</sup> Vgl. Norm und Spontaneität, S.191, wo Lögstrup zwischen ethischer und rein sprachlicher Spontaneität der Rede unterschied.

<sup>353</sup> Vgl. Schöpfung und Vernichtung, S.136.

Diese anderen haben wiederum gewisse Erwartungen an mich, nämlich daß ich wahrhaftig, ehrlich oder aufrichtig bin, d.h. daß ich das sage, was ich meine (es sei denn, man scherzt miteinander). Diese Erwartungen werden (normalerweise) nicht verbalisiert. Sie sind unausgesprochener Teil jeder Redesituation. Ohne sie wäre die Redesituation absurd. Wer fragt, um irgendetwas zu hören, von dem er nicht einschätzen kann, ob es eine ernstzunehmende Antwort sein soll? Wer spricht, damit keiner zuhört und hört jemandem zu, um nichts zu erfahren?

Man spricht zu jemandem über etwas. Diese doppelte Offenheit der Rede als Charakterisierung der Redesituation ist wohl das, was man unter Løgstrups "Offenheit der Rede" verstehen muß. Diese Interpretation erlaubt, die Offenheit der Rede selbst zuzuordnen. Außerdem läßt sie sich in einen engen Zusammenhang zu einer Daseinsäußerung bringen, zur Aufrichtigkeit.

Daseinsäußerungen sind extern motiviert. Es bedarf also einer Situation, die die Daseinsäußerung hervorruft. Diese besteht bei der Aufrichtigkeit in der Redesituation mit den erwähnten Erwartungen, die sie impliziert. Aufrichtigkeit ist der spontane Impuls<sup>354</sup>, diesen Erwartungen zu genügen<sup>355</sup>. Sie ist integer<sup>356</sup>, denn man kann sie nicht weiteren Zielen unterordnen, man kann nicht aus Berechnung aufrichtig sein, ohne im Grunde verlogen zu werden, denn das wäre nicht Aufrichtigkeit, sondern das gezielte Verbreiten von Informationen zum eigenen Vorteil. Aufrichtigkeit ist auch definitiv.

Bemerkenswert ist noch, daß Aufrichtigkeit universal ist, d.h. daß sie sich an jeden richtet, mit dem man in eine Redesituation eintritt, wenn dieser andere die Situation nicht von vornherein, z.B. durch Drohungen, belastet.

### 5.3. Vertrauen

Schon in Abschnitt 1. dieses Kapitels bin ich auf das Vertrauen eingegangen. Dort habe ich unterschieden zwischen dem Faktum des Ausgeliefertseins, das noch nichts mit Vertrauen zu tun haben muß, der Selbstausslieferung als einem Grundvertrauen gegenüber der Welt und dem Vertrauen in der Beziehung zwischen zwei Menschen. Elementares Vertrauen kann ich nunmehr als Daseinstüchtigkeit identifizieren<sup>357</sup>. Wem es fehlt, dessen

---

<sup>354</sup> Zur Spontaneität vgl. Norm u. Spontaneität S.190 sowie das schöne Beispiel S.6f.

<sup>355</sup> Es ist also nicht die Rede selbst (vgl. Schöpfung und Vernichtung, S.77; Auseinandersetzung mit Kierkegaard, S.137), sondern es sind die der Redesituation impliziten Erwartungen der anderen, die den Anspruch an mich stellen.

<sup>356</sup> Vgl. Norm und Spontaneität, S.9; Auseinandersetzung mit Kierkegaard, S.151.

<sup>357</sup> Ein textimmanentes Argument dafür, Grundvertrauen als Daseinstüchtigkeit zu verstehen, ist Løgstrups Behauptung, es gebe ein "verschobenes Vertrauen" (vgl. Norm und Spontaneität, S.23-26), verschoben von dem Vertrauen darauf, was uns von der Außenwelt zuteil wird, auf das, was wir selbst erreichen werden (a.a.O., S.23). Nach meiner von Løgstrup entlehnten Definition ist dies unmöglich (vgl. a.a.O., S.9 unten). - Besonders deutlich ist folgende Bemerkung: "Das Vertrauen läßt sich nicht ausmerzen, es ist so zäh, daß man erst das Leben abschaffen muß, ehe man das Vertrauen

Beziehung zur Außenwelt ist empfindlich gestört, damit aber auch sein ganzer Lebensvollzug. Eine pathologische Störung des Grundvertrauens nennt man Paranoia.

Da ich Daseinstüchtigkeiten nicht behandle, wende ich mich dem Vertrauen in der Beziehung zwischen zwei Menschen zu. Bei diesem handelt es sich um eine Daseinsäußerung. Wenn dies richtig ist, so ist beim Vertrauen eine Komponente zu beachten, die bei der Barmherzigkeit und der Aufrichtigkeit keine Rolle spielt. Vertrauen ist nicht universal oder ungerichtet, sondern hat seinen Platz meist innerhalb von Beziehungen als etwas, das zur Fortsetzung dieser Beziehungen unbedingt erforderlich ist. In diesem Sinne wird es in einer Beziehung gefordert, nicht als explizite Forderung des anderen, sondern als etwas für die Beziehung Notwendiges. Das Vertrauen übernimmt dabei den Part, auf den anderen zuzugehen: "I tilliden giver den enkelte sig til at være til ude i forholdet til den anden i forventning om at blive godtaget og modtaget af ham."<sup>358</sup>

Diese schöne Beschreibung des Vertrauens weist darauf hin, daß sich Vertrauen nicht nur als Teil oder im Rahmen bestimmter Beziehungen beschreiben läßt. Denn auf einen anderen zugehen und ihm etwas von mir anvertrauen, kann ich sehr wohl, auch ohne schon eine ausgeprägte Beziehung zu ihm zu haben. Es kann Situationen geben, in denen schon die Begegnung mit einem anderen mein Vertrauen zu ihm erfordert. Wäre es nicht so, könnten sich keine Beziehungen entwickeln. Auf der anderen Seite hat die Art des Verhältnisses oder der Beziehung zu einem Menschen Einfluß auf die Äußerung von Vertrauen. Dieser Einfluß besteht in dem Sinne, daß die Art der Beziehung mit zu der Situation gehört, die Voraussetzung für das Auftreten von Vertrauen ist.

Vertrauen tritt also meist im Zusammenhang von Beziehungen auf, ist aber nichtsdestoweniger spontan. Es ist nicht ungerichtet, aber es ist unreser-

---

abschaffen kann." (a.a.O., S.23 unten).

<sup>358</sup> K.E. Løgstrup. Fænomenologi og psykologi, in: ders, Solidaritet og kærlighed og andre essays. 21993, S.116-140, hier S.136; eigene Übersetzung: "Im Vertrauen geht der einzelne aus sich heraus in das Verhältnis zum anderen, in der Erwartung, gutgeheißen und aufgenommen zu werden."

viert oder vorbehaltlos, d.h. es richtet sich nicht an jeden, dem wir begegnen, gleichermaßen, sondern hängt von unserem Verhältnis zu dieser Person ab. Wenn es aber auftritt, ist es vorbehaltlos und prüft nicht nach, ob denn derjenige, um den es geht, auch tatsächlich mein Vertrauen verdient. Das ist nicht möglich, denn dann möchte ich die Kontrolle über das, was ich dem anderen anvertraue, behalten. Dies aber widerspricht dem Vertrauen als der Hingabe von etwas, was einem wichtig ist, an einen anderen. Mit anderen Worten, Vertrauen ist integer.

Schwieriger ist die Frage, ob Vertrauen tatsächlich definitiv ist. Das Definitive des Vertrauens kann nur in einer Selbstausslieferung und der Aufnahme einer Beziehung zu einem anderen bestehen. Diese aber ist nicht immer gefordert, wenn ich einem anderen begegne. Oft habe ich es in der Hand, ob ich einen anderen ins Vertrauen ziehen will, ob ich auf ihn zugehen möchte oder nicht. Es muß noch etwas hinzukommen, das das Vertrauen geboten sein läßt. Nach alledem läßt sich Vertrauen als Daseinsäußerung verstehen, aber mit gewissen Einschränkungen bezüglich der Definitivität.

Eine sehr eindrückliche Geschichte mag belegen, daß Vertrauen potentiell alle Menschen betrifft, wenn dies auch nur sehr selten der Fall ist. Sie spielt in Frankreich zur Zeit der deutschen Besatzung im Zweiten Weltkrieg. Französische Juden werden gesammelt und deportiert, unter menschenunwürdigen Bedingungen mithilfe von Viehwagen. Unter ihnen ist ein Mann mit zwei Kindern im Alter von einem und von drei Jahren. Er ahnt, wohin die Reise geht. Der Zug hält, um einen anderen Zug, einen ganz normalen Nahverkehrszug, vorbeizulassen. Aufgrund irgendwelcher undurchsichtiger bahntechnischer Vorgänge hält aber auch der andere Zug, so daß die Züge eine Weile nebeneinander stehen. Der Mann sieht im anderen Zug neben ihm einen ihm gänzlich unbekanntem Mann am Fenster stehen. Ohne lang zu zögern, ergreift er nacheinander seine Kinder und wirft sie über die Gleise dem anderen zu. Dieser, ein Bauer aus der Nähe von Toulouse, nimmt sie mit zu sich nach Hause und behält sie jahrelang bei sich, bis der andere, der das KZ überlebt, sie wiederfindet.

Das ist Vertrauen. Angesichts dieser Geschichte, die ich kürzlich im Radio als eine authentische habe erzählen hören, wird deutlich, wie mager alle diskursiven Versuche sich ausnehmen, einem Phänomen wie Vertrauen auf die Spur zu kommen.

#### 5.4. Hoffnung

Es mag verwundern, daß Lögstrup Hoffnung als Daseinsäußerung aufführte. Lögstrup selbst erklärte denn auch, daß diese Daseinsäußerung "etwas anderes und mehr ist als die Hoffnung im alltäglichen Sinne, die etwas Bestimmtes erwartet."<sup>359</sup> Er sprach von einer Lebenshoffnung, "die in der Hoffnung schlechthin besteht, daß das Dasein jedes einzelnen glücken möge"<sup>360</sup>.

Ich halte diese Hoffnung im Hinblick auf das eigene Leben tatsächlich für ein Phänomen. Auffällig ist sie bei jungen Menschen<sup>361</sup> und in Situationen, die hoffnungslos zu sein scheinen. Eine geeignete Illustration dieser Hoffnung ist deswegen die Fabel von den beiden Fröschen in der Milchkanne: der eine geht in scheinbar vernünftiger Resignation unter, der andere strampelt in scheinbar unvernünftiger Hoffnung - bis die Milch zur Butter wird.

So sagt auch Lögstrup von der Lebenshoffnung: "Sie rührt sich selbst in der hoffnungslosesten Situation, z.B. wenn sich jemand völlig im klaren darüber ist, daß er keine Genesung erwarten kann. Trotzdem läßt sich die Hoffnung einfach nicht niederhalten."<sup>362</sup>

Wenn es aber richtig ist, daß Lebenshoffnung unvermeidbar ist, dann ist sie nicht definitiv. Denn dann meldet sie sich, gleich was man aus seinem Leben macht und wie man sich in einer bestimmten Situation zu verhalten gedenkt. Im Bild: der Frosch in der Milchkanne kann sich untergehen lassen, ohne die Hoffnung aufzugeben. Denn auch in dieser hoffnungslosesten Situation des Untergehens verläßt ihn die Hoffnung, es würde noch alles gut werden, nicht. Lebenshoffnung ist auch nicht integer. Sie kann umgedeutet und rationalisiert werden, z.B. als Bewußtsein, erwählt zu sein und deswegen letztendlich als Sieger dazustehen.

Lebenshoffnung stellt keine Daseinsäußerung, sondern, wie das Grundvertrauen und die Offenheit der Rede, eine Daseinstüchtigkeit dar.

#### 5.5. Vergebung

Vergebung ist nur in einer ganz bestimmten Situation möglich: wenn ein anderer mir willentlich etwas Schlimmes angetan hat und so an mir schuldig geworden ist. Dann habe ich die Möglichkeit, dem anderen seine

---

<sup>359</sup> Schöpfung und Vernichtung, S.294.

<sup>360</sup> Auseinandersetzung mit Kierkegaard, S.160.

<sup>361</sup> Vgl. Schöpfung und Vernichtung, S.302.

<sup>362</sup> Schöpfung und Vernichtung, S.294.

Schuld zu vergeben.

Schuld belastet die moralische Identität des Schuldigen, von der im Kapitel über die moralischen Gefühle noch die Rede sein wird<sup>363</sup>. Die seelische Not dessen, der schuldig geworden ist, ist der Umstand, auf den Vergebung reagiert. Gelungene Vergebung bedeutet daher die Wiederherstellung der Identität des anderen als eines achtbaren Menschen. Wo der Schuldige seine Schuld selbst nicht sieht und sich daher nicht in seelischer Not befindet, ist Vergebung nicht möglich. In diesem Fall kann es nur eine Bereitschaft zur Vergebung geben.

Schuld und Vergebung sind auch da möglich, wo zuvor keine Beziehung zwischen dem Schuldigen und dem Geschädigten bestand. Wo sie aber bestand, da wird die Beziehung zu dem, an dem schuldhaft gehandelt wurde, durch das schuldhafte Verhalten zerstört. Eine mögliche Erklärung dafür ist, daß der Verletzte sein Vertrauen verlieren muß und so die Unmittelbarkeit, die in jeder gedeihlichen Beziehung unabdingbar ist, dahin ist. Vergebung kommt darin zum Ziel, daß die zerstörte Beziehung (vielleicht in anderer Form) wiederhergestellt wird.

Daß Vergebung die Kriterien der Spontaneität und Integrität erfüllt, ist wohl schnell ersichtlich. Das Definitive der Vergebung ist die Beseitigung der seelischen Not des schuldig Gewordenen.

## 5.6. Treue

Was man Treue nennt, ist ein Grenz- oder Mischphänomen. Es trägt Züge einer Daseinsäußerung und Züge einer Tugend. Weder als das eine noch als das andere scheint es erschöpfend beschrieben.

Zunächst einmal läßt sich Treue als Daseinsäußerung verstehen, und zwar als die Daseinsäußerung, die der Versuchung widersteht, den anderen, zu dem man in einer Beziehung steht, zu hintergehen. Darin besteht der definitive Inhalt der Treue. Wenn man zu anderen Zwecken als um der Beziehung willen treu sein will, ist man nicht im eigentlichen Sinne treu; wenn man sich erst lange entschließen muß, treu zu sein, so ist die Treue schon nicht mehr viel wert, sondern eher schon in Frage gestellt. Treue erfüllt also die Bedingungen, die für Daseinsäußerungen gelten.

---

<sup>363</sup> Daß "die Schuld total ist und daß die Identität verloren gegangen ist" (Norm und Spontaneität, S.125) trifft wohl im Verhältnis zu Gott, nicht immer aber im Verhältnis zum Mitmenschen zu.

Aber Treue kommt nur dann zum Ziel, wenn sie dauerhaft ist, was sich schlecht mit dem Charakter einer Daseinsäußerung zu vertragen scheint. Außerdem steht sie nicht in gleicher Weise wie die anderen Daseinsäußerungen im unmittelbaren Verhältnis von Person zu Person, weil sie oft gerade dann gefordert ist, wenn die Person, der die Treue zu halten es gilt, abwesend ist. Es bedarf also, so scheint es zumindest, einer besonderen Willensanstrengung, um treu zu sein, die die Treue in die Nähe der Tugend rückt.

Tatsächlich läßt sich Treue auch als Tugend verstehen. Ich spreche in diesem Zusammenhang von Loyalität. Um in einer Gruppe zusammenarbeiten zu können, ist unerlässlich, daß ein gutes Klima zwischen den Kollegen herrscht. Deswegen besteht ein starker Anreiz, die Tugend der Loyalität einzuüben, die das Arbeitsverhältnis spannungsfrei hält und verlässlich macht. Es handelt sich um eine Tugend, weil sie sich aus der Zusammenarbeit ergibt und weil sie eingeübt werden kann.

Daß Tugenden sich nicht auf den Bereich beschränken lassen, in dem sie eingeübt werden, sondern sich auf das ganze Leben beziehen, und daß Tugenden immer auch um ihrer selbst willen gelebt werden, macht eine Abgrenzung von Loyalität und Treue sehr schwierig. In der Praxis dürften Treue und Loyalität denn auch meist ununterscheidbar sein<sup>364</sup>. Trotzdem gibt es einige Fälle, in denen man Loyalität und Treue deutlich trennen kann. Loyal nämlich kann man auch gegenüber einer Institution sein; von Treue kann man in einem solchen Fall nicht sprechen. Loyalität gegenüber einer Institution und Treue gegenüber einer Person können deutlich auseinandertreten<sup>365</sup>. Umgekehrt können auch Menschen, die nicht loyal sind, bestimmten Menschen die Treue halten.

Deswegen deute ich Treue als Mischphänomen zwischen zweckfreier, beziehungsgebundener Treue und nützlicher, sachbezogener Loyalität. Als Daseinsäußerung, und dies macht den entscheidenden ethischen Unterschied aus, ist Treue inhärent gut, als Tugend lediglich zweckmäßig.

---

<sup>364</sup> Løgstrup sagte selbst, daß Tugenden und Daseinsäußerungen in der Praxis so gut zusammenwirken können, daß man sie nicht unterscheiden kann; vgl. Norm und Spontaneität, S.31.

<sup>365</sup> Vgl. z.B. die Figur des Inspektors bei Erich Kästner, Die Schule der Diktatoren, Ges. Schriften Bd.4, 1959, S.5-95. Seine Botmäßigkeit den jeweiligen Machthabern gegenüber ist eine verzerrte Art von Loyalität, die er selbst auch als Treue bezeichnet: "Ich diene dem, der die Macht hat. Das ist meine Pflicht. Seine Pflicht ist es, an der Macht zu bleiben. Büßt er sie ein, so bricht er die Treue." (S.82)

### 5.7. Liebe

"Liebe" ist ein Wort, unter dem sehr viel Unterschiedliches verstanden werden kann. Wo Liebe von Lögstrup als Daseinsäußerung bezeichnet wurde, dachte er an die Beziehung zwischen Mann und Frau<sup>366</sup>. So verstanden, ist Liebe aber keine Daseinsäußerung, sondern eine bestimmte Art von Beziehung. Zwar könnte man einwenden, daß man Liebe auch als ein Gefühl oder gar einen Impuls verstehen könne, der nur eine bestimmte Art von Beziehung voraussetze, so wie es bei der Treue oder oft beim Vertrauen der Fall sei. Dies ist aber nicht richtig, weil das Liebesempfinden des einzelnen von der Dynamik, die die Liebesbeziehung hat, abhängt. Daseinsäußerungen aber dürfen nie nur Teil der Dynamik einer Art von Beziehung sein, die ich eingehen kann oder auch nicht. Denn eine solche Beziehung ist zwar nicht von mir produziert, ihr Bestehen aber hängt doch von meiner Entscheidung ab (wenn ich die Aufnahme einer solchen Beziehung verweigere, kommt es nicht zu ihr).

Deswegen ist die Liebesempfindung, und auch schon das Gefühl der Verliebtheit, das eine Beziehung nicht voraussetzt, sondern erst anbahnt, keine Daseinsäußerung, sondern Teil der Liebesbeziehung, die selbst allerdings mehr und anderes ist als die Summe dieser Empfindungen.

### 5.8. Empörung

Lögstrup rechnete auch die Empörung zu den Daseinsäußerungen. Dies ist jedoch eindeutig unberechtigt.

Ich bin auf die Empörung schon in Kapitel IV. eingegangen. Empörung setzt erstens ein moralisches Urteil schon voraus. Moralische Urteile aber ergeben sich nicht allein aus der inhärenten, sondern erst aus der situativen Wertung. Sie sind daher nicht spontan.

Zweitens ist Empörung ein Gefühl, gehört also zu einem anderen Genus als zu dem der Daseinsäußerung. Daseinsäußerungen sind Handlungsimpulse, Gefühle hingegen motivieren nicht notwendigerweise zum Handeln. Ich kann über das Unrecht, das in Ost-Timor geschieht, empört sein, ohne in meinem Verhalten daraus Konsequenzen ziehen zu wollen oder zu können.

---

<sup>366</sup> Vgl. Auseinandersetzung mit Kierkegaard, S.143.

## 5.9. Dankbarkeit

Eine Daseinsäußerung, die Lögstrup nicht als solche identifiziert hat<sup>367</sup>, ist die Dankbarkeit. Lögstrup hat ihrer zwar an einer Stelle freundlich gedacht, aber es geht hier eher um Dankbarkeit als Lebensgefühl bzw. die Dankbarkeit gegen Gott<sup>368</sup>. Dankbarkeit als zwischenmenschliches Phänomen wird dagegen von Lögstrup nicht behandelt.

Dabei ist offenkundig, daß auf die Dankbarkeit die Charakterisierungen der Spontaneität und der Integrität zutreffen. Dankbarkeit kann nicht erzwungen werden noch kann sie aus weitergehenden Interessen, z.B. aus Habgier, so geheuchelt werden, daß man noch von Dankbarkeit reden könnte.

Schwieriger ist es mit der Kennzeichnung als definitiv. Der Gedanke Kants liegt nahe, man habe das Empfangene "nach dem Nutzen, den der Verpflichtete aus der Wohltat gezogen hat, und der Uneigennützigkeit, mit der ihm diese erteilt worden, zu schätzen."<sup>369</sup> und sich dann erkenntlich zu zeigen. Diese Art der Berechnung, die eine mathematisch genaue Verpflichtung zur kongruenten Erkenntlichkeit einschließt, beruht auf dem Mißverständnis, daß Dankbarkeit auf die persönliche Leistung eines anderen reagiert. Nur wenn man Barmherzigkeit als persönliches Wohltun versteht und wenn es im Verhältnis von Wohltäter und Empfänger der Wohltat darum geht, was sie einander als moralische Leistung vorzuweisen haben, faßt man Dankbarkeit als eine Verpflichtung auf, die wieder abzuarbeiten man sich bemüht.

Aber dieses Verständnis von Dankbarkeit ist ruinös, weil die Erwartung von Dankbarkeit unfehlbar Dankbarkeit verunmöglicht. Nur wenn der Gebende nicht Dankbarkeit verlangt, kann sich bei dem Empfangenden Dankbarkeit entfalten. Denn nur dann liegt beim Gebenden auch tatsächlich Barmherzigkeit oder Liebe und nicht nur moralische Selbstbestätigung vor.

Dagegen kann man nun einwenden, daß Dankbarkeit doch gestaffelt auftrete, und zwar nach der Größe der erwiesenen Wohltat und nach ihrer Freiwilligkeit. Hier muß man trennen zwischen Erkenntlichkeit und Dankbarkeit. Dankbarkeit äußert sich als Freude und Danksagung. Darin besteht die Definitivität der Dankbarkeit. Man läßt den anderen Anteil haben an der Freude, die er einem bereitet, man erfreut ihn damit, ihn merken zu

---

<sup>367</sup> Nur in einem Beitrag über Lögstrup wird Dankbarkeit en passant als Daseinsäußerung bezeichnet; vgl. A. Norberg und G. Åström, *Sjuksköterskors berättelser ...*, in: D.T. Andersson u.a. (Hr.), *Skabelse og etik*, 1994, S.114-119; hier S.116 unten.

<sup>368</sup> Vgl. Auseinandersetzung mit Kierkegaard, S.114f.

<sup>369</sup> MST A 129, S.593.

lassen, daß er Freude bereitet hat. Diese Dankbarkeit reagiert nicht unterschiedslos auf jede hilfreiche Zuwendung. Sie reagiert nach dem Maß der Verbundenheit, die durch die Hilfe aufgerichtet worden ist.

Aber auch wenn schon einige Zeit verstrichen ist, wenn es darum geht, den, der uns etwas gegeben hat, zu unterstützen, spricht man von Dankbarkeit. Dies würde dem Charakter der Dankbarkeit als einer Daseinsäußerung widersprechen und darauf hindeuten, daß es sich bei der Dankbarkeit um eine Verpflichtung handelt. Wenn man sich jedoch genau überlegt, ob es sich hier um Dankbarkeit handelt, wird man schließlich zu einem negativen Urteil kommen. Denn wenn wir verpflichtet sind, uns erkenntlich zu zeigen, so bekommt jedes Geben einen geschäftsmäßigen Charakter, der die spontane Dankbarkeit zerstört. Wenn es darum geht, einem, dem wir dankbar waren, in seiner Not beizustehen, so ist dies ein Fall von Barmherzigkeit. Erkenntlichkeit gehört also nicht mit zur Dankbarkeit im eigentlichen Sinne. Daß man auch in Bezug auf die Erkenntlichkeit von Dankbarkeit oder Undank redet, kann nur in dem übertragenen Sinne gemeint sein oder beruht auf einem Mißverständnis.

#### 5.10. Ergebnis

Als Daseinstüchtigkeiten erwiesen sich Offenheit, Grundvertrauen und Lebenshoffnung. Als Daseinsäußerungen erwiesen sich Barmherzigkeit, Aufrichtigkeit, Vertrauen, Vergebung, Dankbarkeit, Treue. Bei der Treue und dem Vertrauen mußte ich dabei gewisse Unschärfen konstatieren.

Als Problem ergibt sich aus den Einzelanalysen das Verhältnis von Daseinsäußerungen und bestimmten sozialen Beziehungen. Es scheint doch eine gewisse Spannung zu geben zwischen der universalen, sich auch an den Fremden und den Feind richtenden Barmherzigkeit<sup>370</sup> und der Treue, die von einer bestehenden Beziehung zu einer ganz bestimmten Person abhängt. Das Problem läßt sich jedoch lösen, wenn man bedenkt, daß Daseinsäußerungen stets in das unmittelbare Verhältnis von Person zu Person gehören, also nie wirklich unpersönlich sind. Aus Begegnungen entwickeln sich mit fließenden Übergängen Beziehungen, und schon die sozialen Muster, in denen wir anderen begegnen, sind eine Art Beziehung. Wenn sich

---

<sup>370</sup> Vgl. Norm und Spontaneität, S.17f.

jemand über das Aussehen von jemandem lustig macht, den er auf der Straße sieht, so ist dies Verhalten schon der Untreue verwandt.

Zwischen Daseinsäußerungen und Beziehungen gibt es ein Wechselverhältnis. Beziehungen sind Voraussetzungen dafür, daß sich bestimmte Daseinsäußerungen überhaupt melden können. Beziehungen bestimmen die Situationen, in denen Daseinsäußerungen erst funktionieren können und sich erst verstehen lassen. Treulos kann man nur gegenüber seinem Freund, seinem Ehepartner oder seinem Kameraden sein, und was genau treulos ist, ergibt sich aus diesen Beziehungen.

Auf der anderen Seite sind Beziehungen auf Daseinsäußerungen angewiesen. Ohne Vertrauen wäre eine Beziehung zu anderen nicht möglich, weil man sich erst im Vertrauen dem anderen nähert, indem man sich ihm ausliefert. Treue zielt darauf ab, die Beziehung zum anderen zu erhalten und ihn nicht zu enttäuschen. Nur Aufrichtigkeit enttäuscht das Vertrauen der anderen in mich nicht. Eine ähnliche Beziehungen stabilisierende Funktion hat Dankbarkeit. Vergebung zielt darauf ab, die zerbrochene Beziehung zum anderen wiederherzustellen.

Nur Barmherzigkeit fällt etwas aus dem Rahmen, weil sie jedermann gilt. Meines Erachtens läßt sich dies so interpretieren, daß Barmherzigkeit davon zeugt, daß es eine Beziehung zu jedermann gibt.

Beziehungen bilden den Rahmen, in dem sich Daseinsäußerungen als Phänomene des Zusammenlebens verstehen lassen, während die Daseinsäußerungen ihrerseits konkretisieren, wie Beziehungen aussehen sollten, nämlich unmittelbar, ohne Hintergedanken, vertrauensvoll, unreserviert.

## VI. INHALT UND GRUND DER MORAL

Im Schlußkapitel möchte ich zuerst zeigen, daß Ethik sich nicht mit dem Hinweis auf die Daseinsäußerungen begnügen kann. Ethik ist gerade dann relevant, wenn keine Daseinsäußerungen zur Hand sind, die reibungslos funktionieren, also in Konflikt- oder Zweifelsfällen. Für solche Fälle ist man darauf angewiesen sich zu überlegen, welche Normen für sie gelten könnten (VI.1.).

Im weiteren schlage ich ein ethisches Ideal (eine Utopie) als Grundprinzip der Moral vor, das ich den *Schalom* nenne, wobei ich die Daseinsäußerungen als Ausgangspunkt nehme. Dabei greife ich Überlegungen aus III.4. wieder auf: der *Schalom* ist das gelungene Zusammenleben. Als solches läßt sich für ihn argumentieren, wobei ähnlich wie bei den Daseinsäußerungen gilt, daß er als Inhalt der Moral seinen Grund in sich enthält (VI.2.).

Die Ableitung von Normen aus dem utopischen Ideal des *Schalom* ist ein eigener Schritt, den ich ansatzweise vornehme, um zu zeigen, daß eine solche Ableitung tatsächlich möglich ist (VI.3.).

Abschließend nehme ich meine ontologischen Überlegungen wieder auf. Ich habe festgestellt, daß die Welt uns immer schon angeht, weil wir sie nur als das kennen, mit dem wir schon in eine Beziehung getreten sind. Nun gehe ich einen Schritt weiter und versuche, den *Schalom* als Teil eines *nomalen* oder *kosmischen Seins* zu interpretieren, das ich als die uns vorgegebene Ordnung der Welt verstehe (VI.4.)

### 1. Normen als Inhalt der Moral

Zu den Thesen der Position von Løgstrup<sup>2</sup> zählte es, daß das ethisch richtige Leben darin besteht, sich den Daseinsäußerungen zu überlassen. Man kann sich ein ethisch ideales Leben oder einen ethisch idealen Menschen denken, vergleichbar der Idealgestalt des Weisen in der Stoa, an der ethische Prinzipien exemplifiziert wurden. Ich nenne dieses Ideal den Gerechten<sup>371</sup>. Dann ist die zu diskutierende These die, daß das ethisch

---

<sup>371</sup> Bei Løgstrup findet sich die Tendenz, im Rahmen der Theorie der Daseinsäußerungen Jesus als ethische Idealgestalt darzustellen (vgl. Schöpfung und Vernichtung, S.276; Auseinandersetzung mit Kierkegaard, S.27f.). Doch im Rahmen einer rein philosophischen Ethik ist es besser, nicht Jesus als Idealgestalt zugrunde zu legen. Denn Jesus läßt sich nicht verstehen, wenn man davon absieht, daß er Gottes Sohn ist.

ideale Leben des Gerechten darin besteht, daß die Daseinsäußerungen sich darin frei äußern.

Diese These trifft aus mehreren Gründen nicht zu. Die Bestimmung des ethisch-idealen Lebens als des Lebens, in dem die Daseinsäußerungen unbehindert sind, ist wenig tauglich und führt zu Widersprüchen, die sich mit dem Hinweis auf die Daseinsäußerungen nicht lösen lassen:

Erstens gibt es ethisch relevante Fälle, in denen sich keine Daseinsäußerung meldet und in denen der Hinweis auf sie unzureichend ist. Fälle dieser Art sind ethisch-politische Fragen, wie die nach dem Gebrauch der Kernenergie oder der Gentechnik.

Zweitens kann es zu Widersprüchen zwischen der Daseinsäußerung und dem, worauf die Daseinsäußerung eigentlich abzielt, kommen. Um das zu verstehen, muß man den Unterschied zwischen inhärenter und situativer Wertung berücksichtigen<sup>372</sup>. Daseinsäußerungen sind Handlungsimpulse, die auf ein bestimmtes Handlungsergebnis abzielen. Dieses Ergebnis aber wird nicht immer am besten dadurch erreicht, daß man sich dem momentanen Handlungsimpuls überläßt. Barmherzigkeit z.B. zielt darauf ab, dem anderen zu helfen. Sie ist in sich gut, aber nicht immer ist sie angemessen. Manchmal wäre sie sogar schädlich und muß gerade im Interesse anderer ausgesetzt werden. Wenn z.B. ein Drogenabhängiger im Entzug um Stoff bittet, ist der spontane Impuls einer Betreuungsperson sicher, dem im Entzug Leidenden die augenblickliche Linderung zu gewähren. Angemessen und richtig ist es jedoch, die Bitte im Hinblick auf eine längerfristige Heilung auszuschlagen. In diesem Fall wäre also Barmherzigkeit schlecht, weil zu kurz greifend. Man muß sich also jeweils fragen, womit dem anderen, dem ich helfen will, tatsächlich gedient ist. Die Antwort können nur Normen geben, die Kriterien zur Beurteilung der Situation an die Hand geben.

---

<sup>372</sup> Løgstrup selbst wandte diese Unterscheidung auf Daseinsäußerungen an; vgl. z.B. Norm und Spontaneität, S.74: "Etwas anderes ist, daß wir Vertrauen im gegebenen Fall als etwas Negatives einschätzen können. ... Es kann ausgenutzt und mißbraucht werden, so daß wir genötigt sind, Menschen gegenüber, die Böses vorhaben und Macht besitzen, mißtrauisch zu sein."

Drittens kommt es in einer Reihe von Situationen zu Kollisionen zwischen den verschiedenen Daseinsäußerungen und dem, was sie uns gebieten. Ein klassischer Fall, in dem Aufrichtigkeit und Barmherzigkeit kollidieren, ist die Frage, ob ein Arzt seinem todgeweihten Patienten sagen sollte, was vom medizinischen Standpunkt her gesagt werden kann<sup>373</sup>.

Lögstrup tendierte dazu, solche Pflichtenkollisionen (unter diesem Titel wird das Problem meist diskutiert) zu leugnen, ja zu diffamieren, indem er ihren Ursprung in dem Versuch lokalisierte, das eigene moralische Versagen vor sich selber und anderen zu kaschieren. Weil einer keine Lust habe zu tun, was er tun sollte, fange er an, die eindeutig leichter wiegende Pflicht schwerer wiegen zu lassen oder die schwerer wiegende zu problematisieren und so eine Gleichwertigkeit der Pflichten zu konstruieren, die die Wahl der angenehmeren moralisch legitimiere<sup>374</sup>.

Wer wollte bestreiten, daß sich solche Vorgänge tatsächlich abspielen? Ein prinzipieller Einwand gegen die Existenz tatsächlicher Pflichtenkollisionen sind solche Szenarien nicht. Lögstrup ging aber noch einen Schritt weiter und versuchte, einen solchen Einwand zu liefern: Pflichtenkollisionen als Situationen, in denen der Akteur zwischen zwei Pflichten frei wählen könne, seien ethisch empörend. Denn solche Wörter wie "Pflicht" und "sollen" schlossen gerade mit ein, daß eine Bindung des Subjektes vorliege. Wenn aber jemand wählen könne, so sei er gerade nicht gebunden. Daß aber eine Pflicht jemanden nicht binde, sei empörend.

Lögstrup war anscheinend selbst nicht ganz von seiner Argumentation überzeugt<sup>375</sup>, und das zu recht. Die Ausführungen zur Pflichtenkollision sind philosophisch überaus schwach. Es ist abwegig, Pflichtenkollisionen als freie Wahlen und nicht als tragische Konflikte zu verstehen. Die freie Wahl eines Mensamenüs ist nicht mit der Alternative "Scylla oder Charybdis" zu vergleichen (oder doch nur selten). Den Orestes, der seinen Vater rächt, quälen die Erinnyen wegen des Mordes an seiner Mutter.

Als Ausweg bietet sich im Rahmen der Theoriebildung Lögstrups seine These an, es gebe "vereinende Gegensätze", d.h. solche Gegensätze, die sich nicht ausschließen, sondern die einander bedingen<sup>376</sup>. Als einen verein-

---

<sup>373</sup> Lögstrup selbst behandelt diese Frage in dem Essay "Lægen og døden", in: Solidaritet og kærlighed og andre essays, 21993, S.70-73.

<sup>374</sup> Vgl. Norm und Spontaneität, S.39f.; Die ethische Forderung, S.172-174.

<sup>375</sup> Deswegen steht das Argument im Konjunktiv; der nächste Abschnitt beginnt mit den Worten: "Doch wie immer es sich verhalten mag,..." (Norm und Spontaneität, S.40).

<sup>376</sup> Vgl. System og symbol, S.170ff.

den Gegensatz sieht Lögstrup Offenheit und die von ihm sogenannte Unberührbarkeitszone, einen Schutzraum des Privaten oder Intimen, in den man nicht eindringen sollte. Ohne Offenheit würde Respekt zur Entfremdung, ohne Unberührbarkeitszone würde Offenheit zur Geschwätzigkeit<sup>377</sup>.

Wenn es nun gelänge, Kollisionen zwischen Daseinsäußerungen als vereinende Gegensätze zu verstehen, dann könnte man vielleicht zeigen, wie die einander entgegengesetzten Daseinsäußerungen miteinander funktionieren können. Doch dies ist illusorisch. Hier möchte ich mich dem Widerspruch anschließen, den Tage Skou-Hansen gegen die harmonistische Sicht Lögstrups angemeldet hat<sup>378</sup>. Lögstrup scheint in eine Begriffsfalle getreten zu sein. Begrifflich oder konzeptionell ist es nämlich tatsächlich so, daß es keine Unberührbarkeitszone gibt, wenn es keine Offenheit gibt. Denn ohne Offenheit besteht auch keine Gefahr, anderen zu nahe zu treten; dann aber bedarf es keines Schutzraumes, um den anderen davor zu bewahren. Für das Handeln jedoch trägt dieser konzeptionelle Zusammenhang nichts aus.

Aus den drei genannten Gründen sind statt spontaner Impulse, die sich in bestimmten Situationen von selbst melden, Normen gefragt, die sich anwenden lassen, formulierbare Kriterien, mittels derer zwischen verschiedenen Handlungsmöglichkeiten entschieden werden kann<sup>379</sup>. Der Inhalt der Ethik muß aus formulierbaren Normen bestehen, es genügt nicht die Aufforderung, für die Daseinsäußerungen offen zu sein und sich ihnen anzuvertrauen.

Der Vollzug von Daseinsäußerungen aber kann nicht Inhalt einer Norm sein. Denn dieser Vollzug muß spontan oder kann gar nicht erfolgen. Er kann nicht auf ein Gebot hin forciert werden.

Auch die Integrität der Daseinsäußerungen verbietet, daß sie zur Pflicht gemacht werden. Integrität von Daseinsäußerungen besagt ja, daß Daseinsäußerungen nur als intakte Einheiten externer Motivation auftreten oder aber gar nicht. Jeder Hintergedanke, jede Instrumentalisierung zerstört sie. Solche Hintergedanken müssen nun aber gar nicht egoistischer oder unmoralischer Natur sein. Auch edle Motive können die Daseinsäußerungen

---

<sup>377</sup> Vgl. Norm und Spontaneität, S.191.

<sup>378</sup> Vgl. Tage Skou-Hansen, Omkring urørlighedszonen ..., in: P. Dahl/S. Andersen (Hr.), Kunst og virkelighed, 1984, S.87-98; v.a. S.89ff., wo Skou-Hansen auch mich überzeugende Beispiele anführt.

<sup>379</sup> Vgl. Lögstrups eigene Erläuterung des Unterschiedes zwischen Norm und spontaner Daseinsäußerung, Norm und Spontaneität, S.35f.

zerstören. Ein solches kann etwa das kantische Motiv sein, seine Pflicht erfüllen zu wollen. Wer dankbar, barmherzig oder vertrauensvoll sein will, um seiner Pflicht zu genügen, hat Dankbarkeit, Barmherzigkeit und Vertrauen schon verdorben<sup>380</sup>. Deswegen kann man Daseinsäußerungen nicht zur Pflicht machen.

Ein weiterer Grund dafür, daß Daseinsäußerungen nicht Inhalt der Ethik sind, ist eine Eigenschaft der Daseinsäußerungen, die ich bisher unerwähnt gelassen habe. Daseinsäußerungen sind *l a t e n t*: "De spontane livsytringer lever deres liv i det skjulte."<sup>381</sup> D.h. sie sind meist nicht unmittelbar im Bewußtsein präsent, sondern sie richten den Blick auf ihren definitiven Inhalt. Es geht demjenigen, der eine Daseinsäußerung vollzieht, nicht darum, die Daseinsäußerung zu vollziehen. Das würde ja bedeuten, daß es dem Handelnden um sich selbst und sein moralisches Handeln ginge. Sondern Daseinsäußerungen weisen über sich selbst hinaus; sie halten sich selbst im Hintergrund, weil es ihnen nur um ihren definitiven Inhalt, um den anderen und die Beziehung zu ihm geht<sup>382</sup>. Inhalt einer Norm, die auf eine Daseinsäußerung hin formuliert wird, kann auch von daher nicht die Daseinsäußerung selbst, sondern nur das Definitive dieser Daseinsäußerung sein, also nicht "Du sollst dem Impuls der Barmherzigkeit folgen!", sondern "Du sollst dem, der in Not ist, helfen!".

Der Einsicht, daß Ethik als Antwort auf die Frage "Was soll ich tun?" aus Normen bestehen muß, werden einige späte Ausführungen Løgstrups auch gerecht. Aus ihnen läßt sich eine dritte Position Løgstrups konstruieren. Das Hauptproblem von Løgstrup<sub>3</sub> besteht darin, wie von den Daseinsäußerungen auf ethische Prinzipien geschlossen werden kann. Um der Lösung auf die Spur zu kommen, gilt es nun, den Status der Daseinsäußerungen im Rahmen von Løgstrup<sub>3</sub> zu klären.

Dazu, was es für die Daseinsäußerungen bedeute, wenn man Ethik auf Normen begrenze, äußerte Løgstrup: "I så fald bliver livsytringene før-etiske."<sup>383</sup>

---

<sup>380</sup> Løgstrup führte dies am Beispiel des barmherzigen Samariters aus; vgl. Auseinandersetzung mit Kierkegaard, S.158f. - Aus dem genannten Grund ist auch eine Rechtfertigung der Daseinsäußerungen, als Antwort auf die Frage, warum es legitim ist, eine Daseinsäußerung zu vollziehen, in der man anhand von Normen beurteilt, ob eine Daseinsäußerung gut ist oder nicht, nicht möglich (vgl. System og symbol, S.107).

<sup>381</sup> System og symbol S.108 (vgl. a.a.O., S.105); eigene Übersetzung: "Die Daseinsäußerungen leben ihr Leben im Verborgenen."

<sup>382</sup> Vgl. Schöpfung und Vernichtung, S.98.

<sup>383</sup> System og symbol, S.114; eigene Übersetzung: "In diesem Fall werden die Daseinsäußerungen vor-ethisch."

Eine Ethikbegründung, die sich auf Daseinsäußerungen stütze, heißt es in diesem Zusammenhang weiter, nehme eine "prä-ethische Richtung".

Lögstrup verwendete für die Beziehung zwischen Daseinsäußerungen und normativer Ethik Metaphern aus dem Bereich der Botanik, die sehr unklar sind<sup>384</sup>, aber doch einen komplizierteren Prozeß nahelegen. Da überrascht es, daß er lapidar feststellte:

"Formuleringene af de spontane livsytringer, foranlediget af kriser, kollisioner og konflikter, er etiske normer."<sup>385</sup>

Gemeint sind nicht die Formulierungen der Daseinsäußerungen selbst, sondern dessen, worauf die Daseinsäußerungen abzielen. Daß die Daseinsäußerungen über sich selbst hinausweisen, bietet in der Tat den Ansatzpunkt, um ethische Prinzipien aufzustellen. So unmittelbar wie Lögstrup annimmt, kann die Beziehung zwischen Norm und Daseinsäußerung aber nicht sein. Man kann zwar als Norm formulieren, worauf die Daseinsäußerungen abzielen. Aber ausreichend ist dies nicht. Denn Konfliktsituationen, in denen Normen vonnöten sind, entstehen gerade dadurch, daß die Wirksamkeit der Daseinsäußerungen behindert ist. Dann aber sind die Daseinsäußerungen, die man formulieren müßte, nicht zuhanden oder aber passen nicht zur Situation.

Es gibt keine einfache Korrelation zwischen Daseinsäußerungen und Normen. An dieser Stelle gehe ich über Lögstrup hinaus. Meine eigene Position liegt in der Konsequenz des von Lögstrup eingeschlagenen Weges, ist aber so nicht von ihm selbst vertreten worden. Ich meine, daß man das, worauf die Daseinsäußerungen abzielen, zu einem einheitlichen Ideal, das dann normativ verbindlich sein kann, zusammenfassen kann und sollte. Weiter meine ich, daß man für die Verbindlichkeit dieses Ideals ethisch argumentieren kann. Beides soll im nächsten Abschnitt geschehen.

---

<sup>384</sup> Ethik "grunder og gror op af før-etiske livsytringer." ("gründet in und entwächst aus vor-ethischen Daseinsäußerungen", System og symbol, S.114). Sie "vokser frem af livsytringer, der er født etiske, ..." ("wächst hervor aus Daseinsäußerungen, die ethisch geboren sind, ...", System og symbol, S.113).

<sup>385</sup> System og symbol, S.108, eigene Übersetzung: "Ethische Normen sind Formulierungen der Daseinsäußerungen, veranlaßt durch Krisen, Kollisionen und Konflikte."

## 2. Das Ideal des Schalom

Wie kommt man nun zu dem ethischen Ideal, auf das sich die Daseins-  
äußerungen hinordnen lassen?

Zunächst einmal ist festzustellen, daß es neben den Daseinsäußerungen  
noch andere authentisch moralische Erfahrungen gibt<sup>386</sup>. Diese authentisch  
moralischen Erfahrungen sind strukturgleich mit den Daseinsäußerungen. Es  
gibt ja moralische Erfahrungen, die nur scheinbare Verbindlichkeiten trans-  
portieren, z.B. Erfahrungen der Verpflichtung durch Solidarität mit der  
eigenen Gruppe, etwa dem eigenen Volk oder den Kollegen in demselben  
Betrieb. Der Maßstab für die Authentizität moralischer Erfahrung ist die  
Externität der Motivation des Handelns. Es ist zu prüfen, ob und inwiefern  
die Phänomene den Bedingungen der normalen Vorgängigkeit vor dem Subjekt  
entsprechen, also ob sie von sich aus einen moralischen Anspruch an mich  
stellen. Solidarität z.B. beruht oft auf einer Gleichheit der Stellung und der  
Interessen und ist dann nicht in sich moralisch.

Es gibt also ethische Erfahrung auch neben den Daseinsäußerungen, die  
vorgestellten Daseinsäußerungen aber sind die einzigen greifbaren Konzepte  
authentisch moralischer Erfahrung. Deswegen stütze ich mich auf sie, um  
ein ethisches Ideal, das möglichst alle authentischen moralischen  
Erfahrungen umfaßt, zu erarbeiten.

Soll man die einzelnen Befunde über den definitiven Inhalt der Daseins-  
äußerungen, die ich behandelt habe, zusammenfassen, so fällt auf, daß es  
um zwei Bereiche geht: die Beseitigung oder Linderung der Not des anderen  
(Barmherzigkeit, Vergebung) und die Ermöglichung oder Erhaltung der  
Beziehung zu ihm (Treue, Vertrauen, Aufrichtigkeit, Dankbarkeit). Auffällig  
ist, daß bei einigen Daseinsäußerungen beides eine Rolle spielt (Vergabung,  
Treue). Dies scheint mir einen guten Sinn zu ergeben, denn beides läßt sich  
inhaltlich verbinden.

Das ergibt sich, wenn man sich einmal fragt, wann die Not des anderen  
wirklich gelindert ist. Dazu ist zuerst festzustellen, daß die Grenze

---

<sup>386</sup> Ein Beispiel für eine authentische moralische Erfahrung, die keine Daseins-  
äußerung ist, ist die Erfahrung der "Heiligkeit des Lebens"; vgl. K.E. Løgstrup,  
Schöpfung und Ethik, NZST 8 (1966), S.52-66; hier S.55-57. - Ein anderes Beispiel ist  
die Rückgabe eines verliehenen Buches. Im Zusammenhang mit diesem Beispiel  
erläutert Løgstrup, wie er sich eine moralische Argumentation in der Praxis denkt;  
vgl. Norm und Spontaneität, S.59f.

zwischen dem Aufhören von Not und dem Anfangen von Wohlbefinden fließend ist. Es gibt keinen festlegbaren Zwischenzustand, in dem die Not schon beendet, das Wohlbefinden aber noch nicht eingetreten ist. Man ist entweder gesund oder krank, entweder zufrieden oder unzufrieden. Manchmal ist das Befinden gemischt oder man weiß nicht, auf welche Seite man sich zählen soll. Aber ein neutraler Zustand zwischen Not und Wohlbefinden ist dies eigentlich nicht.

Man muß also fragen, wo die Grenze zwischen Not und Wohlbefinden liegt, an der das eine in das andere übergeht. Will man Epikur glauben, dann ist die Grenze bereits dann überschritten, wenn die elementaren Schmerzquellen beseitigt sind: "Des Fleisches Stimme ist: Nicht hungern, nicht dürsten, nicht frieren! Denn wenn einer dies besitzt und erwarten kann, es zukünftig zu besitzen, könnte er selbst mit Zeus um das Glück wetteifern."<sup>387</sup> Doch dies wird die wenigsten überzeugen. Denn was ist mit den psychischen Problemen, die einer hat? Dieser Zweifel ist griffig formuliert worden als sloganartige Anfrage an die Altenpflege: "Sauber - satt - Tschüs?". Man ist auch dann in Not, wenn man einsam und verzweifelt ist und keinerlei Zuwendung erfährt. Die Not des anderen ist nicht unbedingt schon dann beseitigt, wenn seine körperlichen Grundbedürfnisse befriedigt sind.

Die Grenze zwischen Not und Wohl von Menschen ist also erst da zu ziehen, wo nicht nur grundlegende körperliche, sondern auch grundlegende seelische Bedürfnisse befriedigt sind. Die Befriedigung seelischer Bedürfnisse hängt aber zum wesentlichen Teil davon ab, ob jemand in gelingenden Beziehungen zu anderen Menschen lebt.

Wenn das zutrifft, dann zielen die Daseinsäußerungen auf das Wohl des anderen, das sowohl körperliches Wohlbefinden als auch meine gelingende Beziehung zu ihm umfaßt. Die *heilvolle Gemeinschaft* ist das Ideal, auf das die Daseinsäußerungen abzielen. Ich möchte dieses Ideal mit dem Wort "Schalom" bezeichnen. Das hebräische Wort šalom ist im vorliegenden Zusammenhang besonders geeignet. Denn es hat laut Wörterbuch zwei Grundbedeutungen: erstens "Unversehrtsein, Heilsein, Wohlbefinden" und zweitens "ungestörtes Verhältnis zwischen verschiedenen Personen"<sup>388</sup>. Es schließt also beides ein, das Wohlbefinden, das sich in der Frage "Wie ist der Schalom eures Vaters?" (Gen 43,27) ausdrückt, und

---

<sup>387</sup> Epikur, Briefe - Sprüche - Werkfragmente, 1980, S.87.

<sup>388</sup> W. Gesenius, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch, 171962, S.830.

die gute Beziehung zum anderen, wie in der Wendung: "... und sie konnten nicht im Schalom mit ihm reden" (Gen 37,4).

Der Schalom ist auch deswegen eine gute Interpretation, weil er die Daseinstüchtigkeiten mit einschließt. Die Daseinstüchtigkeiten lassen sich im Rahmen des Schalom als Voraussetzungen für ein gelingendes Leben verstehen.

Ergänzt werden muß hier noch das Ergebnis aus dem Kapitel über die moralischen Gefühle. Bisher ist beim Schalom nur die Zuwendung zu anderen als Inhalt der Moral berücksichtigt. Wenn man sich aber anderen zuwendet, dann muß man auch Respekt vor dem Privatbereich und der Selbstverantwortung des anderen haben. Während sich allerdings Gemeinschaftlichkeit im Prinzip auf alle Menschen bezieht, ganz gleich wodurch sie sich auszeichnen und was ihnen mangelt, muß sich Selbstbestimmung erst entwickeln. Deswegen muß man die Grenze der Zuwendung, jenseits derer sie zur Einmischung wird, verschieden weit ziehen. Überhaupt bleibt eine ständige Spannung zwischen der Gemeinschaftlichkeit und der Freiheit, die es stets neu auszutarieren gilt.

Der Schalom ist nichts anderes als das gelungene Zusammenleben. Alle positiven Formen des Zusammenlebens oder Mitseins gehören zum Schalom. In Bezug auf das gelungene Zusammenleben spreche ich von einer Lebensordnung.

Der Inhalt der Moral ergibt sich aus dieser Ordnung des Zusammenlebens und den Daseinsäußerungen als ihrem Bestandteil. Daseinsäußerungen lassen sich als unentbehrlicher Teil des Zusammenlebens beschreiben. Sie sind nötig, um Beziehungen anzubahnen und zu erhalten. So läßt sich begründen, daß jeder im Prinzip für sie offen ist bzw. daß sie zum Verhaltensrepertoire eines jeden gehören. Da die Daseinsäußerungen vorhandene Konzepte sind, stützen sich ihre Beschreibung und die Idee einer dem Individuum vorgegebenen Ordnung eines auf Dauer angelegten Zusammenlebens gegenseitig.

Was ist nun mit der Rede von einer dem Individuum vorgegebenen Ordnung des Zusammenlebens gemeint? An sich liegt der Gedanke nahe, daß der Einzelne sein Leben wie sein Zusammenleben mit anderen in der Hand hat, daß sie also gänzlich von seinem Willen abhängen. Kann ich nicht entscheiden, ob ich aus meinem Leben oder aus der Gesellschaft aussteigen möchte, mit wem ich mein Leben verbringen möchte oder ob ich überhaupt

die Gesellschaft irgendwelcher Leute wünsche? Doch das ist nur zum Teil richtig. Die Möglichkeit der Beeinflussung des Zusammenlebens ist begrenzt. Ich kann nämlich das Leben und das Zusammenleben zur Gänze zerstören, aber ich kann es nicht allein durch mein Handeln aufbauen oder schaffen.

Die Gestaltung des Zusammenlebens ist schon deswegen nicht allein von mir abhängig, weil es darauf ankommt, daß ich Menschen finde, mit denen ich gut auskomme. Ohne Gegenseitigkeit kommt keine Beziehung aus. Weiterhin hat das Zusammenleben eine eigene Dynamik. Es gibt keine neutrale Form des Zusammenlebens in dem Sinne, daß in dem Fall, daß jemand sich gar nicht gegenüber einem anderen verhält, das Verhältnis zwischen diesen beiden weder gut noch schlecht wäre. Wenn man mit jemandem, mit dem die Umstände und das eigene Leben einen zusammengeführt haben, nicht spricht und ihm z.B. nicht aushilft, ist das Verhältnis zueinander vielmehr zerrüttet. Die Dynamik des Zusammenlebens kann negativ und damit auf die Zerstörung des gegenseitigen Verhältnisses aus sein (Feindschaften) oder aber positiv und damit auf seine eigene Erhaltung aus. Das Zusammenleben als ganzes folgt einer positiven Dynamik, während die negativen Formen sekundär sind.

Wenn man dazu bedenkt, daß es immer eines gewissen Rahmens bedarf, innerhalb dessen sich Beziehungen abspielen, wird man meine These verstehen, daß das Zusammenleben eine Lebensordnung darstellt; also eine Ordnung, die nicht einfach eine Vorfindlichkeit ist, die aber in einem Vollzug, an dem ich selbst beteiligt bin, doch gegeben ist. Der Anspruch der Ordnung des Zusammenlebens an mich ist, das Zusammenleben zu erhalten. Dieser Anspruch des Zusammenlebens hängt nicht davon ab, wie ich mich zu ihm stelle.

Die Daseinsäußerungen zählen zu dieser Lebensordnung des Zusammenlebens hinzu. Das ergibt sich aus ihrer Zugehörigkeit zu den Beziehungen. Umgekehrt konkretisieren die Daseinsäußerungen ihrerseits, was das gelungene Zusammenleben auszeichnet.

Für den Schalom als das gelungene Zusammenleben und die Unterscheidung zwischen guten und schlechten Formen des Zusammenlebens läßt sich nun ethisch argumentieren.

Die Grenze zwischen positiven und negativen Formen des Zusammenlebens ergibt sich nicht aus einem unmittelbaren Wertempfinden in unserem

engagierten Mitsein, das uns schon in unserem Tun immer als innere Stimme den richtigen Weg wiese. Meist erfolgt eine Identifikation mit solchen negativen Regungen wie Neid, Eifersucht, Antipathie, Rachgier, die dazu tendiert, diese Regungen zu rechtfertigen. Wer nach Rache schreit, wird sich meist im Recht fühlen; daß diese Regung zumindest fragwürdig ist, erschließt sich ihm nicht durch den Rachedurst selbst. Um die Grenze zwischen gut und schlecht zu ziehen, bedarf es einer Interpretation der Phänomene und Verhaltensweisen aus einer gewissen Distanz heraus.

Die Grenze läßt sich anhand dessen bestimmen, daß sich die verschiedenen Formen des Mitseins nicht neutral zum Mitsein selbst verhalten. Manche Formen zerstören das Zusammenleben und sind somit letzten Endes selbstdestruktiv, andere erhalten es und sind letzten Endes selbstaffirmativ.

Dabei ist zunächst zu zeigen, daß das Zusammenleben oder die Gemeinschaft tatsächlich Forderungen an uns stellt. Dies habe ich in III.4. bereits ausgeführt: Unser alltägliches Leben, das unserer Existenz als Philosophen immer schon vorausgeht, besteht nicht einfach darin, daß wir unser Leben irgendwie hinbringen. Sondern sie zeichnet sich unter anderem dadurch aus, daß wir mit anderen **z u s a m m e n l e b e n**. In der Alltäglichkeit lebe ich immer schon in Gemeinschaft mit anderen. Daß es in Extremfällen auch einmal zu Robinson-Situationen kommen kann, kann dabei vernachlässigt werden. Es ist einigermäßen trivial, daß ich keine moralische Verpflichtung anderen gegenüber haben kann, wenn ich keine Möglichkeit der Interaktion mit anderen habe.

Die Gemeinschaft mit anderen läßt sich in einzelne Beziehungen aufgliedern. Beziehungen wiederum sind dauerhafte positive Formen des Mitseins. Ich hoffe, schon in III.4. dargelegt zu haben, daß die verschiedenen Formen in Bezug auf das Bestehen von Beziehungen nicht neutral sind. Als drei verschiedene Momente von Beziehungen als tendentiell stabile Formen des Mitseins habe ich genannt:

(1) Gegenseitigkeit bzw. wechselseitiges Wohlwollen. Wo Wohlwollen nicht auf eine entsprechend wohlwollende Aufnahme stößt, da verkehrt es sich in Ablehnung. Ablehnung, und gar gegenseitige Ablehnung, aber hat eine Tendenz zum Abbruch einer Beziehung.

(2) Lebendigkeit oder Dynamik. Das wechselseitige Wohlwollen in den Beziehungen ist immer aktiv, als Zuwendung zum anderen oder als

reagierendes Aufnehmen der Zuwendung des anderen. Beziehungen vertragen keine Neutralität und keine Gleichgültigkeit. Wo auf eine Zuwendung nicht positiv reagiert wird, da wird diese Zuwendung abgelehnt.

(3) Beziehungsmuster. Sie sind notwendig, weil sie erst einen Interpretationsrahmen für das Verhalten der anderen abgeben.

Die verschiedenen Beziehungsebenen sind die Familie, Freundschaften, Beziehungen, die auf einem gemeinsamen Lebensumfeld beruhen (Kollegen, Nachbarn) - und die Ebene, in der alle die vorkommen, mit denen mich keine individuellen Beziehungen verbinden. Wenn sich zwei Individuen, die sich nicht persönlich kennen, begegnen, so gibt es auch hier gewisse Muster. Unabhängig von allen Einteilungen von Menschen in bestimmte Gruppen gibt es dabei eine Ebene der Beziehung zu anderen Menschen überhaupt. Deswegen habe ich z.B. einen Grund, das Unglück von jemandem zu bedauern, von dem ich im Radio höre. Jeder geht mich in irgendeiner Weise an. Für jeden habe ich ein Beziehungsmuster parat, in das er paßt oder dem er sich verweigert. Von jedem erwarte ich etwas, etwa ein Minimum an Rücksicht.

Die Struktur der Daseinsäußerungen zeugt davon, daß uns bestimmte moralische Reaktionsmuster zueigen sind, die wir uns nicht eigens erwerben müssen. Ich interpretiere diese moralischen Reaktionen als Ausdruck von Beziehungsmustern, die jedermanns Identität mit ausmachen.

Die Beziehungen, in denen ich lebe, stellen als solche gewisse Forderungen an mich. Nämlich die nach positiven, erhaltenden Formen des Mitseins. Und so schließt sich der Kreis: positive Formen des Mitseins sind solche, die das Mitsein erhalten; diese wiederum werden von dem Mitsein, dem Zusammenleben, von dem wir ein Teil sind, verlangt.

Der Einzelne kann sich den moralischen Ansprüchen des Zusammenlebens und der Gemeinschaft nicht entziehen. Denn die beiden Möglichkeiten der Abgrenzung aus einer Gemeinschaft oder der Zugehörigkeit zu ihr sind nicht symmetrisch oder gleichrangig. Die Gemeinschaft und die Zugehörigkeit zu ihr sind primär und ursprünglich. Die Identität, die Voraussetzung für eine Abgrenzung aus der Gemeinschaft ist, bildet sich erst durch die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft. Schon in III.4. habe ich ausgeführt, daß sich Subjektivität und Identität erst durch den Kontakt mit anderen bilden. Erst durch ihn erlerne ich soziale Muster, anhand derer ich das

Verhalten anderer und im Verhältnis zu anderen mich selbst verstehen und einschätzen kann. Diese Selbsteinschätzung wird als Identität erfahren. Die Identitätsbildung, stellte ich fest, erfolgt auf dem Boden zwischenmenschlicher Beziehungen, in denen ich zuerst passiv bin und so in eine Gemeinschaft hinein erzogen oder sozialisiert werde. Die so erlernte oder sich entwickelnde Gemeinschaftlichkeit besteht in tendenziell dauerhaften individuellen oder im Verhältnis zu bestimmten Gruppen standardisierten Beziehungen.

Vermittels meiner Identität kann ich mich dem Anspruch der Gemeinschaft nicht entziehen.

Diese Argumentation hat aber auch Grenzen. Ein Element der intuitiven Evidenz läßt sich nicht ausschalten. Wenn sich jemand weigert anzuerkennen, daß er engagiert ist und daß er in bestimmten Beziehungen lebt, dann kann man ihn nicht argumentativ überzeugen, sondern muß an seinen Realitätssinn appellieren. Dabei ist der Evidenz möglichst wenig zuzumuten; sie muß in der Argumentation mit der Erklärung der Evidenz ineinandergreifen, d.h. es genügt in der Moralphilosophie nicht, sich auf Evidenzen zu berufen, es ist aber auch nicht möglich, auf die Berufung auf Evidenzen zugunsten einer Ableitung aus moralneutralen Tatsachen zu verzichten. In meiner Argumentation sind es nur diese beiden Punkte, die ich der Evidenz zuweise: daß wir engagiert sind (die Wirklichkeit uns etwas angeht und nicht nur z.B. ein irrelevanter Wartesaal zum Nirwana ist) und daß die Beziehungen, in denen wir leben, ein wie auch immer genauer zu fassendes Minimum an Wohlverhalten erfordern, daß wir also in unseren Beziehungen auf eine bestimmte Art engagiert sind.

Nur so läßt sich die Frage des Individuums beantworten, warum es sich dafür entscheiden soll, das Zusammenleben zu fördern, statt es zu zerstören.

Dabei stellt sich zuerst die Frage, wie sich begründen läßt, daß wir uns überhaupt engagieren sollten und nicht vielmehr die Haltung der Distanz einnehmen oder doch so weit wie möglich kultivieren sollten. Die Antwort liegt in der Unvermeidlichkeit des Engagements. Man kann sich des Engagements nicht ganz entledigen. Man kann sich nicht ganz der Wirklichkeit, wie sie ist, entziehen. Insonderheit findet man sich im Zusammenleben mit anderen vor und kann dem nicht entgehen, daß einen

die anderen so oder so, ob in positiver oder negativer Form, etwas angehen.

Die zweite Frage ist, warum ich mich in positiver, das Zusammenleben erhaltender Weise engagieren sollte. Immerhin kann ich ja auch das Zusammenleben zerstören. Wenn die Forderungen des Zusammenlebens die Moral ausmachen, muß es sogar so sein, daß man sich dem Zusammenleben verweigern und es beschädigen kann. Wäre es nicht so, dann wäre ja nicht der Einsatz des Handelnden gefordert.

Die Antwort auf diese zweite Frage ist, daß der Anspruch des Schalom und des Zusammenlebens nur davon abhängt, daß ich tatsächlich mit anderen zusammenlebe. Denn zu leben heißt, mit anderen zusammenzuleben, in das Zusammenleben aber bin ich zuerst einmal in seiner positiven Form einbezogen, d.h. im Rahmen bestimmter Beziehungen, deren Anspruch ich mich deswegen nicht entziehen kann. Dies zu leugnen, bedeutet entweder Selbstverleugnung oder aber die Leugnung von Wirklichkeit.

Schließlich kann ein ethischer Egoist fragen, warum der Anspruch des anderen an mich höher zu bewerten sei als meiner an ihn und warum wir uns nicht ausschließlich um uns selbst kümmern sollen. Hier muß man fragen, was "sollen" in diesem Zusammenhang heißt. Ist es moralisch gemeint, ist die Frage sinnlos. Ist es prudentiell gemeint, bezieht es sich also auf den Nutzen moralischen Handelns, so möchte ich die Frage zurückweisen. Meines Erachtens kann es keine Garantie dafür geben, daß der, der moralisch handelt, damit auch seinen eigenen Interessen am besten dient. Dies anzunehmen aber ist man genötigt, wenn man die Frage des ethischen Egoisten ohne weiteres akzeptiert. Es ist zwar möglich, weitergehende Überlegungen dazu anzustellen, wie glückverheißend moralisches Handeln ist. Doch hat dies nichts mit dem Anspruch des kosmischen Daseins auf Verwirklichung zu tun. Sein Anspruch besteht, wenn ich mich richtig, d.h. als Teil der Wirklichkeit und als Teil einer Gemeinschaft verstehe. Dies genügt als Motivation zum moralischen Handeln, was immer man zu diesem Thema noch sagen kann.

Zusammenfassend gesagt, beruht die Gültigkeit des moralischen Anspruchs des Zusammenlebens für mich darauf, daß ich ein Teil der Gemeinschaft bin, also das Zusammenleben meine Identität mitbestimmt. Dieser Anspruch des Zusammenlebens hängt nicht davon ab, wie ich mich zu ihm stelle.

### 3. Ableitung von Normen aus dem Ideal des Schalom

Aus dem Ideal des Schalom als des gemeinsamen Wohls, das wesentlich auf gelingenden Beziehungen beruht, lassen sich eine Reihe von normativen Prinzipien ableiten.

Es gibt allerdings kein Gebot, im Schalom zu leben. Ein solches scheint am ehesten das Gebot der Nächstenliebe zu sein, das dazu auffordert, sich mit vollem persönlichen Einsatz um das Wohl des anderen zu kümmern. Daß das Gebot der Nächstenliebe auf den Standort des Handelnden bezogen ist, entspricht dem hier vertretenen Grundansatz, vom Einbezogensein des Subjekts in seine Mitwelt auszugehen. Nächstenliebe richtet sich je auf die Menschen, mit denen ich es zu tun habe, mit denen ich in einer bestimmten Beziehung lebe oder denen ich begegne: Familie, Freunde, Kollegen, Gemeinde, Nachbarn, Verwandte, Verkehrsteilnehmer usw.

Zur Nächstenliebe im Vollsinn gehört auch Spontaneität, etwa in Form der Daseinsäußerungen. Diese Nächstenliebe zum Inhalt eines Gebotes zu machen, wäre paradox. Denn ein Gebot, eine Norm ist eine Regel, der zu folgen ich mich selbst nötigen kann. Zu den Daseinsäußerungen und damit auch zur Nächstenliebe im Vollsinn kann man sich selbst nicht nötigen. Das Ergebnis wäre nichts als Heuchelei.

Dennoch kann man sich bemühen, das, worauf die Daseinsäußerungen abzielen, zu tun, auch wenn die Spontaneität fehlt. Daseinsäußerungen bieten ja alle als ihr Definitives ein Handlungsziel dar. Zum Erreichen dieses Handlungsziels ist aber nicht immer Spontaneität und ungetrübte Lauterkeit der Motivation (Integrität) nötig. Am deutlichsten ist dies bei der Barmherzigkeit. Es ist besser, daß jemand einem Verletzten hilft, weil er Furcht vor Strafe hat, weil er damit großtun möchte oder weil er ein Tugendbold sein und seine Pflicht erfüllen möchte, als daß diesem Verletzten gar nicht geholfen wird. Bei anderen Daseinsäußerungen ist dies nicht so leicht ersichtlich. Kann man dankbar sein, ohne Dankbarkeit zu empfinden? In diesem Fall gibt es immerhin die konventionellen Formen des Dankes, derer man sich bedienen kann, um immerhin zu zeigen, daß man sich dessen bewußt ist, daß das Verhalten des anderen Dankbarkeit verdient.

Nächstenliebe kann also in dem Sinne geboten werden, sich des anderen in der Weise anzunehmen, wie es die spontane Nächstenliebe von sich aus täte. Das Gebot der Nächstenliebe bzw. das Gebot, im Schalom zu leben, ist

sehr offen formuliert und läßt Raum für eine größtmögliche Annäherung an das Ideal des Schalom.

Wie läßt sich dieser Grundsatz, soweit wie möglich den Schalom zu verwirklichen, aber exakt fassen und als Norm formulieren? Die entsprechende Norm muß so formuliert sein, daß man sich in seinem Handeln unmittelbar nach ihr richten kann. Mein Vorschlag ist es, diese Norm als Gebot der Erhaltung der Möglichkeit, im Schalom zu leben, zu formulieren. Dieses Gebot ist eine geeignete Formulierung der Pflicht, die sich aus dem Ideal des Schalom ergibt.

Denn erstens ist zur Erhaltung der Möglichkeit, im Schalom zu leben, keine Spontaneität nötig, sie läßt sich auch zur Pflicht machen. Dafür zu sorgen, daß andere am Leben und gesund bleiben und keine Furcht vor irgendwelchen unvorhergesehenen Schäden zu haben brauchen, ist eine Sache des Handelns, das auch unabhängig von inneren Einstellungen vor sich gehen und daher auch geboten werden kann.

Zweitens läßt sich aus dem Ideal des Schalom ableiten, daß die Erhaltung der Möglichkeit, im Schalom leben zu können, gut ist, wie sich wohl leicht ersehen läßt.

Zu diesem moralischen Grundprinzip "Erhalte die Möglichkeit, im Schalom zu leben." möchte ich drei Erläuterungen geben:

(1) Die Formulierung "E r h a l t u n g der Möglichkeit" habe ich mit Bedacht gewählt. Eine Verbindlichkeit, für die Möglichkeit ihrer Teilnahme am Schalom zu sorgen, gibt es nur gegen schon vorhandene Menschen. Allerdings besteht auch eine Verpflichtung gegenüber der Gemeinschaft als ganzer. Und da diese Gemeinschaft nach menschlichem Ermessen unsere eigene Lebenszeit überdauert, erstreckt sich diese Verpflichtung auch darauf, für die Möglichkeit einer Zukunft der Gemeinschaft zu sorgen.

(2) Traditionell haben Verbotsprinzipien einen gewissen Vorrang in der Moral. Dies ist auch verständlich, denn die Erhaltung des Raums, in dem Schalom möglich ist, besteht zu einem Großteil in der Vermeidung der Zerstörung dieses Raums. Dies gilt aber nicht prinzipiell. Unterlassene Hilfeleistung kann viel schlimmer sein als ein geringfügiges Schädigen z.B. des Besitzum eines anderen. Deswegen, meine ich, kann man nicht prinzipiell Verbote und Gebote trennen. Ich habe mich für eine positive Formulierung des moralischen Grundprinzipes entschieden.

(3) Eigene Ansprüche haben keinen ethischen Rang. Sie begründen keine moralische Forderung sui generis. Denn sie gehören zu meiner eigenen Weltbewältigung und sind daher als selbstverständlich vorauszusetzen, binden mich aber nicht, wenn ich sie selbst zurücknehme. Es geht nur um die Frage, wieweit ich ihnen Raum geben soll.

Zunächst einmal ist der Konflikt zwischen meinen Ansprüchen und den Interessen der anderen, die mich in den verschiedenen Beziehungen betreffen, der moralische Grundkonflikt. Dies ist wahrscheinlich eine ziemlich übliche Weise, den moralischen Konflikt zu sehen, der ich somit beipflichte. Die These von Levinas, daß die Ansprüche des anderen moralisch sind, halte ich somit für plausibel. Die Interessen des anderen sind es, die ich wahrnehme, wenn ich die Beziehung zu ihm lebe. In ihr werde ich durch den anderen engagiert und bin um seinetwillen aktiv, was mit den eigenen Zielen und Ansprüchen kollidiert. Denn in einer Beziehung muß man zuerst etwas einsetzen, um dann vom anderen etwas bekommen zu können. Am Anfang steht in einer Beziehung deswegen die Forderung der Zuwendung zum anderen, nicht das Verfolgen der eigenen Interessen.

Allerdings können eigene Ansprüche legitim sein, d.h. es kann im Lichte moralischer Forderungen gerechtfertigt sein, sie zu vertreten. Da, wo die eigene Verausgabung und Selbstschädigung in keinem Verhältnis zu dem Ergebnis steht, das damit erreicht wird, ist es legitim, sie zu unterlassen. Das gilt auch, wenn sich jemand allmählich aufreißt und zugrunderichtet. Denn auch ich bin ja ein Teil der Gemeinschaft und deswegen zur Rücksicht gegen mich selbst verpflichtet.

Aber moralisch wird das Wahrnehmen eigener Interessen erst, wenn ich sie aufgrund ihrer Moralität wahrnehme. Dies geschieht erst dann, wenn die anderen der Beziehung zu mir und somit sich selber zu schaden drohen. Wenn mir jemand z.B. willkürlich zur Last fällt, dann ist es moralgemäß, ihn zurechtzuweisen, nicht weil er mir lästig ist, sondern weil er sich auf eine unmoralische Weise verhält. Es kann sogar für einen Menschen, der die Neigung hat, sich alles bieten zu lassen, eine Pflicht sein, sich zu ermannen und gegen unbillige Zumutungen zur Wehr zu setzen. Der moralische Konflikt hat auch in diesem letztgenannten Fall das erwähnte typische Grundmuster. Er kommt dadurch zustande, daß mein Anspruch, das Unangenehme der Auseinandersetzung mit den anderen nicht auf mich zu nehmen, der Zurückweisung der unbilligen Ansprüche der anderen im Wege steht.

Das grundlegende Prinzip, die Möglichkeit des Schalom nicht zu zerstören, muß sich so formulieren lassen, daß sich einzelne Normen samt einem Maßstab für die Entscheidung bei Normenkonflikten aus ihm ableiten lassen. Ich schlage vor, es zu dem Prinzip umzuformulieren, solche Not des anderen zu beseitigen bzw. ihn vor einer solchen Not zu bewahren, die ein Leben im Schalom verhindert. Man kann dies auch das Verbot der Schädigung anderer nennen, wenn man bedenkt, daß es ebensogut ein Gebot der Zuwendung bei vorhandenen Schäden mit einschließt.

Es läßt sich anhand des Ideals des Schalom ein Maßstab für die Schwere von Schädigungen erheben. Der Grad der Schädigung anderer ist bestimmbar anhand dessen, wie weit sie ein Leben im Schalom verhindert.

Die Zerstörung der Möglichkeit, im Schalom zu leben, geschieht auf irreversible Weise nur dort, wo das Leben selbst vernichtet wird. Das wichtigste Prinzip ist daher das fünfte Gebot des Dekalogs: "Du sollst nicht töten." Kategorisch gilt dieses Gebot nur dort, wo der Schalom als ganzes auf dem Spiel steht. Die Vernichtung der Biosphäre durch neuartige Waffen oder durch geballten Einsatz vorhandener ABC-Arsenale wäre eine solche Zerstörung. Weil Leben auf eine unbedingte Weise verpflichtet, ist im Einzelfall, wenn Leben gegen Leben steht, eine Abwägung dessen, wessen Leben man retten und wessen man verderben lassen soll, unmenschlich. Sie ist aber trotzdem als Gedankenspiel, wo es keine andere Möglichkeit gibt, möglich. So ist die Rettung einer größeren Anzahl von Menschen eindeutig vorzuziehen. Der Schutz des Lebens schließt die Versorgung anderer mit lebenswichtigen Gütern ein.

Ein ihrem Leben nachgeordnetes Gut ist die Gesundheit anderer, wobei sich die Schwere einer Krankheit wiederum darnach bemessen ließe, inwieweit sie die Teilnahme am Schalom verhindert. Der Gesundheit nachgeordnet ist die Integrität der anderen, die Vermeidung ihrer Bloßstellung. Wenn die Achtung verlorenggeht, ist auch das Eingehen echter Beziehungen stark behindert. Schließlich folgen als nachgeordnete Güter mein Hab und Gut sowie meine Stellung als dasjenige, was mir niemand ohne guten Grund streitig machen sollte.

Immer geht es darum, für die Sicherheit zu sorgen, die erst das Vertrauen ermöglicht, das für das Eingehen von Beziehungen unumgänglich ist, und

Zwang möglichst zu vermeiden. Denn echte Beziehungen können sich nur dort entfalten, wo möglichst wenig Zwang herrscht.

Der Schutz dieser Güter ist auch eine Aufgabe des öffentlichen Raums. Hier ist ein gewisses Maß an geregelter, öffentlichem Zwang legitim, der sicherstellt, daß jedermann Beziehungen eingehen kann, ohne deswegen für sich und das Seine fürchten zu müssen. Problematisch ist aber die Frage der Verhältnismäßigkeit.

Überhaupt ist nicht nur die Formulierung moralischer Prinzipien wesentlich, sondern auch die Evaluierung im Einzelfall. Was genau schadet der Teilnahme am Schalom? Was ist als schädigende Verletzung zu beurteilen?

Das Weitere, wie sich die wichtigsten der gängigen moralischen Prinzipien für den zwischenmenschlichen Bereich aus dem Schädigungsverbot ableiten lassen, führe ich hier nicht aus. Nicht die allgemeine Ethik, sondern die Grundlagen genuiner Moral sind hier mein Thema. Die Themen der allgemeinen Ethik verdienen eine ausführlichere Erörterung.

#### 4. Das kosmische Sein als Grund der Moral

In diesem Abschnitt führe ich die ontologischen Reflexionen aus Kapitel II. und III. fort, um das über den Schalom Gesagte zu erweitern.

Diese Reflexion soll es leisten, dem Einwand zu entgehen, daß Schalom und Daseinsäußerungen uns nichts anzugehen brauchen und Ethik nicht zu begründen vermögen, weil die bloße Existenz von irgendetwas, also z.B. den Daseinsäußerungen und den moralischen Gefühlen, noch kein Argument dafür ist, daß es sie auch geben sollte oder daß wir das, was sie uns nahelegen, tun sollten.

Es ist richtig, daß die Existenz von etwas noch nicht den Schluß erlaubt, daß es dieses Etwas auch geben sollte - wenn dieses existierende Etwas ein factum brutum ist. Doch das Weltbild, das als einzige Entitäten nur Fakten

kennt, ist trügerisch, weil es das Subjekt ausklammert. Nur in einem Weltbild, das uns selbst mit einbefaßt, hat Ethik eine Chance. Für Daseinsäußerungen wie für Beziehungen und für moralische Gefühle ist es typisch, das sie uns mit einbeziehen. Diese Überlegung gilt es auf eine ontologische Ebene zu heben.

Daseinsäußerungen sind direkt handlungsbezogene positive Formen des Mitseins. Die Theorie der Daseinsäußerungen hat einen Ethik begründenden Aspekt, weil die Analyse der Daseinsäußerungen zeigt, daß es sich bei ihnen um Phänomene handelt, die inhärent gut sind und zugleich sich nicht der Leistung des Individuums verdanken, sondern die unser Handeln bestimmen, ohne daß wir das auch nur bewußt gewollt hätten. Wenn sie sich nicht dem Individuum verdanken, dann stellt sich die Frage, woher sie kommen. Sie kommen, so meine These, aus der Ordnung des Zusammenlebens.

Der Schalom als das ungetrübte Zusammenleben läßt sich als die generierende Mitte der Daseinsäußerungen verstehen, auf die sie alle hinlaufen. So werden die Daseinsäußerungen, wie es das Wort "Daseinsäußerung" schon nahelegt, als Ausdruck und Teil eines zugrundeliegenden Daseins gedeutet.

Das Dasein mit seinen Daseinsäußerungen hat einen besonderen ontologischen Status. Das Dasein, wie ich es verstehe, ist kein Faktum, sondern eine ursprüngliche Lebenswirklichkeit. Was ist nun darunter zu verstehen?

Die Gemeinschaft und die Zugehörigkeit zu ihr sind primär und ursprünglich. Das bedeutet nicht nur, daß ich immer schon den Ansprüchen dieser anderen ausgesetzt bin, weil das Zusammenleben etwas von mir fordert. Es bedeutet auch, daß das Zusammenleben eine enge Verbindung mit dem Leben überhaupt hat. Zu leben heißt immer schon, mit anderen zusammenzuleben. Mitsein und Dasein lassen sich nicht voneinander trennen.

Dafür lassen sich mehrere Gründe anführen: zunächst einmal besteht das Dasein zu einem großen Teil aus dem Mitsein mit anderen. Dann sind wir in der Alltäglichkeit auf vielfältige Weise abhängig von einander; eine Gesellschaft ist ohne gegenseitige Abhängigkeiten nicht denkbar. Weiter sind die Beziehungen zu anderen für die Identitätsbildung und die Entwicklung der Persönlichkeit überhaupt unerläßlich, wie bereits ausgeführt. Ein Überleben der Menschheit über einen längeren Zeitraum hinweg ist ohne Zusammenleben ohnehin undenkbar.

Das wiederum bedeutet, daß das Mitsein einen ontologischen Rang hat, weil

es eine Notwendigkeit für das Dasein überhaupt ist. Die Unterscheidung zwischen positiven und negativen Formen des Mitseins läßt sich anhand ihres Verhältnisses zum Dasein treffen. Über diesen Zusammenhang schrieb Lögstrup: "Was gut und was böse ist, das wissen wir nämlich von unserer bloßen Faktizität her, so wahr das Gute das Dasein erhält und das Böse das Dasein zerstört. Kurz gesagt, der Unterschied von gut und böse hat ontologischen Rang."<sup>389</sup>

Der Ausdruck "Faktizität" ist hier unglücklich gewählt. Gemeint ist die Tatsache, daß wir existieren. Schon diese Tatsache gäbe es ohne die positiven Formen des Mitseins nicht. Das zeigt aber folgendes: nämlich daß die positiven, die erhaltenden Formen ontologisch primär sind.

Daß sie ontologisch primär sind, heißt nicht, daß sie auch in gesellschaftlichen und persönlichen Entwicklungen zeitlich primär sind. Anders als bei der Frage der Entwicklung der Identität spielt die zeitliche Priorität im Verlauf der individuellen Entwicklung für den ontologischen Vorrang keine Rolle. Es kann sein, daß sich zuerst destruktive Formen melden, um dann von erhaltenden, moralgemäßen abgelöst zu werden. In Wirklichkeit gehen wohl gute und schlechte Formen des Mitseins in der Entwicklung Hand in Hand. Kinder müssen lernen, sich moralgemäß zu verhalten. Aber sie haben auch ein (so ist zu hoffen) positives Verhältnis zu den Eltern und zu anderen Menschen, das positive Formen des Mitseins von ihrer Seite aus einschließt (z.B. ein fundamentales Vertrauen).

Daß die positiven Formen des Mitseins ontologisch primär sind, also mit dem Sein bzw. dem Dasein oder der Existenz selbst schon verbunden sind, heißt, daß man sie nicht aus dem Dasein wegdenken kann. Die negativen und seinszerstörenden Formen hingegen sind nicht notwendig mit dem Dasein selbst verbunden, d.h. man kann sich denken, daß es sie nicht gäbe, ohne daß dadurch das Dasein beeinträchtigt würde.

Was ist nun mit den negativen Möglichkeiten? Kann ich mich nicht auch für die Destruktion des Zusammenlebens entscheiden, und zwar sowohl von Fall zu Fall, ohne jedes Zusammenleben zu bekämpfen, oder aber generell, als Gegner jeden Lebens? - Es ist keine Frage, daß für uns von Fall zu Fall die Entscheidung sinnvoll sein kann, das Zusammenleben mit bestimmten Menschen abubrechen. Aber es gibt hier doch einen Unterschied zu den positiven Formen des Zusammenlebens: die negativen Formen sind nicht in

---

<sup>389</sup> Auseinandersetzung mit Kierkegaard, S.25 unten.

sich gut, sondern nur in Hinsicht auf die Beendigung einer lästigen oder verqueren Beziehung. Die positiven Formen hingegen sind schon in sich gut, nicht erst in dem Ziel, das sie verfolgen. Ihnen ist eine ursprüngliche Positivität zueigen, die ihnen selbstverständlich zukommt und der man sich nicht verschließen kann, wie ich gleich erläutern möchte.

Der Grund, aus dem die negativen Formen entspringen, sind die eigenen Ansprüche. Phänomene wie Neid und Rachedurst treten zwar im gegebenen Augenblick spontan auf, sind aber letztendlich abhängig von meiner Grundeinstellung und von meinen Ansprüchen. Dies ergibt sich aus ihrer Interpretation: Neid z.B. entsteht dadurch, daß ein anderer mir vorgezogen wird. Er beruht also auf dem, was ich mir für mich selbst wünsche. Wenn diese meine Wünsche wegfallen, fällt auch der Neid weg. Die destruktiven Gefühle und Dispositionen, so postuliere ich, hängen vom jeweiligen Selbstbild, von dem Streben nach einer bestimmten Stellung ab. Wenn eine Regung sich anscheinend spontan meldet, aber ihr Anspruch nicht unabhängig von meiner Einstellung gegeben ist, so hängt die entsprechende Wirklichkeit letztendlich doch von mir als ihrem Subjekt ab.

Man kann einwenden, daß wir manchmal negative Formen auch einfach nur so ausleben. Schopenhauer etwa behauptete, daß die Grausamkeit ein eigenes irreduzibles Grundmotiv menschlichen Verhaltens sei. Demgegenüber ist es m.E. Levinas gelungen, die Wurzel der Grausamkeit im Eigeninteresse zu entdecken. Er sah Grausamkeit als Antwort auf die Provokation des Eigeninteresses durch die pure Existenz des Anderen mit ihrem normativen Anspruch. Das Antlitz des Anderen, so Levinas, provoziere auch und gerade die Gewalt.

Der Grund der positiven Formen des Mitseins dagegen ist das Dasein selbst, nicht das faktische, sondern das normativ gefüllte, nicht das durch die negativen Formen getrübt, sondern das Dasein, wie es seine inhärente Normativität als Ideal hinstellt. Wenn ich das ganze in ontologischen Termini zu formulieren versuche, ergibt sich folgende Unterscheidung von drei Ebenen: das kosmische Dasein, das sich durchzusetzen versucht (A.); das Dasein im ganzen, so wie wir es kennen (B.); das Dasein im Sinne der bloßen Existenz (C.).

A. Wenn man einmal das Gedankenexperiment macht, alle daseinszerstörenden Formen des Mitseins wegzudenken, dann ergibt sich das, was

ich das n o m a l e oder k o s m i s c h e Dasein bzw. die nomale oder kosmische Wirklichkeit nenne. Die kosmische Wirklichkeit ist nicht eine Wirklichkeit neben der Wirklichkeit, wie sie ist, sondern sie ist einfach die Wirklichkeit, wie sie wäre, wenn wir sie nicht durch unser falsches Handeln verderben würden. Das kosmische Dasein ist das Grundprinzip ontologischer Moralbegründung, es ist ein ethisch gefülltes Dasein. Gut ist das kosmische Dasein, das sich selbst durchzusetzen versucht, schlecht ist alles, was sich ihm entgegenstellt.

Daß wir in der Ordnung des Zusammenlebens durch andere motiviert werden, ist Teil des kosmischen Daseins. Es ist nicht einfach Beschreibung von Wirklichkeit, wie sie ist, fließt aber in die Beschreibung dieser Wirklichkeit als Ausdruck ursprünglicherer Wirklichkeit ein. Die kosmische Wirklichkeit ist die obzwar korrumpierte Grundlage der Wirklichkeit, wie sie ist. Der Anspruch des Engagiertwerdens durch andere bleibt bestehen, auch wenn dieses Engagiertwerden verweigert wird. Kann man dies zeigen, ist eine Entsprechung zu dem Begriff der Bindung gezeigt und der wesentliche Schritt einer Begründung der Motivation durch andere als moralisch genommen.

B. Die Wirklichkeit, wie sie ist, ergibt sich, wenn wir uns als Engagierte begreifen. Erst dann erfassen wir die Wirklichkeit ganz, wenn wir uns als von ihr Betroffene verstehen, wenn wir uns mit unserem Dasein in der Welt wirklich identifizieren. Aber das engagierte Dasein überhaupt, wie wir es erleben und reflektieren können, ist mehrdeutig, es enthält gute und schlechte, daseinszerstörende und daseinserhaltende Formen. Allein aus der Identifikation mit dem eigenen Engagement ergibt sich deswegen noch keine Ethik. Engagiert sind wir auf vielerlei Weise, im Guten wie im Bösen fassen wir Vorsätze, schmieden wir Ränke, schlagen Wunden und helfen, sie zu verbinden.

Obwohl die Wirklichkeit, wie sie ist, korrumpiert und vieldeutig ist, ist dennoch ihr Zusammenhang mit der kosmischen Wirklichkeit erkennbar. Weil die Wirklichkeit ursprünglich kosmische Wirklichkeit ist und das Böse nur ihre Korruption, läßt sich schon die bloße Existenz oder die faktische Wirklichkeit zur kosmischen Wirklichkeit in Beziehung setzen.

C. Die faktische Wirklichkeit, die ich bloß distanziert konstatiere, ist an sich ein reduktionistisches Zerrbild der Wirklichkeit, das dadurch entsteht,

daß wir selbst uns aus der Wirklichkeit ausklammern und uns ihr gegenüberstellen. Erst durch diese Ausklammerung unserer selbst wird die Wirklichkeit zur faktischen Wirklichkeit im Gegensatz zur handlungsleitenden Normativität, wie ich in Kapitel II. und III. darzustellen versucht habe. Selbst diese Wirklichkeit aber gäbe es ohne das Zusammenleben nicht.

Dennoch verhält es sich so, daß die normale Wirklichkeit im Gegensatz zur faktischen in ihrer Verwirklichung auf mein Engagement angewiesen ist; wir haben ja tatsächlich die Möglichkeit, unser Dasein zu zerstören. Aussagen, die sie betreffen, haben daher keinen Wahrheitswert im Sinne von "ist der Fall", sondern nur im Sinne von "erhebt Anspruch". Der Anspruch des Daseins ist gänzlich von mir unabhängig, nicht aber seine Verwirklichung.

Der Anspruch der normalen Wirklichkeit ist mit dem genuin moralischen Anspruch identisch. Was ihren Anspruch als moralisch kennzeichnet, ist, daß die normale Wirklichkeit von sich aus an mich Ansprüche stellt. Die Ansprüche des kosmischen Daseins hängen nur von der Situation z.B. der Hilfsbedürftigkeit des anderen ab. Ich kann mich ihr verschließen, ich kann mich dem anderen gegenüber verhärten, aber ich kann nicht den Anspruch ausschalten, den diese Hilfsbedürftigkeit auf mich ausübt. Er liegt nicht in meiner Gewalt, sondern gehört zur kosmischen Wirklichkeit, die mich bindet, die zwar in ihrer Verwirklichung, nicht aber in ihrem Anspruch von mir abhängt.

Mit dem Gesagten habe ich mich auf das Verhältnis von Menschen untereinander beschränkt. Im Verhältnis der Menschen untereinander ist die kosmische Wirklichkeit mit dem Schalom gleichzusetzen. Zum kosmischen menschlichen Dasein zählt also Gemeinschaftlichkeit und, wie sich aus der Analyse der moralischen Gefühle ergibt, auch die Freiheit.

Meines Erachtens ist es einer ontologisch arbeitenden Ethik möglich, auch über den Bereich des Zwischenmenschlichen hinaus Normen aufzuzeigen. Im Verhältnis zum nicht-menschlichen Universum müßte man dann ausführen, was unter kosmischem Sein zu verstehen ist. Ich habe die Vision, daß es neben der Gemeinschaftlichkeit und der Freiheit das Einbezogensein in eine umfassende Seinsordnung ist, wodurch sich das normale oder kosmische Dasein auszeichnet, und daß der normative Maßstab die Fülle und Vielfalt des Seins ist, verstanden als Entfaltung des Seins selbst. Doch dies zu erörtern, brächte zweifellos die Behandlung von ganz neuen Problemen mit sich.

## VII. ZUSAMMENFASSUNG

Hauptthese dieser Arbeit ist, daß sich aus der Wirklichkeit moralische Normen erheben lassen.

Im einführenden Teil versuche ich, einen Vorbegriff von gültiger Moral zu entwickeln. Demnach ist gültige Moral das, was das Individuum zu binden oder zu verpflichten vermag, was also das Individuum betrifft, aber zugleich größer ist als es. Das Argument für diesen Vorbegriff von Moral ergibt sich aus einer hermeneutischen Reflektion auf die Situation dessen, der die Frage nach der Gültigkeit von Moral stellt: gültige Moral muß sich gegen Zweifel und Anfragen durchsetzen können. Das kann sie nur, wenn sie trotz des Widerstandes des Individuums für dieses Individuum gültig ist (I.1.).

Als Ziel der Untersuchung ergibt sich daraus, die in der Alltäglichkeit schon vorhandenen genuin moralischen Phänomene aufzuweisen, verstanden als die Teile der Wirklichkeit, die das Individuum gültig verpflichten (I.2.).

Das Grundproblem der Moraltheorie ist dabei das rechte Verständnis der Wirklichkeit. Als Ursache der Krise der Moralbegründung in unserer Zeit identifiziere ich die Unterstellung, objektive Wirklichkeit müsse aus Fakten bestehen, die dem Zugriff von Subjekten entzogen sind (II.1.).

Entsprechend analysiere ich einige unzulängliche Versuche, der Aufgabe der Moralbegründung gerecht zu werden. Es schien mir wichtig, auch andere als die Versuche zur Moralbegründung zu beachten, auf die ich mich direkt beziehe, um das Gespräch zwischen den philosophischen Strömungen zu erhalten. Zugleich versuche ich, aus den Ansätzen, die ich analysiere, Nutzen zu ziehen.

Die von mir analysierten Ansätze kranken daran, daß sie das Verhältnis des Menschen zu seiner Welt nicht adäquat begreifen. So geht der Ansatz von Richard M. Hare von einer Analyse der moralischen Sprache aus und setzt damit unzutreffenderweise eine Bindung des Subjekts durch den üblichen Sprachgebrauch voraus. Desweiteren wird der Mensch nur als aktiv handelndes Wesen verstanden (II.3.), oder aber nur als distanzierter Beobachter (II.4.) oder als Vernunftwesen (II.5.).

Auf der anderen Seite bieten sprachliche Sachverhalte einen ersten Anhaltspunkt für die Analyse genuin moralischer Phänomene. Zur Bedeutung eines Wortes, das ein authentisch moralisches Phänomen bezeichnet, gehört es, daß das Bezeichnete gut ist. Die Analyse des Handelns gibt Anlaß zu einer

Reflexion über das Ziel der Moralbegründung: nämlich rechtfertigende Gründe für das Handeln zu finden.

Der Ansatz von Thomas Nagel, der von der Existenz objektiver Werte ausgeht und dies am Beispiel des körperlichen Schmerzes vergegenwärtigt, ist besonders interessant. Denn er ist am Beobachter orientiert, also an einem, der eine Situation passiv wahrnimmt, ohne diesen Beobachter jedoch als von der Situation Betroffenen eliminieren zu wollen. In Wirklichkeit jedoch tut er genau dies, indem er von einer Außenperspektive des Beobachters ausgeht. An die Stelle einer in diesem Sinne objektiven Perspektive setze ich eine t y p i s c h e Perspektive eines Beobachters, der an der Situation teilhat und als sie passiv Erlebender aus ihr das Typische herausfiltert. Dies ist hinreichend, um festzustellen, daß ein Phänomen wie Schmerz schlecht ist, reicht jedoch nicht aus, um eine Ethik zu begründen.

Die Grundlage der Ethik Kants interpretiere ich als metaphysische Beschreibung menschlicher Wirklichkeit. Demnach ist der Mensch Bürger zweier Welten: als Vernunftwesen Teilhaber der wahren Wirklichkeit, als Naturwesen Teil der Wahrnehmungswelt. Dies verstehe ich positiv als Versuch einer Gesamtbeschreibung menschlicher Wirklichkeit, in dem richtig gesehen wird, daß die Beschreibung von Wirklichkeit von der Rolle abhängt, die man dem sie Beschreibenden zubilligt. Den Versuch Kants lehne ich jedoch ab, vor allem wegen seiner unrealistischen Konzeption von Vernunft, aber auch, weil es mir um eine einheitliche Sicht der Welt zu tun ist.

Ich stütze mich zu einem großen Teil auf die Modifikation der Ontologie, die Martin Heidegger in "Sein und Zeit" vorgenommen hat. Heidegger versteht die Welt konsequent aus dem Erleben des mit ihr Umgehenden heraus. Demnach besteht die Welt nicht aus Fakten, sondern aus Zuhandenem, aus dem, was sich mir darbietet, wenn ich meine Ziele in der Welt verfolge.

Ich stimme Heidegger darin jedoch nur zum Teil zu. Die Auffassung Heideggers muß revidiert werden, weil sie ausschließlich vom Erleben des aktiv die Welt Erobernden ausgeht, nicht auch von dem Erleben dessen, der ihr ausgesetzt ist. Die Grundverfaßtheit des Subjekts bezeichne ich als "Engagiertheit", wobei ich unter "Engagement" einen Zustand der Interaktion mit der Welt, der mit dem Anstreben oder aber mit der Rezeption von etwas Welthaftem verbunden ist, verstehe.

Das Gegenstück zu Engagiertheit wäre Distanz als dasjenige Sein des Menschen, das sich der Verbindung mit der Welt entzieht. In Wirklichkeit jedoch ist Distanz eine Extremform des Engagements, nämlich diejenige Art von Engagement, in der ich mich rein theoretisch mit der Welt beschäftige und nach Erkenntnis strebe als nach einem Ideal, das nicht mit meiner Engagiertheit in Zusammenhang steht. Dies ist ein Gedanke, den ich im Prinzip von Heidegger übernehme. Erst aus der Distanz ergibt sich die Unterscheidung zwischen Normen und Fakten, die einen Zusammenhang zwischen Wirklichkeit und Normen prinzipiell zu verbieten scheint (III.2.).

Bei Emmanuel Levinas finde ich einen ähnlichen Vorwurf gegen Heidegger, wie ich ihn erhebe, hier ausformuliert für das Erleben des anderen Menschen. Dieser ist Levinas zufolge in grundsätzlicherer Weise als für Heidegger konstitutiv für die Welt und vor allem auch für die Subjektivität. Der Andere, wie Levinas stets formuliert, ist nicht Teil der Welt, die ich als aktiv meine Ziele Verfolgender erlebe, sondern geht meiner Weltkonstruktion voraus. Er wird zunächst einmal passiv erlebt. Ich modifiziere den Ansatz von Levinas: nicht der Andere jenseits meiner Welt, sondern der, zu dem ich in Beziehung stehe, ist ein integraler Bestandteil der Welt und konstituiert meine Subjektivität mit (III.3.).

Engagierte Zustände des Subjekts und deren Ordnung, vor allem, wenn sie Teil einer Beziehung sind, fallen aus der Unterscheidung von Normen und Fakten heraus und können Werte enthalten oder Ansprüche transportieren. Dies sehe ich schon in der Aktphänomenologie Schelers erkannt.

Demgegenüber adaptiere ich seine Wertphänomenologie nicht. Zwar ist der Gedanke richtig, daß es unumgänglich ist, von der Existenz von Werten auszugehen, wenn man Ethik betreiben will und nur Fakten kennt. Das Problem ist, ob man auch recht versteht, was es mit Werten auf sich hat. Werte sind etwas Wirkliches. Aber sind sie eine eigene Art von Fakten oder eine nicht-faktische Wirklichkeit? Werte bleiben unverstanden, solange man sie als eine Ergänzung zur Faktenwelt annimmt (III.1.).

In III.4. stelle ich dar, was ich für den Grund der Moral halte: daß wir in Beziehungen zu unseren Mitmenschen leben, die von sich aus Forderungen an uns stellen, denen wir uns nicht entziehen können, weil sie unsere Identität mitgeprägt haben.

In Kapitel IV. und V. geht es um die Phänomene, die genuin moralisch sind, also ihren Wert in sich haben.

Das Kapitel IV. ist den moralischen Gefühlen gewidmet. Ich stelle ihre Bedeutung als Grundphänomene der Moral heraus, die nicht wie die Daseinsäußerungen eine Zuwendung zu anderen Menschen in sich schließen, sondern die Grenze der Zuwendung zu anderen ziehen.

Moralische Gefühle sind der engagierte Ausdruck der moralischen Identität. Die Möglichkeit moralischer Gefühle ist unabdingbare Voraussetzung der moralischen Engagiertheit des Subjekts. Die moralische Identität läßt sich erheben anhand des Gehalts der moralischen Gefühle.

Die moralische Identität besteht in (1) dem Bewußtsein der Entscheidungsfreiheit; (2) der Zuschreibung von Verantwortlichkeit; (3) der Beanspruchung einer Privatsphäre.

Aus den moralischen Gefühlen und der moralischen Identität ergibt sich die Legitimität des Anspruchs auf eigene Lebensgestaltung; darüberhinaus ergeben sich aus den moralischen Gefühlen allerdings keine Inhalte der Moral.

Die moralischen Grundphänomene, auf die ich mich hauptsächlich stütze, sind aber die in Knud E. Løgstrups Konzeption der Daseinsäußerungen erarbeiteten. Daseinsäußerungen sind Handlungsimpulse, die nicht auf eigenem Willen und nicht auf eigener Entscheidung beruhen, sondern lediglich auf der Wahrnehmung einer bestimmten Situation. Es handelt sich um Vertrauen, Barmherzigkeit, Treue, Dankbarkeit, Vergebung und Aufrichtigkeit. Diese Phänomene sind in der Moralphilosophie eher selten oder aber an nicht zentraler Stelle behandelt worden. Sie passen weder in ein Konzept von Tugend noch in ein Konzept regelgeleiteten Handelns noch lassen sie sich im Rahmen bestimmter Beziehungsformen wie der Ehe oder der Freundschaft erläutern, weil sie umfassender als diese sind. Zwar gehören sie immer in eine persönliche Begegnung zwischen Menschen, doch diese Begegnung kann auch zwischen lockeren Bekannten oder gänzlich Unbekannten stattfinden.

Das entscheidende Moment, das die Daseinsäußerungen im Rahmen einer Moralbegründung tauglich macht, ist, daß wir sie nicht uns selbst verdanken. Was ist nun eine Daseinsäußerung eigentlich? Die Grundvorstellung ist folgende: auf die Wahrnehmung einer bestimmten Situation (z.B. jemand ist in Not; jemand redet schlecht über einen Freund) meldet sich in uns ein

spontaner Impuls (z.B. dem in Not Geratenen zu helfen; die Nachrede zurückzuweisen). Dieser Impuls ist die Daseinsäußerung. Der Impuls wirkt sich nicht automatisch oder gesetzmäßig aus, sondern kann durch andere Faktoren behindert werden (z.B. Furcht, Bosheit). Wenn sich der Impuls auswirkt, führt er unfehlbar zu einer Handlung. Die Handlung zählt also noch zur Daseinsäußerung hinzu, Daseinsäußerungen sind Handlungsimpulse. In einer Situation, die kein Handeln zuläßt, kann es sie nicht geben. Die Handlung, in der sich eine Daseinsäußerung auswirkt, kann in ein und derselben Situation je nach Fähigkeiten und Einschätzung der Lage differieren. Man kann einem Ertrinkenden einen Stock hinhalten, ihm nachspringen oder Hilfe holen. Worauf es ankommt und worauf es der Impuls abgesehen hat, ist ein bestimmtes Handlungsergebnis, nämlich Hilfe zu schaffen.

Daseinsäußerungen sind inhärent gut, d.h. sie enthalten in sich einen Grund, sie walten zu lassen. Da wir die Daseinsäußerungen nicht unserer eigenen Entscheidung verdanken, verdanken wir auch den Grund, sie auszuführen, nicht uns selbst. Indem sie uns einen Inhalt der Moral präsentieren, geben sie uns zugleich einen Grund, diesen Inhalt gutzuheißen. In den Daseinsäußerungen kommen also Grund und Inhalt der Moral zusammen. Der Inhalt der Moral (soweit man nur das zwischenmenschliche Zusammenleben betrachtet, nicht auch Tier- und Naturschutz) ist der Einsatz für andere bzw. für die Beziehung zu ihnen. Der Grund der Moral ist mein Einbezogensein in das gemeinschaftliche Zusammenleben mit anderen.

Um das zu belegen, gilt es zu zeigen, daß Daseinsäußerungen allgemein verbreitet sind und sich nicht nur bei einer bestimmten Gruppe von Leuten melden. Dazu muß man den Zusammenhang zwischen ihnen und dem Zusammenleben zeigen. Denn das Zusammenleben ist eine Grundgegebenheit des Lebens, die die Identität eines jeden mit formt. Da nun die Daseinsäußerungen für das Zusammenleben nötig sind, sind sie auch allgemein verbreitet. Deswegen ist die Bindung, die das Moralische kennzeichnet, bei den Daseinsäußerungen gegeben (V.).

Der Verweis auf Daseinsäußerungen reicht aber nicht aus, um eine Moral zu begründen, weil Moral, soll sie einen praktischen Sinn haben, es mit Normen zu tun haben muß, sich aus den Daseinsäußerungen aus verschiedenen Gründen unmittelbar keine Normen ergeben (VI.1.).

Wenn man aus Daseinsäußerungen Normen erheben will, so muß man erheben, worauf sie abzielen und sehen, ob sich daraus ein einheitliches Ideal ergibt. Das von mir vorgeschlagene einheitliche Ideal bezeichne ich als S c h a l o m. Unter dem Schalom verstehe ich das ungetrübte Zusammenleben, das auch der Freiheit, die man aufgrund der moralischen Gefühle dem Einzelnen zuschreiben muß, gerecht wird. Das Argument für die Verbindlichkeit des Schalom ist, daß Leben wesentlich Zusammenleben mit anderen ist und daß das Zusammenleben auf eine Weise die eigene Identität prägt, daß sich der Einzelne den Forderungen des Zusammenlebens nur um den Preis der Selbstverleugnung entziehen kann (VI.2.).

Aus diesem Ideal lassen sich dann moralische Normen ableiten. Dies deute ich jedoch nur an (VI.3.).

Den Schalom interpretiere ich als Teil eines k o s m i s c h e n S e i n s.

Der Gedanke, der dahinter steht, ist, daß das Zusammenleben eine Lebensordnung darstellt, die nicht von Individuen konstruiert wird, sondern ihre eigenen, den Leistungen der Individuen vorhergehenden Gesetze hat. Als Lebensordnung ist das Zusammenleben eine Ordnung, die nicht einfach eine Vorfindlichkeit ist, die aber in einem Vollzug, an dem ich selbst beteiligt bin, doch gegeben ist. Der Anspruch der Ordnung des Zusammenlebens an mich ist, das Zusammenleben zu erhalten. Dieser Anspruch des Zusammenlebens hängt nicht davon ab, wie ich mich zu ihm stelle.

Das kosmische oder normale Sein ist die dem Individuum vorgegebene Ordnung, die gleichwohl zu ihrer Verwirklichung des Einsatzes des Individuums bedarf (VI.4.).

## LITERATURVERZEICHNIS

Vorbemerkung: es ist mir leider technisch nicht möglich, die dänisch-norwegischen Sonderbuchstaben mit dem Schriftsatz, den ich im Fließtext verwende, wiederzugeben. Daher steht im folgenden:

- für ø ein ö.

- für å ein aa.

- für æ ein ä.

### A. Hilfsmittel

- Rudolf Eisler, Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichen Nachlaß, Hildesheim-Zürich-New York, 1989 (10. unveränd. Nachdruck d. Ausgabe Berlin 1930).
- Wilhelm Gesenius, Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch, Berlin-Göttingen-Heidelberg 171962 (unveränderter Neudruck von 171915).
- Karstein M. Hansen, K.E. Lögstrups forfatterskap 1930-1987. En bibliografi, Aarhus 1987.

### B. Verwendete Schriften von Knud Ejler Løgstrup

- Antropologien i Kants Etik, Festskrift til Jens Nørregaard, Kopenhagen 1947, S.146-156.
- Auseinandersetzung mit Kierkegaard, Kontroverse um Kierkegaard und Grundtvig, hr. v. Knud Ejler Løgstrup und Götz Harbsmeier, Bd. II, München 1968.
- Den erkendelsesteoretiske Konflikt mellem den transzendentalfilosofiske Idealisme og Teologien, Kopenhagen 1942 (Diss.).
- Ethik und Ontologie, Zeitschrift für Theologie und Kirche (ZThK) 57 (1960), S.357-391.
- Die ethische Forderung, Tübingen 1959 (Den etiske fordring, 1956).
- Etiske begreber og problemer, Kopenhagen 1996 (Erstveröffentlichung in: Etik och kristen tro, hr. v. Gustaf Wingren, 1971).
- Kierkegaards und Heideggers Existenzanalyse und ihr Verhältnis zur Verkündigung, Berlin 1950.
- Kunst og etik, Kopenhagen <sup>2</sup>1962 (<sup>1</sup>1961).

(Metaphysik I-IV:)

- Weite und Prägnanz. Sprachphilosophische Betrachtungen. Metaphysik I, Tübingen 1991 (Vidde og prægnans, 1976).
- Kunst og erkendelse. Kunstfilosofiske betragtninger. Metafysik II, Kopenhagen <sup>2</sup>1995 (<sup>1</sup>1983).
- Ursprung und Umgebung. Betrachtungen über Geschichte und Natur. Metaphysik III, Tübingen 1994 (Ophav og omgivelse, 1984).
- Schöpfung und Vernichtung. Religionsphilosophische Betrachtungen. Metaphysik IV, Tübingen 1990 (Skabelse og tilintetgørelse, 1978).
  
- Norm und Spontaneität. Ethik und Politik zwischen Technik und Dilettantokratie, Tübingen 1989 (Norm og spontaneitet, 1972).
- Schöpfung und Ethik, Neue Zeitschrift für Systematische Theologie (NZST) 8 (1966), S.52-66.
- Solidaritet og kærlighed og andre essays, Kopenhagen 21993 (daraus deutsch, jedoch mit gewissen Abweichungen: Solidarität und Liebe, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, hr. v. F. Böckle, F.-X. Kaufmann, K. Rahner, B. Welte, Teilband 16, Freiburg-Basel-Wien 1982, S. 98-127).
- System og symbol. Essays, Viborg <sup>2</sup>1983 (11982).
- Udfordringer, Hadsten 1988.
- Det uomtvistelige. Fem samtaler med Helmut Friis, Kolding 1984.

C. Verwendete Literatur über Lögstrup (ergänzt durch wichtige oder einführende Sekundärliteratur, die hier keinen Eingang finden konnte)

- Svend Andersen, Lögstrup, Frederiksberg 1995.
- Ders., Sprog og skabelse. Fænomenologisk sprogopfattelse i lyset af analytisk filosofi med henblik paa det religiøse sprog, Aalborg 1989 (Diss.).
- Ders., Per Dahl (Hrr.), Universet i historien - omkring K.E. Lögstrups metafysik, Aarhus 1986.
- Dag T. Andersson, Finn R. Johannesen og Anders Lindseth (Hrr.), Skabelse og etik. Motiver i K.E. Lögstrups filosofi, Hadsten 1994
- Lars-Olle Armgard, Antropologi. Problem i K.E. Lögstrups författarskap, Lund-Kopenhagen 1971.
- Göran Bexell, Ethik in der Begegnung zwischen zwei Traditionen. K.E. Lögstrups Kritik der angelsächsischen Moralphilosophie, Zeitschrift für

- evangelische Ethik 30, 1986, S.421-438.
- Svein Aage Christoffersen, Skapelsesteologi eller skapelsesfilosofi?, Norsk Teologisk Tidsskrift 89, 1988, S.1-17.
  - Per Dahl, Svend Andersen (Hrr.), Kunst og virkelighed - omkring K.E. Lögstrups ästetik, Aarhus 1984, S.87-98.
  - Karstein M. Hansen, Lögstrup (Artikel), Theologische Realenzyklopädie (TRE), Bd. XXI, S.407-410.
  - Hans Hauge, K.E. Lögstrup - en moderne profet, Kopenhagen 1992 (Diss.).
  - Ole Jensen, Saarbar usaarlighed. Lögstrup og religionens genkomst i filosofien, Aalborg 1994.
  - Anders Lindseth, Hva kan Lögstrups etikk lære oss om moralbegrunnelsens oppgave?, in: Skabelse og etik. Motiver i K.E. Lögstrups filosofi, Dag T. Andersson, Finn R. Johannesen og Anders Lindseth (Hrr.), Hadsten 1994, S.199-225.
  - Kari Martensen, Fra Marx til Lögstrup. Om etik og sanselighed i sygepleien, Munksgaard-Kopenhagen 1994.
  - Viggo Mortensen, K.E. Lögstrup: Dänischer Theologe und Ethiker, Zeitschrift für evangelische Ethik 33, 1989, S. 186-192.
  - W.E. Müller, Reflexionen zum Verantwortungsbegriff im Anschluß an Lögstrup, Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 35, 1993, S. 198-214.
  - Kees van Kooten Niekerk, Den kosmiske ligheds grundleggende betydning for K.E. Lögstrups etik, Dansk Teologisk Tidsskrift 52 (1989), S.132-148.
  - Astrid Norberg und Gunilla Aaström, Sjuksköterskors berättelser om etisk svåara situationer i vaarden tolkade utifraan Lögstrups etik, in: Dag T. Andersson, Finn R. Johannesen, Anders Lindseth (Hrr.), Skabelse og etik. Motiver i K.E. Lögstrups filosofi, Hadsten 1994, S.114-119.
  - Wolfgang Schmithals, Die ethische Forderung (K.E. Lögstrup), in: Philosophische Rundschau 38 (1991), S.131-142.
  - Tage Skou-Hansen, Omkring urörlighedszonen og reaktionen paa egne vegne, in: Per Dahl, Svend Andersen (Hrr.), Kunst og virkelighed - omkring K.E. Lögstrups ästetik, Aarhus 1984, S.87-98.
  - Niels Thomassen, Filosofisk impressionisme. Temaer i K.E. Lögstrups filosofi, Haslev 1992.
  - Peter Widmann, Metafysikeren Lögstrup, Religionsvidenskabeligt Tidsskrift 7 (1985), S.65-90.
  - Jakob Wolf, Den farvede verden. Om Goethes farveläre, Hans Lipps'

fänomenologi og K.E. Lögstrups religionsfilosofi, Kopenhagen 1990 (dt. Zusammenfassung S.303-312).

#### D. Weitere Literatur

- Hans Albert, Traktat über kritische Vernunft, Tübingen <sup>2</sup>1969.
- Hans von Arnim (Hr.), Stoicorum Veterum Fragmenta III, 1968.
- Aristoteles, Nikomachische Ethik, übersetzt v. Franz Dirlmeier, Stuttgart 1983.
- Ders., Rhetorik, übersetzt v. Franz G. Sievike, München <sup>5</sup>1995.
- Augustinus, Theologische Frühschriften. Vom freien Willen. Von der wahren Religion (lateinisch/deutsch), übersetzt v. Wilhelm Timme, Zürich-Stuttgart 1962.
- Jeremy Bentham, An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, ed. Wilfrid Harrison (zusammen mit: A Fragment on Government), Oxford 1960 (deutsch Auszug in: Otfried Höffe (Hr.), Einführung in die utilitaristische Ethik. Klassische und zeitgenössische Texte, Tübingen <sup>2</sup>1992).
- Die Bibel. Nach der Übersetzung Martin Luthers, Text der revidierten Fassung von 1984, Stuttgart 1985.
- Micha Brumlik, Phänomenologie und theologische Ethik. Emmanuel Levinas Umkehrung der Ontologie, in: M. Mayer, M. Hentschel (Hr.), Levinas - Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie (Parabel-Schriftenreihe des Ev. Studienwerkes Villigst, Bd.12), 1990, S.120-142.
- Georg Büchner, Dantons Tod. Ein Drama, Stuttgart 1988.
- George R. Carlson, Pain and the Quantum Leap to Agent-Neutral Value, Ethics, vol. 100 (1989-90), S.363-367.
- Philip K. Dick, Zur Zeit der Perky Pat. Sämtliche Erzählungen Band 8, Zürich 1994.
- Epikur, Briefe, Sprüche, Werkfragmente - Griechisch/Deutsch, hr. v. Hans-Wolfgang Krautz, Stuttgart 1980.
- Philippa Foot, Moral Arguments, Mind 67 (1958), S.503-513.
- Dies., Morality as a System of Hypothetical Imperatives, Philosophical Review 81 (1972), S.305-316.
- Marilyn Friedman, Going Nowhere: Nagel on Normative Objectivity, Philosophy 65 (1990), S.501-509.
- Alan Gewirth, Human Rights. Essays on Justification and Applications,

Chicago 1982.

- Ders., The Normative Structure of Action, The Review of Metaphysics, vol. XXV (1971/72), S.238-261.
- Ders., Reason and Morality, Chicago 1978.
- Rudolf-Peter Hägler, Existenz und Objektivität von Werten. Eine Auseinandersetzung mit Thomas Nagel, Zeitschrift für philosophische Forschung 49 (1995), S.584-594.
  
- Richard Melvyn Hare, Freiheit und Vernunft, Düsseldorf 1973 (orig. 1964).
- Ders., Moralisches Denken: seine Ebenen, seine Methode, sein Witz, Frankfurt a. M. 1992 (orig. 1981).
- Ders., Die Sprache der Moral, Frankfurt a.M. 1972 (orig. 1952).
  
- Gilbert Harman, Das Wesen der Moral. Eine Einführung in die Ethik, Frankfurt a. M. 1981.
- Martin Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen <sup>16</sup>1986 (unveränderter Nachdruck der 15. Auflage).
- Dieter Henrich, Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie, Stuttgart 21993.
- Micha Hilgers, Die Infrarote Schamlosigkeit, in: R. Kühn, M. Raub, M. Titze (Hr.), Scham - ein menschliches Gefühl, Opladen 1997, S.87-96.
- Jaakko und Merrill B. Hintikka, Untersuchungen zu Wittgenstein, Frankfurt a.M., 1990.
- Joanna Hodge, Heidegger and Ethics, London 1995.
- Ulrich Horstmann, Das Untier. Konturen einer Philosophie der Menschenflucht, Wien-Berlin 1983
- Malte Hossenfelder, Die Philosophie der Antike 3 - Stoa, Epikureismus und Skepsis, Geschichte der Philosophie, hr. v. Wolfgang Röd, Bd.III, München 1985.
- Jørgen Jørgensen, Min livsanskuelse, in: Livsanskuelsernes brydning i vor tid, Kopenhagen 1958, S.45-75.
- Immanuel Kant, Werke in zwölf Bänden, hr. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt a.M., 1968 (seitenidentischer Nachdruck der sechsbändigen Ausgabe, Wiesbaden 1956-1964).
- Erich Kästner, Die Schule der Diktatoren, in: Gesammelte Schriften in sieben Bänden, Bd.4 - Theater, Zürich-Berlin-Köln 1959, S.5-95.
- Harald Köhl, Die Theorie des moralischen Gefühls, in: Hinrich Fink-Eitel, Georg Lohmann (Hr.), Zur Philosophie der Gefühle, Frankfurt a.M. 1993, S.136-156.

- Matthew H. Kramer, Nigel E. Simmonds, Reason Without Reasons: A Critique of Alan Gewirth's Moral Philosophy, *The Southern Journal of Philosophy* 34 (1996), S.301-315.
- Hans Küng, *Projekt Weltethos*, München 21990.
- Franz von Kutschera, Drei Versuche einer rationalen Begründung der Ethik: Singer, Hare, Gewirth, in: Christoph Fehige, Georg Meggle (Hr.), *Zum moralischen Denken*, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1995, S.54-76.
- Imre Lakatos, Falsifikation und die Methodologie wissenschaftlicher Forschungsprogramme, in: Imre Lakatos, Alan Musgrave (Hr.), *Kritik und Erkenntnisfortschritt*, Braunschweig 1974, S.89-189.
- Ming-Huei Lee, *Das Problem des moralischen Gefühls in der Entwicklung der kantischen Ethik*, Bonn 1987 (Diss.).
- Anton Leist, Mitleid und universelle Ethik, in: Hinrich Fink-Eitel, Georg Lohmann (Hr.), *Zur Philosophie der Gefühle*, Frankfurt a.M. 1993, S.157-187.
  
- Emmanuel Levinas, *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo*, hr. v. Peter Engelmann (Edition Passagen 11), Wien <sup>2</sup>1992.
- Ders., *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg-München <sup>3</sup>1992.
- Ders., *Totalität und Unendlichkeit: Versuch über die Exteriorität*, Freiburg-München 1987.
  
- Martin Löw-Beer, Zur Einschätzung von Gefühlen und Gefühlsleben, in: Hinrich Fink-Eitel, Georg Lohmann (Hr.), *Zur Philosophie der Gefühle*, Frankfurt a.M. 1993, S.89-111.
- Alasdair MacIntyre, *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt a.M. <sup>2</sup>1997.
- John Leslie Mackie, *Ethik - Auf der Suche nach dem Richtigen und Falschen*, Stuttgart 1981.
- Werner Martin, *Bestimmung und Abgrenzung von Ethik und Religion. Ein Beitrag zur Diskussion über das christliche Proprium in der Ethik unter besonderer Berücksichtigung der Philosophie Kants*, Pfaffenweiler 1990 (Diss.).
- Mark Michalski, *Fremdwahrnehmung und Mitsein. Zur Grundlegung der Sozialphilosophie im Denken Max Schelers und Martin Heideggers*, Bonn 1997.
- Elijah Millgram, Inhaltsreiche ethische Begriffe und die Unterscheidung von Tatsachen und Werten, in: Christian Fehige, Georg Meggle (Hr.),

Zum moralischen Denken, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1995, S.354-387.

- Thomas Nagel, Der Blick von Nirgendwo, Frankfurt a.M. 1992.
- Ders., Die Grenzen der Objektivität. Philosophische Vorlesungen, Stuttgart 1991.
  
- Thomas Nisters, Kants kategorischer Imperativ als Leitfaden humaner Praxis, Alber-Reihe Praktische Philosophie, hr. v. Günther Bien und Karl-Heinz Nusser, Bd. 32, Freiburg-München 1989.
- Wolfhart Pannenberg, Grundlagen der Ethik. Philosophisch-Theologische Perspektiven, Göttingen 1996.
- Chan-Goo Park, Das moralische Gefühl in der britischen moral-sense-Schule und bei Kant, Tübingen 1995 (Diss.).
- Günther Patzig, Gesammelte Schriften I - Grundlagen der Ethik, Göttingen 1994.
- Adriaan Peperzak, Einige Thesen zur Heidegger-Kritik von Emmanuel Levinas, in: Heidegger und die praktische Philosophie, hr. v. Annemarie Gethmann-Siefert und Otto Pöggeler, Frankfurt a.M. 1988, S.373-389.
- Gerold Prauss, Erkennen und Handeln in Heideggers "Sein und Zeit", Freiburg i. Br. 21996.
- Bertrand Russell, Moral und Politik, Frankfurt a. M. 1988 (orig. London 1954).
- Ders., Die Philosophie des logischen Atomismus. Aufsätze zur Logik und Erkenntnistheorie 1908-1918, hr. v. J. Sinnreich, München 1979.
- Ders., Probleme der Philosophie, Stuttgart 1950 (orig. 1912).
- Alois Rust, Wittgensteins Philosophie der Psychologie, Frankfurt a.M., 1996.
- Bruno Rutishauser, Max Schelers Phänomenologie des Fühlens. Eine kritische Untersuchung seiner Analyse von Scham und Schamgefühl, Bern-München 1969.
- Peter Schaber, Moralischer Realismus, Alber-Reihe Praktische Philosophie Bd. 52, Freiburg i. Br.-München 1997.
- Brigitte Scheele, Emotionen als bedürfnisrelevante Bewertungszustände. Grundriß einer epistemologischen Emotionstheorie, Tübingen 1990.
  
- Max Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Bern <sup>4</sup>1954.
- Ders., Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg, Leipzig 1915.
- Ders., Über Scham und Schamgefühl, in: ders., Schriften aus dem Nachlass, Bd. I - Zur Ethik und Erkenntnislehre (Gesammelte Werke Bd.

10), hr. v. Maria Scheler, Bern 21957, S.65-154.

- Hermann Schmitz, Gefühle als Atmosphären und das affektive Betroffensein von ihnen, in: Zur Philosophie der Gefühle, Hinrich Fink-Eitel, Georg Lohmann (Hr.), Frankfurt a.M. 1993, S.33-56.
- Ders., Die Liebe, Bonn 1993.
- Arthur Schopenhauer, Parerga und Paralipomena II/1, Werke in zehn Bänden, Bd. IX, Zürich 1977.
- Carlo Schultheiss, Scham und Normen. Überlegungen aus sozialwissenschaftlicher und analytisch-philosophischer Sicht, in: R. Kühn, M. Raub, M. Titze (Hr.), Scham - ein menschliches Gefühl. Kulturelle, psychologische und philosophische Perspektiven, Opladen 1997, S.97-109.
- Eiichi Shimomise, Die Phänomenologie und das Problem der Grundlegung der Ethik. An Hand des Versuchs von Max Scheler, Den Haag 1971 (Diss.).
- Klaus Steigleder: Die Begründung des moralischen Sollens. Studien zur Möglichkeit einer normativen Ethik, Tübingen 1992 (Diss.).
- Ulrich Steinvorth, Freiheitstheorien in der Philosophie der Neuzeit, Darmstadt <sup>2</sup>1994
- Ders., Klassische und moderne Ethik. Grundlinien einer materialen Moraltheorie, Hamburg 1990.
- Peter Frederick Strawson, Freiheit und Übelnehmen, in: Ulrich Pothast (Hr.), Seminar: Freies Handeln und Determinismus, Frankfurt 1978, S.201-233 (engl.: Freedom and Resentment, in: Peter F. Strawson (ed.), Studies in the Philosophy of Theory and Action, London-Oxford-New York 1968, S.71-96).
- Bernhard Taureck, Levinas zur Einführung, Hamburg 1991.
- Leo Tolstoi, Der Tod des Iwan Iljitsch, in: ders., Meistererzählungen, ausgewählt v. Christian Strich, Zürich 1985, S.81-155.
- Ernst Topitsch, Die Voraussetzungen der Transzendentalphilosophie. Kant in weltanschauungsanalytischer Beleuchtung, Hamburg 1975.
- Ernst Tugendhat, Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 1992.
- Ders., Vorlesungen über Ethik, Frankfurt a.M. <sup>3</sup>1995.
- Bernhard Waldenfels, Response and Responsibility in Levinas, in: Adriaan T. Peperzak (ed.), Ethics as First Philosophy. The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy. Literature and Religion, New York-London 1995, S.39-52.

## DANKSAGUNG

Ich danke allen, die zum Entstehen dieser Arbeit beigetragen haben. Zuallererst meinen Eltern Sigrid und Jens Pörksen, deren Ermunterung und deren Zuwendungen mir das Schreiben dieser Arbeit ermöglicht haben.

Mein besonderer Dank gilt Herrn Professor Steinvorth, den ich als auf eine ganz unprofessorale Art entgegenkommend, konstruktiv, flexibel und geduldig erlebt habe. Ebenso schnell wie sicher legte er den Finger auf die wunden und schwachen Stellen dieser Arbeit, die dann notdürftig zu verarzten sich der Autor bemüht hat.

Weiter danke ich meiner Frau für ihre solidarische Unterstützung.

Außerdem meinem Vater dafür, daß er Korrektur gelesen hat.

Schließlich weiß ich, wem ich dafür zu danken habe, wenn ich auch durch Hänger und Zweifel hindurch einen neuen Weg finde.

SOLI DEO GLORIA.

## LEBENS LAUF

Am 21. Aug. 1969 wurde ich in Flensburg geboren. Abitur 1988 in Rendsburg. Zivildienst 1988-1990. Zum SS 90 nahm ich in Göttingen das Studium der Philosophie auf, zum SS 91 auch das der Theologie. In Tübingen studierte ich vom SS 92 bis zum SS 94. Im Studienjahr 94/95 Auslandsaufenthalt in Oslo. WS 95 und SS 96 in Kiel immatrikuliert. Dortselbst Bestehen des 1. Theologischen Examens im Juli 96. Im August 96 Heirat mit Margret Orgis. An der Universität Hamburg WS 96 - SS 98 immatrikuliert, Abfassung der Dissertation. Im März 98 Geburt unserer Tochter Leonore. Seit Herbst 98 im Vikariat bei der Nordelbischen Evangelischen Kirche NEK in Heide in Holstein.