

Existenzphilosophie und Ethik

Existenzphilosophie und Ethik



Herausgegeben von
Hans Feger und Manuela Hackel

DE GRUYTER

ISBN 978-3-11-033102-8
e-ISBN 978-3-11-033110-3

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2014 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Druck: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen
☼ Gedruckt auf säurefreiem Papier
Printed in Germany

www.degruyter.com

Vorwort

Die Frage, ob die Existenzphilosophie eine explizite Ethik hervorgebracht hat, ist umstritten. Kritiker der Existenzphilosophie beantworten diese Frage zumeist negativ mit dem Argument, dass sich die Existenzphilosophie bereits durch ihren Ausgang vom Einzelnen und dessen Selbstwahl methodisch den Blick für ethische Fragestellungen verstellt und solchermaßen ihre ethische Relevanz verspielt habe. Dem wird vonseiten der Existenzphilosophie und ihrer Anhänger entgegengehalten, dass – umgekehrt – die Frage nach dem rechten Handeln es gerade notwendig mache, auf den Menschen *als Einzelnen* einzugehen und diesen in seiner konkreten Freiheit und Verantwortlichkeit zu verstehen, wohingegen die allgemein-abstrakte Rede über *den* Menschen die Freiheit und das Handeln des Einzelnen verfehle und folglich gar nicht erst zum eigentlichen Gegenstand der Ethik gelangen könne. Von existenzphilosophischer Seite lässt sich überdies behaupten, dass die Selbstwahl durchaus den Kontext sozialer Faktizität und Sinngebung berücksichtigt, indem der Einzelne gerade nicht in seiner Isolation und bloßen Einzigartigkeit gesehen wird, sondern zugleich auch als jemand, der – in seiner jeweiligen „Lebensverstricktheit und Abstandnahme“¹ – seine Wahl *von* den individuellen und sozialen Gegebenheiten *ausgehend* zugleich auch *in* diesen vollzieht und in diesem Bezogensein erst seine Konkretion erlangt. Und mehr noch, der existenzphilosophische Ansatz ist von dem Anspruch getragen, den Einzelnen nicht nur in seiner Singularität hervorzuheben, sondern zugleich auf seine allgemeinmenschlichen Strukturen hin zu überschreiten und in diesen selbst die der menschlichen Existenz immanente ethische Struktur aufzuzeigen. So sei es als das spezifische Verdienst der Existenzphilosophie zu betrachten, dass sie jene Doppelbewegung aus der konkreten Lebenspraxis heraus in die theoretische Reflexion über die Bedingungen und Möglichkeiten ethischer Normativität *und zurück* vollziehe und solchermaßen *beide* Seiten der Ethik *gleichermaßen* einbinde. Doch, so entgegnen die Kritiker, führe gerade der Ansatz beim Begriff einer rational nicht eingeholten² und folglich auch nicht in ihrer allgemein-normativen Verbindlichkeit aufzeigbaren Wahl eine tiefere Willkürlichkeit mit sich und begründe das Scheitern existenzphilosophischer Ethikansätze bzw. erlaube

1 So der treffende Titel einer Monographie Günter Figals (Günter Figal, *Lebensverstricktheit und Abstandnahme. „Verhalten zu sich“ im Anschluß an Heidegger, Kierkegaard und Hegel*. (Phainomena. Hg. v. Dietmar Koch. Bd. 11.) Tübingen: Attempto 2001).

2 So wertet beispielsweise Alasdair MacIntyre den Begriff der Wahl in Kierkegaards „Entweder-Oder“ als ein „criterionless choice“ (Alasdair MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*. 3. Aufl. Notre Dame: University of Notre Dame Press 2007, S. 42f.) ab.

es allenfalls, sie als bloße ‚Situationsethik‘ aufzufassen, deren Erkenntnisgewinn für systematische Fragestellungen der Ethik höchst fragwürdig ist.

Die Ergebnisse scheinen den Kritikern Recht zu geben. Tatsächlich bleibt die Haltung der Existenzphilosophen zu der Frage, ob sich im Ausgang vom Einzelnen und seiner Wahl eine universale ethische Normativität begründen lässt, selbst ambivalent, und keiner dieser Autoren beansprucht für sich, eine Ethik entwickelt zu haben – im Gegenteil: Kierkegaard weist zwar auf die immanenten Schwierigkeiten traditioneller Ethiken hin, arbeitet jedoch kein eigenes Ethik-Konzept aus.³ Heidegger lehnt bekanntlich jede ethische oder moralisierende Ausdeutung seiner ontologischen Begrifflichkeiten ab, schließt allerdings die Möglichkeit einer auf ihnen fußenden Ethik prinzipiell nicht aus. Camus zieht aus dem Absurden die Konsequenz, auf Wertbestimmungen gänzlich zu verzichten. Und auch Sartre kann am Ende seines philosophischen Hauptwerks nur Fragen formulieren, ohne jedoch die Verbindung zwischen seinen phänomenologisch-ontologischen Analysen des Menschen und deren ethischen Implikationen einsichtig machen zu können; seine ursprünglich geplante moralphilosophische Schrift bleibt zeitlebens unveröffentlicht.

Sind Existenzphilosophie und Ethik folglich zwei Dinge, die nicht zusammengehören? Helmut Fahrenbach gibt in den abschließenden Überlegungen seines Buches „Existenzphilosophie und Ethik“ eine klare Antwort: Wenn auch einzuräumen sei, dass auf existenzphilosophischer Seite Versäumnisse und Verkürzungen der ethischen Problematik zu beobachten sind, so liege die eigentliche Schwierigkeit dennoch in der Natur der Sache selbst begründet. Fahrenbach beobachtet ein *Spannungsverhältnis* „zwischen dem Unbedingtheitsanspruch ethischer Forderungen und dem Bewußtsein ihrer geschichtlichen Wandelbarkeit“⁴. Was zusammenpralle, sei einerseits die Erfordernis, Entscheidungen zu treffen und diese in praktischer Verantwortlichkeit zu tragen, und andererseits die Unverfügbarkeit objektiver Werte und Normen als praktische Orientierungshilfen. Im Unterschied zu anderen, auch zeitgenössischen Ethiken übergehe die Existenzphilosophie die Problematik nicht dadurch, dass sie eine der beiden Seiten dieser Spannung aufgebe. Vielmehr bemühe sie sich um ihre Vermittlung, sodass „den Ansätzen existenzphilosophischer Ethik – trotz ihrer Mängel eine sachliche Relevanz, ja an einigen Punkten eine sachliche Überlegenheit in der gegenwärtigen“

³ Zumindest bleibt es innerhalb der Forschung eine strittige Frage, ob Kierkegaard das im *Begriff Angst* erstmals angekündigte Projekt einer ‚zweiten‘, religiösen Ethik in seinen späteren Schriften, etwa in *Der Liebe Tun*, tatsächlich ausgearbeitet hat. Immerhin spricht er in *Furcht und Zittern* (1843) von einer „teleologischen Suspension des Ethischen“.

⁴ Fahrenbach (1970), S. 177.

tigen ethischen Diskussion zukommt, die auch für künftige Fragestellungen philosophischer Ethik von Bedeutung bleibt.“⁵

Wir haben Fahrenbachs Titel in Form einer Frage wieder aufgegriffen und zum Gegenstand eines dreitägigen Symposiums gewählt, auf dem im März 2011 an der Freien Universität Berlin gestandene Experten der Existenzphilosophie und Nachwuchswissenschaftler aus aller Welt, die ein Call for Paper zusammengebracht hat, über Ethikverbundenheit und Ethikferne der Existenzphilosophie diskutiert haben. An die Ansätze Søren Kierkegaards, Martin Heideggers, Karl Jaspers', Jean-Paul Sartres, Albert Camus' und anderer Autoren der Existenzphilosophie wurden u. a. folgende Fragen herangetragen: Welchen Beitrag für die Ethik leistet die Existenzphilosophie durch ihre Kritik an traditionellen ethischen Konzepten, und welcher Erkenntnisgewinn speist sich aus ihrem eigenen Ansatz für die zeitgenössischen Ethikdebatten? Wie erklärt sich das Phänomen, dass aus der Existenzphilosophie trotz ihrer starken Praxisverbundenheit keine nennenswerte ethische Tradition hervorgegangen ist? Versperrt sich Existenzphilosophie durch ihren spezifischen Ansatz von vornherein die Möglichkeit, ethische Fragestellungen zu beantworten? Oder wird die Existenzphilosophie an einer zu engen Auffassung von Ethik gemessen? Lassen sich vom gelungenen Selbstverhältnis des Einzelnen Rückschlüsse auf Formen des guten zwischenmenschlichen Zusammenlebens ziehen? In welchem Verhältnis stehen Authentizität als ‚Grundwert‘ der Existenzphilosophie und soziales Engagement zueinander? Die Ergebnisse der Diskussionen sind in diesem Sammelband vereinigt, der in seinem Aufbau den vier Themenschwerpunkten des Symposiums folgt.

Unser Dank richtet sich an die Fritz Thyssen Stiftung, die das Projekt mit ihrer großzügigen Unterstützung erst ermöglicht hat; ebenso gilt er dem Universitätsaußenamt der Freien Universität Berlin sowie dem Hochschulattaché für die fünf neuen Bundesländer und Berlin, Philippe Wellnitz, und dem Dänischen Kulturinstitut in Bonn. Ein besonderer Dank ergeht an die Sartre Gesellschaft e.V., an die Übersetzer sowie an Svenja Behrens und Christinia Landry für die Textkorrekturen.

Manuela Hackel
Hans Feger

⁵ Fahrenbach (1970), S. 208.

Inhalt

Volker Gerhardt

Alle Philosophie ist Existenzphilosophie — 1

Annemarie Pieper

Existenzphilosophie ohne Ethik? — 13

Teil I:

Existenzphilosophie in Auseinandersetzung mit traditionellen Ethiken

Tilo Wesche

Moral und Freiheit

Kants Begründung moralischer Pflichten — 35

Nicolae Irina

Works of Love: Towards a Reconsideration of Kierkegaard's Ethical Standpoint — 53

Christoph Schmidt

Nach der Sünde – Reflexionen über ein modernes Tabu

Kierkegaard als postsäkularer Aufklärer — 67

Philipp Schwab

Ethik und Ethikkritik

Philosophie der Existenz bei Kierkegaard und Nietzsche — 89

Anton Hügli

Die Bedeutung existenzphilosophischen Denkens für die Ethik – exemplifiziert an Kierkegaard und Karl Jaspers — 113

Dániel Bíró

Freiheit, Wert und Sittengesetz – die Ethik Sartres im Zusammenhang mit Kant und Scheler — 139

Teil II:

Gibt es eine Ethik der Existenzphilosophie?

Richard Raatzsch

In welchem Sinn es nur in der Existenzphilosophie eine Ethik gibt, und sonst nirgends – und was das Problem mit diesem Sinn ist — 153

Thomas Wachtendorf

Umriss einer existenzialistischen Ethik — 167

Henning Nörenberg

Existenzphilosophie als Ontologie moralischer Phänomene? — 191

Philipp Meyer

Praxis als Inkommensurabilität bei Søren Kierkegaard — 213

Hans Feger

Ethik im Existenzialismus? – Tragisch reformuliert — 247

Steffen Dietzsch

Person und Passion bei Schelling und Nietzsche, oder: Wie ist Freiheit nach Golgatha möglich? — 271

Deng Zhang

Eine existenzphilosophische Gefühlsethik?

Versuch über Angst und Verzweiflung bei Kierkegaard — 285

Poul Lübcke

Truth and Normativity in Kierkegaard and Heidegger — 297

Saulius Geniusas

The Question of Ethics in Heidegger's *Being and Time* — 313

Francey Russell

The Space of Pathos: Heideggerean *Angst* and Ethics — 329

Liangkang Ni

Der Begriff des Dämonischen bei Karl Jaspers

Von der (methodischen) Phänomenologie zur (theologischen) Existenzphilosophie — 341

Rainer E. Zimmermann

Diskursive Aberration als Grundlage des Gelingens

Zur existenzialistischen Ethik bei Sartre — 355

Juliette Simont

Sartre: Urwahl *versus* Indifferenzfreiheit — 369

Teil III:

Ist Authentizität ein Wert?

Vincent A. McCarthy

The Ethics of Authenticity in Kierkegaard and Heidegger — 385

Witold Płotka

Is Authentic Being a Virtue? — 399

Kathi Beier

Selbsttäuschung, Selbstbestimmung und Authentizität bei Sartre — 421

Manuela Hackel

Vom Wert der Unaufrichtigkeit — 435

Teil IV:

Das Problem der Gewalt im Daseinsvollzug

Gloria Dell'Eva

Die Suspension der Ethik: eine etymologische Erklärung — 469

Grégory Cormann

Existenz, Körpertechniken und Gewalt bei Sartre

Skizzen zu einer politischen Anthropologie der Emotionen — 481

Christian Martin

Heidegger und Benjamin über Gewalt — 505

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren — 529

Personenregister — 539

Sachindex — 545

Volker Gerhardt

Alle Philosophie ist Existenzphilosophie

1. Der Titel meines Vortrags könnte den Eindruck erwecken, ich wollte der Tagung gleich zur Eröffnung die Spitze nehmen: Anstatt der Erleichterung Ausdruck zu geben, dass endlich die lange Zeit als bedeutungslos übergangene Existenzphilosophie das Thema einer eigenen Tagung ist, wird gleich zu Beginn erklärt, von Besonderheit könne keine Rede sein, denn *alle* Philosophie sei Existenzphilosophie. Ich gebe zu: Das ist nicht werbewirksam. Aber es entspricht der Wahrheit. Und wenn es so ist, sollte es auch am Anfang stehen.

Diese Wahrheit hat den Vorteil, das nun schon seit fünfzig Jahren anhaltende Schweigen über die Existenzphilosophie nicht bloß als eine Achtlosigkeit gegenüber ihren Vertretern kritisieren, sondern darin auch einen Verrat an der Philosophie überhaupt namhaft machen zu können.

Ein weiterer Vorteil der Gleichung zwischen Philosophie und Existenzphilosophie ist, die Initiative zu dieser Tagung nicht nur historisch, sondern auch systematisch legitimiert zu sehen. Denn mit der Gleichsetzung fällt die Erinnerung an die historische Formation der Existenzphilosophie mit der Vergewärtigung der philosophischen Aufgabe überhaupt zusammen. Da alle Philosophie mit dem eigenen Denken neu beginnt, da nur das „Selbstdenken“, wie Kant es seinen Hörern und Lesern wiederholt erklärt, den Titel des „Philosophierens“ verdient, ist die Vergewisserung der Eigenart der Philosophie zu keinem Zeitpunkt eine abgeschlossene historische Aufgabe. Sie hat vielmehr in jedem Schritt des philosophischen Denkens gegenwärtig zu sein.

2. Die Gleichung zwischen der seit Sokrates auf Selbsterkenntnis und Selbstdenken setzenden Philosophie und der das Wagnis der individuellen Existenz exponierenden Existenzphilosophie hervorzuheben, empfiehlt sich auch mit Blick auf den zweiten Themenbegriff dieser Tagung. Hier lässt sich deutlich machen, dass die Existenzphilosophie ein geschärftes Bewusstsein für die bereits von Sokrates gelehrt und gelebte Individualität der *Ethik* hat. Montaigne und Kant haben sie nachhaltig verstärkt, indem sie ihr einen exemplarischen Charakter gegeben haben. Ethik kann nicht länger nach dem Vorbild des mosaischen Gesetzes, sondern nur nach dem Modell der beispielgebenden Selbstverpflichtung verstanden werden.

Unter den Denkern des 20. Jahrhunderts hatten dafür, wenn ich es recht sehe, nur Ludwig Wittgenstein und Karl Jaspers einen Sinn. Für Wittgenstein (in absurder Selbstverleugnung nur am Ideal der exakten Wissenschaft orientiert) war das der Grund, auf eine philosophische Lehre von der Ethik zu verzichten. Für

Jaspers ist sie im Gründungsdokument der Existenzphilosophie, der 1919 publizierten *Psychologie der Weltanschauungen*, der Grund, die Ethik in den Mittelpunkt zu stellen.

Darin wird er der Ethik eher gerecht als es jede andere Konzeption im 20. Jahrhundert vermag, stamme sie nun von Moore oder Schlick, Hare oder Singer, Bergson oder Lévinas, Rawls, Habermas oder Hans Jonas. Somit kann am Beispiel der Ethik auch die Aktualität des Existenzialismus anschaulich werden.

Wie hilfreich, ja nötig das ist, zeigt ein Seitenblick auf die Ethik-Diskussionen, wie sie gerade einmal wieder in Deutschland geführt werden. Im Kampf gegen die PID, in der Abwehr des Rechts auf den eigenen Tod oder in der Behinderung der Freiheit der Forschung kommt es zu einer beispiellosen Primitivisierung der Ethik. Politikern und Verbandsfunktionären ist jedes nach einem ethischen Argument aussehende Mittel recht, um sogenannte „Dammbrüche“ zu verhindern. Ohne Rücksicht auf methodologische Standards, in Verleugnung historisch längst verbürgter Einsichten und in totalitärer Gleichsetzung mit dem Recht, wehrt man selbst erzeugte Fluten ab, ohne zu bedenken, welche Schäden die Missachtung der Selbstbestimmung und die Aufhebung der Verantwortung für das eigene Leben anrichtet.

3. Meine Überzeugung von der Gleichung zwischen Philosophie und Existenzphilosophie gründet sich auf die Gemeinsamkeit im Ausgangspunkt alles philosophischen Denkens beim selbstbewussten Individuum. Wenn Sokrates sich vor Gericht, das ihn zum Tode verurteilen wird, auf den initialen Imperativ des Delphischen Orakels beruft, sucht er gewiss nicht, von seinem als abnorm und riskant empfundenen Verhalten abzulenken. Er möchte es vielmehr begründen. Er nimmt etwas ernst, was für die meisten nur den Status einer rituellen Reinigung haben dürfte, nämlich das „Erkenne dich selbst“.

Das 20. Jahrhundert hat viel Gelehrsamkeit aufgeboten, um zu belegen, dass diese Selbsterkenntnis nicht so gemeint gewesen sein kann, wie wir sie heute verstehen. Die Antike habe die Individualität noch nicht gekannt; folglich sei auch die sokratische Selbsterkenntnis ganz anders gemeint gewesen. Die naturphilosophisch grundierte Korrespondenz von Seele, Kosmos und Theos habe dem Selbst einen objektiven Status gegeben, sodass die existenzielle Vereinsamung des modernen Ich noch nicht im Horizont des antiken Denkens gelegen haben könne.

Diese Auffassung hält der Prüfung nicht stand. Bereits durch die ägyptische Literatur aus der Zeit um 2000 v. Chr. sind uns Formen verzweifelter Selbstprüfung hoch individualisierter Schreiber bekannt, die nicht nur unter der Ungerechtigkeit der Steuereintreiber, sondern auch unter den Wechselfällen des Schicksals gelitten haben. Ihr Notschrei ist individuell und existenziell und folgt dennoch den literarischen Stilprinzipien ihrer Epoche.

Die Odyssee, die uns 1200 Jahre näher liegt, wird längst als ein Dokument der Suche ihres Helden nach sich selbst gedeutet. Und die frühen Dialoge Platons, uns weitere 400 Jahre näher, sind inzwischen als Kunstwerke der schonungslosen Analyse von Dispositionen und Motivationen von Individuen erkannt, die sich nur im sozialen Kontext wirklich selbst erfahren können.

4. Sokrates belässt es nicht bei der rituellen Befolgung des *gnothi s'auton* zum Zweck des Tempelbesuchs. Er zieht sich auch nicht nach Art der Orphiker und Pythagoreer aus dem Leben zurück, um allein eine Selbsterkenntnis zu leben, die vom Gottesdienst nicht mehr zu unterscheiden ist. Gerade weil er sagen kann, das Göttliche sei der Seele am nächsten, und weil er weiß, dass eine Seele sich wahrhaft nur im Auge eines Anderen erkennen kann, praktiziert er seine Selbsterkenntnis im Angesicht seiner Mitmenschen, die ihn nicht nur in seinen Worten, sondern auch in seinen Taten erfahren. Im öffentlichen Vollzug eines Denkens erfüllt sich seine Existenz, ohne damit durchsichtig für jedermann zu werden. Die Ironie, die ein moderner Vorläufer der Existenzphilosophie erneut zum Selbstschutz verwendet, versteckt das Eigene als Eigenes vor jedermann.

In den Auftritten des Sokrates finden wir nicht die Spur von Harmlosigkeit oder Naivität. Der moderne Gigantomachismus des katastrophischen Alltagsbewusstseins, das die größten Übel allein für sich reklamieren möchte, neigt zwar zur Annahme des Gegenteils. Aber die Ahnungslosigkeit liegt hier eher auf der Seite der Modernen. Die uns überlieferten Gespräche des Sokrates sind von einem Mann geschrieben, der dreimal politisch auf Leben und Tod gescheitert ist, der auf einem Sklavenmarkt zum Kauf feil geboten wurde, und dort nur durch Zufall entdeckt und freigekauft werden konnte.

Das Ende des Sokrates ist bekannt. Und das, was uns von diesem Ende überliefert ist, muss als die tiefste und schmerzlichste Ironie angesehen werden, zu der ein bewusst bis zum Ende gelebtes Leben fähig ist:

In drei Anläufen beweist Sokrates die Unsterblichkeit der Seele auf dem Verständnisniveau seiner im Gefängnis um ihn versammelten Anhänger. Dabei zeigt sich, wie sehr jede einzelne Seele in den Prozess des kollektiven Erkennens und Erinnerns eingelassen ist, dass sie aus einem Stoff bestehen muss, der dem Umschwung der Elemente zugehört und sich in deren Kombinatorik mal stärker und mal weniger stark individualisiert, und dass diese Seele an nichts so sehr gebunden ist, wie an die Gegenwart von ihresgleichen.

Und während die gelehrte Forschung auch nach zweieinhalbtausend Jahren immer noch prüft, ob die tiefsinnigen und vieldeutigen Beweise auf dem Niveau der damaligen Natur- und Seelenlehre stichhaltig sind, entgeht ihr der existenzielle Beweis, den Sokrates durch seine Haltung im eigenen Sterben erbringt, und der, wie die Wirkung beweist, bis heute unverändert gültig ist: Wer so stirbt wie

Sokrates, der hat in der Tat und mit seinem Beispiel bewiesen, dass der Tod einer Seele, die ihn im Leben nicht fürchtet, auch nach dem Tod nichts anhaben kann. Dieser unscheinbare und gleichwohl denkbar größte Heroismus im eigenen Dasein ist der Kern einer Ethik, die den Anspruch erhebt, tatsächlich existenzielle Bedeutung zu haben.

5. Die Kant-Forschung hat der Tatsache wenig Beachtung geschenkt, dass ihr Autor wiederholt auf die wegweisende Bedeutung des Sokrates für sein eigenes Verständnis von Ethik hingewiesen hat. Der sachliche Zusammenhang ist offenkundig, wenn Kant wiederholt erklärt, dass man alle Tugenden in einer einzigen zusammenfassen könne, nämlich in die der *Wahrhaftigkeit*.

So gut wie noch gar nicht beachtet wurde die systematische Verankerung der kritischen Ethik im exemplarischen Selbstverständnis des einzelnen Menschen. Wenn der „kategorische Imperativ“, den, wohlgemerkt, stets der einzelne Mensch an sich selbst zu richten hat, darauf zugespitzt wird, dass jedes Individuum, die „Menschheit in seiner Person“ zu achten habe, dann erscheinen „Selbstbestimmung“ und „Autonomie“ noch viel zu schwach, um die singuläre Stellung der Einzelnen auszuzeichnen. Jeder hat von sich selber auszugehen, jeder hat für sich zu entscheiden und jeder muss im eigenen Tun ein Beispiel für die Befolgung seiner eigenen Einsicht geben. Wenn wir bedenken, dass die Bedeutung von Menschheit überhaupt nur in den exemplarischen Leistungen Einzelner hervortreten kann, ist sofort zu sehen, welche Beweislast Kant dem Individuum aufbürdet.

So wird die individuelle Existenz zur Legislative, Jurisdiktion und Exekutive ihres eigenen Lebensvollzugs. Was in der Politik als diktatorische Machtkonzentration verworfen werden muss, ist in der Ethik ohne jede Alternative, wenn die „Zurechenbarkeit“ von Handlungen überhaupt einen Sinn haben soll. Liebe, Freundschaft und mitmenschlicher Beistand werden dadurch weder abgewehrt noch abgewertet. Aber sie zählen in ethischer Perspektive nur, wenn sie tatsächlich auf dem Verständnis des Einzelnen, seinem eigenen Entschluss und seiner freiwillig erbrachten Bereitschaft beruhen.

Die Radikalität, in der Kant den guten Willen (und die mit ihm gepaarte eigene Vernunft) des Individuums zur recht- und machthabenden Instanz der Ethik erhebt, erscheint den Vertretern des naturalistischen und utilitaristischen Paternalismus, der heute die kirchennahe Bioethik beherrscht und auf Vertreter aller Parteien abfärbt, wie das entfesselte Böse mangelnder Solidarität. Daran ist so viel richtig, als Kant genötigt ist, die Eigenständigkeit des Menschen im Gegenzug zur Unbeweisbarkeit Gottes zu verstärken.

Das geht bis in den Gebrauch des Existenzbegriffes hinein. In den frühen Schriften Kants ist der Begriff der Existenz vornehmlich für das Dasein Gottes

reserviert. Je mehr er sich aber zu der Einsicht durchringt, dass wir dieses Dasein mit keinem der Philosophie zur Verfügung stehenden Mittel beweisen können, umso stärker dringt die Rede von der Existenz des Menschen vor.

Für die Karriere des Begriffs im 20. Jahrhundert ist das nicht ohne Bedeutung, auch wenn damit über das Verhältnis, das der Mensch zu einem von den Fesseln einer physischen Existenz definitiv befreiten Gott hat, noch nichts gesagt ist. Tatsächlich wird der Mensch ja dadurch erst, wie ebenfalls Karl Jaspers lehrt, zum Glauben befreit.

6. Wenn es so ist, dass der Glaube an Gott nicht durch die Säkularisierung gefährdet ist, sondern vielmehr durch jene, die Wissen und Glauben nicht voneinander trennen können, muss hervorgehoben werden, dass die Auszeichnung der Existenz des Menschen nicht primär an das Schicksal der Beweisbarkeit Gottes gebunden werden kann. Anders wäre auch kaum zu verstehen, warum sie bereits durch den platonischen Sokrates vorgelebt werden konnte und damit zu einer Zeit, in der man noch nicht auf den abwegigen Gedanken eines Gottesbeweises gesetzt hat, das Göttliche aber in jeder Vergegenwärtigung der kosmischen Ordnung für evident gehalten wurde. Entscheidend ist allein das Selbstbewusstsein des Menschen, der selbst aus demütigenden Misserfolgen mit einem Gewinn an Einsicht hervorgehen kann – und sei es auch nur die Einsicht in seine eigenen Grenzen.

Das kommt beim vorkritischen Kant in einer Formel zum Tragen, auf die ich bereits zum Beleg für die Gleichung zwischen Philosophie und Existenzphilosophie verwiesen habe und deren existenzielle Rücksichtslosigkeit uns direkt ins 20. Jahrhundert versetzt.

In seiner um Hörer werbenden Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen im Winterhalbjahre 1765/66 schreibt der vierzigjährige, immer noch als Privatdozent lehrende Kant, der Student der Philosophie solle „nicht Gedanken, sondern denken lernen“. Es sei überhaupt unmöglich, „Philosophie [zu] lernen“, weil das, was man da lernt, nur die historisch überlieferten Gedanken anderer, und somit keine Philosophie sei. Die finde man nur dort, wo man „selbst nachdenkt“ und „selbst zu gehen“ vermag.

Zusammen mit der Aufforderung zum „Selbstdenken“ und zum „Mut, seinen eigenen Verstand zu gebrauchen“ gehören diese Formeln längst zum Bildungsgut, des Wissens über die Aufklärung, sodass nur zu leicht vergessen werden kann, dass sie, einmal ausgesprochen, historisch gar nicht mehr still gestellt werden können.

Kant ist das bewusst, wenn er in seiner auch als Anleitung zum wissenschaftlichen Studium der Philosophie gedachten Vorlesungsankündigung erklärt, dass es in ihr gar keine „Gelehrsamkeit“ geben könne, wie man das von der

„Geschichte, Rechtsgelehrtheit und Mathematik“ sehr wohl sagen könne. Der Grund dafür sei, dass die auf historisches Wissen und allgemein anerkannte Verfahren gestützten Disziplinen einen „gemeinschaftlichen Maßstab“ haben. In der Philosophie hingegen „habe jeder seinen eigenen“.

Schärfer kann man es nicht sagen: In der Philosophie hat jeder sein eigenes Maß; es ist allein dadurch bestimmt, was jeder selbst zu denken vermag und was er sich im eigenen Dasein zutraut. Damit wird jede disziplinäre Verbindlichkeit verworfen. Kein Kanon des Wissens, kein Organon der Methode kann als allgemein verpflichtend angesehen werden. Die Philosophie ist allein auf die Logik ihrer Einsicht, auf die Konsequenz ihres Wissens und den Mut, sich diesem Wissen zu stellen, gegründet. Damit ist sie die existenzielle Disziplin *par excellence*, die vom Einzelnen fordert, nicht nur eigenständig zu denken, sondern auch selbstbestimmt zu handeln. Die Kritische Philosophie macht daraus ein Programm, das sich, nach dem Willen ihres Urhebers, selbst aufhebt, sobald eine Schule daraus wird.

Also kommen wir zu folgender Bilanz: Kants Kritische Philosophie nimmt den individualitätstheoretischen Radikalismus des Sokrates auf, erneuert ihn unter den Bedingungen der neuzeitlichen Wissenschaft und setzt die Philosophie von allen historischen und methodologischen Ansprüchen frei. So stellt auch sie den „Werth“ unter Beweis, den „wir unserem Leben selbst geben“.

Dieser Existenzialismus ist nur der eigenen Vernunft verpflichtet. Er kommt aus dem emphatischen Anspruch auf die menschliche Freiheit und bleibt in seinem Antrieb wie in der Erfahrung seiner Grenzen an das Leben gebunden. Dem Menschen eröffnet sich damit, wie mit Kant vor allem Wilhelm von Humboldt und die Künstler unter seinen Lesern wissen, die Chance, auf den Versuch hin zu leben.

Das „Experiment der Vernunft“ kann man freilich jeder Kultur, ja, der Menschheit als ganzer zuschreiben. Kant wird nicht müde, die Geschichte selbst als eine Macht zu exponieren, die den Einzelnen wie ein Werkzeug erscheinen lässt, das in seiner begrenzten Wirksamkeit, notwendig unvollendet bleibt. Aber wenn wir sehen, dass die Vernunft immer nur durch das Handeln von Individuen in die Geschichte kommt, und wenn wir ernst nehmen, dass jeder Einzelne ein Zweck an sich selber ist, der die „Menschheit in seiner Person“ zur Geltung zu bringen hat, dann ist klar, dass alles, worauf es ankommt, im Handeln des Individuums liegt.

Es ist daher nicht zufällig, dass im Umfeld dieses in jeder Hinsicht kritischen Denkens erstmals von „Lebensphilosophie“ die Rede ist, und Friedrich Schlegel vom Programm einer „Experimentalphilosophie“ spricht. Und es versteht sich von selbst, dass nach Kant auch der Begriff der individuellen Existenz des Menschen philosophische Karriere macht.

7. Die Tatsache, dass sich die Kantianer bis heute nicht als Existenzphilosophen begreifen, könnte vermuten lassen, dass der Ausgangspunkt Kants alsbald in Vergessenheit geraten ist.

Tatsächlich hat Kant der Philosophie derart viele Anregungen gegeben, dass sie sich bis heute bequem mit den zahllosen Einzelproblemen der Konstitution des Wissens, der Begründung der Ethik, der Geltung des Rechts, der Eigenart des Schönen, den Konzeptionen einer mechanischen und einer organischen Natur, der Dynamik der Geschichte, des Begriffs der Kultur, der Perspektive des Friedens oder der Aufgabe der Religion befassen kann, ohne den Ausgangspunkt im denkenden und handelnden Ich zu problematisieren.

Das muss keineswegs für oberflächlich gehalten werden. Denn mit Rücksicht auf die stets in Anspruch genommene Begrifflichkeit gibt es immer Gründe genug, das Einzelne und Individuelle nur für den Fall eines Allgemeinen zu halten, ohne das sich nichts Singuläres aussprechen, geschweige denn erkennen ließe. Vom „Ich“ einer Existenz kann in der Tat nur die Rede sein, weil sowohl das Ich wie auch die Existenz begrifflichen Charakter haben. Mit ihm wird etwas Allgemeines gedacht, das verstanden werden muss, wenn man den individuellen Ausdruck sinnvoll verwenden will.

Und wenn sich die Philosophie, was sie zweifellos immer auch ist, als Wissenschaft vom Allgemeinen versteht, kann sie mit bestem Gewissen ausschließlich vom Allgemeinen handeln, ohne auch nur das Geringste von dem aufzunehmen, worum es jeweils in ihm geht – nämlich um die Selbsterkenntnis und Selbstbestimmung dieses bestimmten Wesens mit seinem individuellen Verständnis seiner selbst.

Wer wollte bestreiten, dass es über „das Ich“, „das Selbst“ und „die Existenz“ als solche Treffliches und Wissenswertes zu sagen gibt? Auch in ihnen haben wir Begriffe, die etwas Allgemeines bedeuten, dessen Sinn und Reichweite man auslegen kann. In der bloßen Analyse der Begrifflichkeit kann man sich damit begnügen und durchaus Bedeutsames zutage fördern.

Nur: Wenn jemand allein dem Allgemeinen nachgeht, ohne zu beachten, dass jemand sein Ich meint, aus dem heraus er seinem Leben einen Wert geben will, der verfehlt nicht nur den existenziellen Impuls der individuellen Aussage, sondern auch den immer auch auf Individuelles gerichteten Erkenntnisanspruch des Philosophierens.

Mehr noch: Er verrät diesen Anspruch, wenn er dem konkreten Ich, wie der Wittgenstein des *Tractatus*, zu schweigen gebietet, oder ihm, wie es in der *Philosophischen Untersuchungen* mit etwas mehr Lebensklugheit, aber kaum verminderter Ignoranz gegenüber der Philosophie geschieht, eine Therapie zum Vergessen der Frage empfiehlt.

Wittgenstein ist kein Einzelfall. Auch die Phänomenologie hat sich in ihren Anfängen Schaden zugefügt, indem sie die existenziellen Probleme in die Psychologie abschoß. Die sprachanalytische Philosophie des 20. Jahrhunderts hat noch einiges mehr als bloß die existenziellen Probleme verdrängt. Wenn aber der Kantianismus der letzten fünfzig Jahre sich mit der analytischen Philosophie besonders gut vertragen hat, muss er sich bei aller Wertschätzung für seine historisch-systematischen Leistungen den Vorwurf gefallen lassen, dass er es von Kant her besser hätte wissen sollen. Denn Kants exemplarische Ethik stützt ihren hoch elaborierten begrifflichen Apparat auf nichts anderes als auf die „subjektive“, d. h. die durch und durch individuelle „Maxime“ des Einzelnen. Seine drei Fragen: „Was kann *ich* wissen?“, „Was soll *ich* tun?“, „Was darf *ich* hoffen?“ gehören nicht in die Psychologie. Es sind vielmehr die so schon in der Antike gestellten Ursprungsfragen der Philosophie.

8. Den dominierenden Kantianismen zum Trotz muss man hinzufügen, dass Kants Existenzialphilosophie von seinen aufmerksamen Lesern keineswegs übersehen und auch nicht vergessen worden ist.

Wilhelm von Humboldt ist an erster Stelle zu nennen. Er hat Kants Ansatz als einer der ersten verstanden und seine frühe Individualitätsphilosophie darauf gegründet. Wenig später nimmt Fichte das Ich zum Ausgangspunkt einer Neubegründung des gesamten Wissens, verstellt sich den Weg jedoch, indem er das Ich in der Abgrenzung gegenüber dem Nicht-Ich immer von Neuem logifiziert. Schleiermacher bleibt Kant im individuellen Bewusstsein einer „schlechthinnigen Abhängigkeit“ von einer göttlichen Macht besonders nahe und bewahrt den existenziellen Impuls auch später sowohl in seiner an Sokrates und Platon orientierten dialogischen Ethik wie auch in seinen auf die Erfassung des Individuellen gerichteten Verfahren der Hermeneutik und der Dialektik.

Verfolgt man diesen Entwicklungsstrang, dann ist die Romantik keineswegs bloß als Bewegung gegen die Aufklärung und gegen Kant zu verstehen. Wenn sie das geschichtlich Konkrete und das Individuelle zu ihrem Ausgangspunkt erhebt, steht sie alles andere als gegen Kant. Denn er geht in der Naturerkenntnis vom sinnlichen Datum der Erfahrung aus, das in Raum und Zeit immer nur individuell sein kann. In der Ethik dreht sich alles, wie schon gesagt, um die Selbstbestimmung des Einzelnen. Die Ästhetik beruht auf einem Reflexionsbegriff für das Individuelle. Und in der Theorie des Lebens ist alles auf die Organisation des Individuellen im Organismus abgestellt. Allerdings beachtet Kant, was vielen Romantikern entgeht: Das Individuelle ist nur unter den Auspizien des Universellen zu erfassen. Ohne Vernunft lässt sich kein Begriff des Individuellen fassen.

Der Fehler der Romantik, wenn ich das einmal unter Auslassung von Schelling, Schopenhauer und Kierkegaard so allgemein sagen darf, liegt somit darin,

die Vernunft irrigerweise als Gegeninstanz des erlebten Individuellen anzusehen. Die Enttäuschung und Erbitterung über den Ausgang der Revolution von 1789, für die alsbald die Vernunftaufklärung verantwortlich gemacht wird, verstellt den Romantikern den rationalen Existenzialismus, wie ihn Sokrates und Kant vertreten.

Hegel hat Kants Ansatz vermutlich am besten durchschaut. Jedenfalls hat er den Individualitätsimpuls hellsichtig aufgenommen. Deshalb konnte er auch erkennen, dass sich der Subjektivismus der Romantiker und der Skeptizismus der Empiristen ebenfalls aus dieser Quelle speisen. Und um zu verhindern, dass sich die Kraft des Individuellen von der begrifflichen Organisation des Geistes löst, fügt er sie in eine Logik ein, die der Existenz des Individuums das volle Gewicht eines substantiellen Wesens gibt. Doch statt sie dadurch, wie es seine Absicht war, zu ihrer konkreten geschichtlichen Wirksamkeit zu befreien, hat er die Existenz des Einzelnen unter dem monumentalen Wellengang seiner Systemphilosophie so gut wie unsichtbar gemacht.

Goethe freilich vermochte sie dort noch zu erkennen und der aufmerksame Leser kann in der Bewegung des Geistes bis heute die treibende Kraft des Individuellen am Werke sehen. Doch Hegels frühen Lesern, vor allem Schopenhauer und Kierkegaard, blieb sie verborgen. Dieses Missverständnis haben sie produktiv gemacht: In ihrer romantischen Opposition gegen die Dialektik des Systems konnten sie wesentlich dazu beitragen, die Existenzialität des menschlichen Daseins bewusst zu machen:

Schopenhauer negativ, indem er das Dasein zur Gefangenschaft im *principium individuationis* erklärte, aus dem uns nur die Kunst und das Mitleid einen Ausweg weisen. Endgültig aber kann uns nur der Tod aus dem Kerker der individuellen Existenz befreien.

Kierkegaard versucht es positiv, indem er die Extroversionen des objektiven Geistes bekämpft. Die entäußerlichten gesellschaftlichen Mächte behaupten „Versöhnung“, wo der wahrhaft denkende und glaubende Mensch nur „verzweifeln“ kann. Also setzt er gegen das übermächtige gesellschaftliche Außen die „Innerlichkeit“ seiner ausdrücklich sogenannten „Existenz“, die ihren Sinn in der Verweigerung findet. Im Widerstand gegen das Oberflächliche und Gewöhnliche sucht sie ihren persönlichen Zugang zum Göttlichen und kann, wenn überhaupt, nur darin Erfüllung finden. Der Heros dieser ethischen Praxis einer wahrhaft ernst genommen Existenz ist Sokrates, der sich die Zumutungen des Zeitgeistes durch Ironie vom Leibe hält.

So setzt Hegels Dialektik des Systems eine Dialektik des realen Widerspruchs in Gang, die er nicht gebilligt hätte, die ihn aber stärker bestätigt, als es die Erfüllung der prognostischen Momente in der Spekulation über den absoluten Geist jemals hätte tun können.

9. Nietzsche, der Zeit seines Denkens gegen Hegel polemisiert, treibt diesen Prozess des gelebten Widerspruchs auf die Spitze. Er ist der letzte und nach Kant wichtigste Existenzphilosoph *avant la lettre*. Er räumt alle allgemeinen metaphysischen Fragen beiseite und empfiehlt, sich um den Sinn des Ganzen gar „nicht [zu] kümmern“:

[A]ber wozu du Einzelner da bist, das frage dich, und wenn es dir Keiner sagen kann, so versuche es nur einmal, den Sinn des Daseins gleichsam a posteriori zu rechtfertigen, dadurch dass du dir selber einen Zweck, ein Ziel, ein „Dazu“ vorsetzest, ein hohes und edles „Dazu“. Gehe nur an ihm zu Grunde – ich weiss keinen besseren Lebenszweck als am Grossen und Unmöglichen [...] zu Grunde zu gehen.

Das ist die gegen die Metaphysik und gegen jedes System gerichtete, gleichermaßen ethische wie ästhetische Losung, die im Jahrzehnt nach Nietzsches Tod für Kierkegaards „existenzielles Pathos“ empfänglich macht und für einen Zeitraum von nicht ganz fünfzig Jahren die alsbald auch sogenannte Existenzphilosophie zu einer Bewegung anwachsen lässt, die bereits mit ihrem ersten Auftritt, die Grenzen der Schulphilosophie zu sprengen vermag.

Schopenhauers, Kierkegaards und Nietzsches philosophische Bedeutung liegt auch darin, dass sie durch das Nachdenken über die Leiden, Ängste und heroischen Hoffnungen ihrer individuellen Existenz dem Hegelschen Diktum, Philosophie sei „ihre Zeit in Gedanken gefasst“, das Substantielle der einzelnen Existenz entgegenzusetzen vermochten.

Verzichtet man, worauf sich die Hegelsche Linke viel zugute hält, auf den geisttheoretischen Kern des Systems, bleibt von Hegel nur eine aktualistische Geschichtsphilosophie, die sich darauf beschränkt, den Standort der Gegenwart zu vermessen. Dann liegt die ganze Wahrheit der Philosophie in dem Bewusstsein, dass sich etwas verändert hat, und in den Mutmaßungen darüber, was das für die Zukunft bedeutet.

10. Die Philosophie des 20. Jahrhunderts ist voll von Urteilen über die eigene Zeit und die Spekulation darüber, ob die Moderne noch andauert oder schon zu Ende ist. Der Unterhaltungswert solcher Mutmaßungen ist groß, der philosophische Erkenntniswert geht eher gegen Null.

Dem hat sich das existenzielle Denken von Anfang an zu entziehen vermocht, weil es nach einer Bestimmung des Menschen auch im Widerstand gegen die geschichtlichen Gegebenheiten sucht. Deshalb greifen auch Erklärungen zu kurz, die versuchen, die Existenzphilosophie des 20. Jahrhunderts aus historischen Konditionen zu extrapolieren. Natürlich haben der Autoritätsverfall der Kirchen, der Aufstieg der Wissenschaften, die technische Revolution, die tiefgreifenden Prozesse des sozialen Wandels, die große Ernüchterung nach dem Ersten Welt-

krieg sowie das Triumphgeheul kollektivistischer Ideologien die Besinnung auf die Kraft des Individuellen verstärkt. Aber ableiten lässt sich der Existenzialismus daraus nicht.

Er hat eine Kraft *sui generis*, die er aus den originären Impulsen des Philosophierens zieht. Wenn man ihn im Kontext des 20. Jahrhunderts auszeichnen will, dann hat man darauf zu verweisen, dass er in einem Umfeld entsteht, in dem die Wissenschaft auch in der philosophischen Theoriebildung dominiert. Methodologische Fragen der Einteilung und Abgrenzung der Disziplinen, Freges Innovation der Logik, die Grundlagenkrise der Mathematik, die Etablierung der Phänomenologie als reiner Wissenschaft, neue Formen des historisch, semiotisch, pragmatistisch oder symbolisch gefassten Transzendentalen beherrschen die Diskussion.

Und da kommt die Existenzphilosophie und macht Ernst damit, die Philosophie erneut als Praktische Philosophie zu etablieren. Sie rückt, wie Sokrates es tat, die Ethik wieder in die zentrale Stelle ein, und die praktische Vernunft erhält, wie bei Kant, erneut den Primat zuerkannt.

Es ist somit auch aus historischen Gründen zu begrüßen, dass die Wiederbeschäftigung mit der zu Unrecht vergessenen Elementarphilosophie unter dem Titel *Existenzialismus und Ethik* steht.

Annemarie Pieper

Existenzphilosophie ohne Ethik?

Abstract: In contradistinction to traditional ethics, existentialism asks how singular individuals succeed in becoming a self by performing free and responsible actions. While Kierkegaard considered the moral choice of oneself to enable the transition from the aesthetic to the ethical mode of existence, Nietzsche conversely privileged the aesthetic mode of existence because it promotes the individual development of sensual beings and motivates them to create their own values. In the 20th Century existentialist ethics still relied on the concept of freedom, although Jaspers and Heidegger analyzed the problems of freedom within the scope of a general theory of being. On the other hand, Sartre and Camus embedded questions concerning morals and morality in a narrative context which forces individuals to decide whether or not to change their lives.

Einleitung

Wer in der Existenzphilosophie eine Ethik vermisst, hat entweder die Texte nicht genau gelesen oder seine Lektüre von einem Ethik-Konzept leiten lassen, das dem existenzphilosophischen Anliegen nicht gerecht wird. Dieses Anliegen steht in einem engen Zusammenhang mit der Kritik an der traditionellen abendländischen Philosophie, die von der klassischen Metaphysik bis zu den Systementwürfen des deutschen Idealismus essentialistisch ausgerichtet war. Die *Existenzphilosophie* polemisierte gegen die *Essenzphilosophie* von Platon bis Hegel, weil über der Fokussierung auf das allgemeine Wesen der Dinge und der sie reflektierenden Subjekte deren Besonderheit und Individualität aus dem Blick geraten waren, mitsamt den Entwicklungs- und Werdensprozessen, in deren Verlauf ein singulärer Mensch als solcher entsteht.

Eingeschlossen in die Metaphysik- und Systemkritik der Existenzphilosophen war die Kritik an der herkömmlichen Ethik und Anthropologie. Wenn nicht der Mensch an sich, sondern das Individuum als Handlungssubjekt interessiert, dann macht es keinen Sinn, ethische Appelle an ein abstraktes Vernunftsubjekt zu richten, vielmehr müssen moralische Überlegungen narrativ in den lebensweltlichen Kontext eingebettet und im Zusammenhang mit der Geschichte einer konkreten Person aus situativen Konstellationen heraus prototypisch entwickelt werden. Wie eine solche individualethisch orientierte Moralphilosophie ihre Position argumentativ und methodisch verteidigt und welche Probleme sie aufwirft, möchte ich in einem ersten Anlauf an den beiden Urvätern der Existenzphiloso-

phie – Kierkegaard und Nietzsche – zu zeigen versuchen, die noch eine explizite Ethik entwickelt haben, während ihre Nachfolger einer impliziten Ethik zuneigten. Leitfaden wird der Begriff der Freiheit sein, dessen zentrale Bedeutung sowohl in der Existenzphilosophie als auch in der Ethik außer Frage steht.

I Kierkegaards Analyse der ethischen Selbstwahl

Søren Kierkegaard gilt nicht zu Unrecht als Begründer der Existenzphilosophie. Sein Vorbild war Sokrates, der auf den Markt ging und mit den Leuten, die er dort antraf, philosophische Gespräche führte, anstatt wie Hegel ein System des Absoluten zu konstruieren, in welchem die Individuen als *quantité négligeable* abgetan werden. Kierkegaard machte die Kategorie des Einzelnen zur Grundlage seiner Überlegungen, aber auch dieser Begriff war ihm noch zu abstrakt. Die naheliegende Möglichkeit, seine eigene Person ins Spiel zu bringen, verwarf er (außer in den Tagebüchern), weil er sich weder Autorität noch exemplarische Bedeutung anmaßen wollte. Um unterschiedliche Lebensformen authentisch darstellen zu können, erfand er deshalb pseudonyme Verfasser, die für ihre Position werben und sich verantwortlich fühlen sollten, ohne dass Kierkegaard selber dafür haftbar gemacht werden konnte.

In *Entweder/Oder* werden zwei Lebensformen – die ästhetische und die ethische – miteinander konfrontiert, die erstere vertreten durch A (alias Johannes der Verführer), letztere durch B (alias Gerichtsrat Wilhelm). Strittig zwischen den beiden ist der in der traditionellen Ethik unter dem Stichwort „Autonomie“ verhandelte Freiheitsbegriff, den beide Kontrahenten für ihre Lebensführung geltend machen, wobei sie sich weniger auf Begriffsanalysen als auf ihre Selbsterfahrung stützen. Während A für das Genussprinzip plädiert und unter Freiheit beliebiges Tun- und Lassenkönnen versteht, setzt B auf eine sich an der Freiheit der anderen begrenzende Freiheit. Aus B's Perspektive handelt A verantwortungslos, insofern er seine Mitmenschen ausschließlich daraufhin taxiert, inwieweit sie als Genussmittel taugen, während umgekehrt bei A die Vorstellung, sich in Ehe, Beruf und freundschaftlichen Beziehungen als verlässliches Mitglied der Gesellschaft zu erweisen, gähnende Langeweile hervorruft. A orientiert sich als Ästhetiker an der künstlerischen Freiheit, die sich grenzenloser Phantasie verschreibt und sinnliche Qualitäten bevorzugt, was einer hedonistischen Einstellung Vorschub leistet.

Die Kontroverse zwischen A und B betrifft im Kern das Verhältnis von Moral und Glück. A verweigert sich der Moral, durch deren Regeln und Vorschriften er seine Autonomie beschnitten sieht. Autonomie heißt für ihn: sein Begehren uneingeschränkt auszuleben. In seiner Rolle als Verführer zum Beispiel vermag er das Glück zu verdreifachen: Die Vorfreude auf den sexuellen Genuss wird abgelöst

durch die im Vollzug des Beischlafs genossene Freude, die ihrerseits in der Erinnerung aufbewahrt zur Quelle der Nachfreude wird. Wenn es A dann noch gelingt, dieses Glück dichterisch in Worte zu fassen und damit der Lust einen dauerhaften Ausdruck zu verleihen, hat er sein Ziel erreicht und kann sich nach neuen Genuss versprechenden Abenteuern umsehen.

Seltsamerweise ist A, wie aus seinen *Diapsalmata ad se ipsum* überschriebenen Notizen¹ hervorgeht, entgegen seinen Beteuerungen nicht glücklich. Er klagt über seine Schwermut, die Leere und Sinnlosigkeit seines unendlich langweiligen Lebens.² Was er eigentlich begehrt, ist ein dauerhaftes Glück, doch die ästhetische Lebensform reißt ihn abwechselnd in ekstatische Höhen und lustlose, von einem Sinnvakuum ausgefüllte Tiefen. „Zur Erkenntnis der Wahrheit bin ich vielleicht gelangt; doch wahrlich nicht zur Seligkeit“³, konstatiert er niedergeschlagen. Dieses Leben zwischen Extremen zerreißt ihn, ohne dass er eine Möglichkeit sieht, wie er sein Glücksverlangen anders befriedigen könnte.

Es ist B, der ihm den Spiegel vorhält und ihm zu zeigen versucht, dass er einem falschen Freiheitsverständnis aufgesessen ist. Anstatt seinen Willen autonom zu bestimmen, habe er sich abhängig gemacht von seinem Begehren. Er lasse sich fremdbestimmen durch den Drang nach Lust und Genuss und habe damit der Natur das Diktat in seinem Seelenhaushalt überlassen, die auf geistige Interessen nur insoweit Rücksicht nimmt, als sie sich für Strategien zur Luststeigerung instrumentalisieren lassen.

Man kann aus den Positionen von A und B unschwer Grundthesen der Kantischen Pflichtenethik herauslesen, die dem Verlangen nach Glück einen Riegel vorschleibt. Das Streben nach Glückseligkeit entmündigt nach Kant den Menschen, weil es ihn zum Sklaven seiner Begierden und Triebe macht. Erst die Moral erhebt ihn über die naturale Bedürfnisbefriedigung, die er mit anderen, nicht-menschlichen Lebewesen teilt, und macht ihn frei für eigene, unter dem Gesichtspunkt von Gut und Böse gewählte Zielsetzungen. Kierkegaard hat B, den Gerichtsrat, als Pflichtenethiker konzipiert, der nicht nur seinen moralischen Standpunkt einsichtig zu vermitteln weiß, sondern von diesem aus auch die Unzulänglichkeit des von A vertretenen Hedonismus zu begründen vermag. Denn ursprünglich war auch er dem Genuss verfallen, wie alle Menschen als körperverhaftete Bedürfniswesen anfänglich dem hedonistischen Prinzip gehorchen. Doch er hat diese durch hoch aufschießende Emotionen und quälende Selbstzweifel geprägte Phase überwunden und sein Glück in zwischenmenschlichen

¹ Søren Kierkegaard: Entweder/Oder, Erster Teil, in: Gesammelte Werke, übersetzt von Emanuel Hirsch, Düsseldorf: Eugen Diederichs 1964, S. 17–46.

² Ebd., S. 21, 38, 40.

³ Ebd., S. 38.

Beziehungen gefunden. Es ist nicht auszuschließen, dass es ein und dieselbe Person ist, die Kierkegaard in verschiedenen Phasen ihres Autonomwerdens schildert: Wer A sagt, muss auch B sagen.

Die Frage, wie der Übergang vom ästhetischen zum ethischen Selbstverständnis gelingt, wird von Kierkegaard durch die Begriffe „Selbstwahl“ und „Sprung“ erläutert, die beide den autonomen Freiheitsvollzug beschreiben. Dass der Übergang nicht von selbst geschieht, indem man kontinuierlich Schritt für Schritt seinen Weg geht, sondern abrupt erfolgt, deutet das Bild des Sprunges an. Wer springt, muss loslassen, Anlauf nehmen und sich in die Höhe katapultieren. Für einen Moment verliert er die Bodenhaftung, wenn er das Übersprungene hinter sich zurück lässt, und selbst wenn ihm eine sichere Landung glückt, ängstigt ihn die Ungewissheit, wie er auf dem neuen Weg vorankommen wird. Es braucht Mut zur Freiheit, und das Wagnis des Sprunges geht man nur ein in der festen Überzeugung, dass das Ziel sich lohnt.

Deshalb versucht B seinen Freund A dazu zu bewegen, sich selbst loszulassen, sich aus seiner Fixiertheit auf das Genussglück zu befreien um eines anderen Glücks willen, das zu erstreben aus ihm einen neuen Menschen macht, ja ihn eigentlich erst zum Menschen umschafft. Dieses Ziel, zu seinem wahren, autonom über sich verfügenden Selbst zu gelangen, kann nur durch eine Wahl erreicht werden, die ihrem Wesen nach Entscheidung für ein Prinzip ist, auf dessen Grundlage man in Zukunft sein Leben führen will. Zwar eröffnet auch das ästhetisch-sinnliche Genussprinzip eine Vielfalt an Wahlmöglichkeiten, doch diese verdanken sich einer faktischen Unfreiheit, da das Prinzip selber nicht gewählt, sondern vorgegeben ist. Erst durch die Wahl des ethischen Prinzips als willensbestimmender Norm schlechthin löst sich der Mensch aus den Kausalketten der Evolution und wird sein eigener Gesetzgeber: ein auto-nomes Individuum.

B rekonstruiert den Akt seiner persönlichen Selbstbefreiung als absolute Selbstwahl. Das Prinzip, das er seinem Lebensentwurf neu zugrunde legt, ist das Moralprinzip, mit dem er sich dazu verpflichtet, seine Ziele unter dem Gesichtspunkt von Gut und Böse zu beurteilen und sich nach jeweils durchgeführter moralischer Evaluation für die Verfolgung des als gut beurteilten Ziels zu entscheiden, unangesehen des damit möglicherweise verbundenen Verlusts an Genuss. Die Auswirkungen der Wahl des Moralprinzips als absolut gültiger Norm erstrecken sich auf die gesamte Lebenszeit. Zum einen hat B damit beschlossen, seine künftigen Handlungen jederzeit am ethischen Maßstab auszurichten; zum anderen erkennt er seine vergangenen, als ästhetische allesamt heteronom bestimmten Handlungen als die seinen an und übernimmt damit Verantwortung für die Person, die er aufgrund dieses Handelns geworden ist. Um seine Vergangenheit in den Kontext seiner nunmehr dem Moralprinzip unterstellten Geschichte integrieren zu können, muss er seine ästhetische Vorgeschichte geradezu „um-

leben“⁴, das heißt: sie unter dem Gesichtspunkt von Gut und Böse als unmoralisch bewerten und ihre Faktizität bereuen.

Die Reue öffnet beim Rückblick die Augen dafür, wie die bisherige Geschichte B's hätte verlaufen sollen und realiter hätte verlaufen können, wenn er sich schon früher vom Genussprinzip losgesagt und für das Moralprinzip entschieden hätte. Die durch die Wahl des Moralprinzips markierte Zäsur zwischen ästhetischem und ethischem Selbst wird aufgrund der nachträglichen ‚Moralisierung‘ des Ästhetischen durch die Reue eingezogen. B bezeichnet diesen Vorgang individueller Selbstaneignung als Konkretwerden. Das Ich muss gleichsam mit sich selbst zusammenwachsen, indem es sich als Ganzes dem selbst gewählten Moralprinzip unterstellt und damit sowohl nach vorwärts wie nach rückwärts als eine Einheit generiert, welche die Identität seiner Person verbürgt. Diese Identität trägt nicht mehr den Stempel der Natur, sondern der Freiheit. Das Moralprinzip bindet zwar die Person ebenfalls, aber es determiniert sie nicht, da es kein Naturgesetz ist, sondern eine selbst gesetzte Norm.

A steht vor einer schwierigen Entscheidung. Theoretisch hat er begriffen, dass es an ihm liegt, etwas Grundlegendes in seinem Leben zu verändern. Zwar könnte er alles so lassen, wie es ist, aber dann bleibt er in dem unbefriedigenden Zustand, in welchem er sich zwischen dem Wechsel von Lust und Unlust aufreibt. Er könnte sich auch definitiv für das Genussprinzip entscheiden und die Lustmaximierung ausdrücklich als sein Lebensprinzip deklarieren, doch das würde bedeuten, dass er sein Leben bewusst auf Unfreiheit gründet, und diesen Widerspruch könnte er noch weniger aushalten, auch wenn er durchaus kein Problem damit hätte, sich als amoralischen Menschen charakterisieren lassen zu müssen.

Was Kierkegaard am Beispiel von A und B durchspielt, könnte man als narrative Umsetzung der Kantischen Ethik bezeichnen. Kant macht sich wenig Gedanken darüber, wie man jemanden dazu bringen kann, sich moralisch zu verhalten. Wie Sokrates, der davon überzeugt war, dass niemand wissentlich das Falsche tue und die Menschen nur genügend aufgeklärt werden müssten, um gut zu handeln, so begnügt sich auch Kant mit einem Vernunftappell, der rational denkende Menschen am Leitfaden stichhaltiger Argumente zur Moral führen soll. Allerdings räumt er ein, dass die Erkenntnis der Gesolltheit einer moralischen Lebensführung keineswegs automatisch in eine solche mündet. Man kann das Gute *erkennen* und trotzdem dessen Gegenteil *wollen*. Das Extrem ist die diabolische Lebensform. Wie man Menschen dazu bewegt, das, was sie als das Gute

⁴ Søren Kierkegaard, *Entweder/Oder*, Zweiter Teil, übers. von Emanuel Hirsch, Düsseldorf: Eugen Diederichs 1957, S. 175.

eingesehen haben, auch tatsächlich zu tun, dies sei, so Kant, der Stein der Weisen.⁵

Der Ethiker B gibt sich alle Mühe, diesen Stein zu wälzen und A die Selbstwahl schmackhaft zu machen. Wie Sokrates versucht er sich in der Hebammenkunst und rät A, den ästhetischen Imperativ „[d]u sollst im Genuss dich selbst genießen“⁶ durch den ethischen Imperativ „[d]u sollst [...] dich selbst gebären“⁷ zu ersetzen. Doch A fällt es schwer, auf sein altes Leben zu verzichten, da er anders als B nur das „Entweder“ kennt, die Freuden echter Autonomie, die das „Oder“ ihm verheißt, aber noch nicht erlebt hat, ja sich nicht einmal vorstellen kann, dass die moralische Selbstverpflichtung ein Freiheitsakt ist, der ihm das Tor zum ersehnten dauerhaften Glück aufstößt. Trotzdem kann nur er und niemand anders, stellvertretend für ihn, den Sprung wagen, durch den er sich, wie B es ihm versichert, in sein wahres, „geläutertes“ Selbst verwandelt.⁸

Doch auch der Ethiker ist noch nicht bei der höchsten Form menschlichen Selbstseins angelangt. Kierkegaard lässt auf die vorethische Lebensform des Ästhetikers und die ethische Lebensform des Moralisten noch eine dritte folgen, nämlich die des Christen, und so wiederholt sich beim Übergang von B nach C das Ringen um persönliche Freiheit. Kierkegaard hat für diese dritte Lebensform keine repräsentative Figur C eingesetzt, aber man könnte ohne Weiteres auf Jesus verweisen, der in seiner Person die christliche Ethik exemplarisch vorlebt. Was den Übergang von B nach C noch schwerer macht als den von A nach B, ist die Zumutung, die mit der Generierung des Moralprinzips mühsam errungene Autonomie verneinen zu sollen und die Freiheit als ein Geschenk Gottes zu akzeptieren. Der Kampf um Selbstbestimmung setzt sich fort, sobald dem Menschen die Urheberchaft für das Freiheitsprinzip bestritten wird von Seiten einer sich allmächtig gebärdenden Instanz, die diese Urheberchaft für sich beansprucht, aber bereit ist, sie an den Menschen abzutreten unter der Bedingung des Glaubens an den Mensch gewordenen Gott. Wie der Einzelne mit dem Ärgernis dieses Paradoxes fertig wird und den Sprung in den Glauben wagt, um fortan als Christ und dennoch autonom zu existieren, schildert Kierkegaard in *Philosophische Brocken*.⁹ Die Anfechtungen, denen der Christ ausgesetzt ist, legt Kierkegaard in *Furcht und*

⁵ Immanuel Kant 1773 in einem Brief an Markus Herz.

⁶ Kierkegaard (1957), S. 203.

⁷ Ebd., S. 219.

⁸ Ebd., S. 178.

⁹ Søren Kierkegaard, *Philosophische Brocken oder ein Bröckchen Philosophie*, übers. von Emanuel Hirsch, Düsseldorf: Eugen Diederichs 1960.

*Zittern*¹⁰ am Beispiel Abrahams dar. Obwohl die Werte der traditionellen Moral auch für den Christen verbindlich sind, kann im Extremfall Gott von ihm etwas fordern, das aus ethischer Sicht streng verboten ist: Abraham soll seinen Sohn töten, was ethisch als Mord, christlich als Opfer gilt. Die Tötung Isaaks kann nur gerechtfertigt werden durch eine mit den Mitteln der Vernunft nicht nachvollziehbare „teleologische Suspendierung“ von Moral und Ethik.¹¹ Einzig der Wille Gottes kann eine moralische Norm außer Kraft setzen und vom Einzelnen etwas fordern, das die Ethik als eklatante Verletzung der Menschenrechte geißelt.

II Nietzsches Genealogie des Menschen

Friedrich Nietzsche, der erst spät durch den dänischen Literaturhistoriker Georg Brandes auf Kierkegaard aufmerksam wurde, aber nicht mehr dazu kam, seine Schriften zu lesen, hat sich wie dieser kritisch gegen das essentialistische Erkenntnisinteresse der abendländischen Philosophie gewendet, das die Bedeutung des Individuums ausblendete und dessen Besonderheit in einer abstrakt-allgemeinen Reflexion des Subjekts zum Verschwinden brachte. Auch Kierkegaards Bemühen, den Kampf des Individuums um Autonomie narrativ in den Blick zu rücken, findet bei Nietzsche eine Entsprechung, zum einen in der Darstellung exemplarischer Individuen – Dionysos und Zarathustra –, zum anderen in der Methode der Genealogie, die Nietzsche in seinen moralphilosophischen Schriften benutzt. In der Ethik jedoch geht Nietzsche andere Wege als Kierkegaard, denn den Kantischen Autonomiebegriff verwirft er ebenso wie den christlichen.

Aus diesem Grund kehrt Nietzsche die Abfolge der drei Lebensformen, die sich auch bei ihm finden, um. Während Kierkegaard die ästhetische und die ethische Existenz als zu überwindende Vorstufen zur christlichen Existenz, als der höchsten Form menschlichen Daseins, auffasst, versucht Nietzsche, die ästhetische Lebensform als die autonomen Individuen einzig angemessene zu erweisen. Um sie zu erreichen und damit dem Gebot „Werde, der du bist!“ nachzukommen, müssen zuerst die christliche, dann die ethische Vorstufe überwunden werden. Wie dies geschehen kann, hat Nietzsche in Zarathustras Rede „Von den drei Verwandlungen“¹² entwickelt. Die drei Stadien, die jemand durchlaufen muss, um er selbst zu werden, bezeichnet Zarathustra als Kamel-, Löwe- und Kindstufe, was

¹⁰ Søren Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, übers. von Emanuel Hirsch, Düsseldorf: Eugen Diederichs 1962.

¹¹ Ebd., S. 57.

¹² Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, in: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (KSA), München: dtv 1980. KSA 4, S. 29–31.

darauf hinweist, dass die ersten beiden Stufen noch tierische Vorformen des Menschen sind, der als Mensch, und zwar als dieser sich selbst bestimmende individuelle Mensch, erst auf der Kindstufe auftaucht.

Die erste Verwandlung führt zur Kamelhaltung. Zur Demut abgerichtet, bekundet man Ehrfurcht gegenüber einem allmächtigen Willen, vor dem man gehorsam niederkniet, um sich mit der drückenden Last von Werten zu erheben, die der göttliche Wille als angeblichen Schatz auf sein unterwürfiges Geschöpf geladen hat, um dessen Eigenwillen zu ersticken. Das Kamel, autoritätsgläubig und fremdbestimmt, befolgt selbst-los die Weisungen seines von ihm als Herr anerkannten Gebieters, der es in die Wüste schickt. In der Wüste – ein Bild für die entwertete, jeglichen Sinns beraubte irdische Welt – soll das Kamel seine himmlischen Schätze abladen und die nunmehr mit göttlichen Oasen ausgestattete Einöde zu einer fruchtbaren Lebenswelt machen. Doch da geschieht die zweite Verwandlung. Nachdem das Kamel seine Last abgeschüttelt hat, beginnt sich in ihm der bislang unterdrückte Eigenwille zu regen. Es schaut sich in der Wüste um, und sein vormaliger Herr erscheint ihm nun als ein großer Drache, der dem aufkeimenden Eigenwillen mit einem drohenden „du sollst“ Einhalt gebietet.

„Du sollst“ liegt ihm am Wege, goldfunkelnd, ein Schuppenthier, und auf jeder Schuppe glänzt golden „Du sollst!“ / Tausendjährige Werthe glänzen an diesen Schuppen, und also spricht der mächtigste aller Drachen, „aller Werth der Dinge – der glänzt an mir.“¹³

Sollte sich das Kamel einschüchtern lassen durch die Berufung auf altherwürdige Wertvorstellungen und die damit verbundene Tradition des Befehlens und Gehorchens, wird es sich fügen und den Drachen wieder als seinen Herrn anerkennen. Doch wenn es darauf beharrt, selbst darüber zu entscheiden, was für es Wert haben soll, verwandelt es sich in einen Löwen. Der Löwe setzt in einem ersten Akt der Selbstbehauptung dem ‚Du sollst‘ des Drachen sein ‚Ich will‘ entgegen, dem der Drache jegliche Berechtigung abspricht, weil er sich als der alleinige der Urheber *aller* Werte behauptet, die keiner Ergänzung mehr bedürften. Der Löwe beharrt in seinem Drang nach Autonomie gleichwohl auf dem Recht, eigene Werte zu generieren. Doch erschöpft sich seine Kraft im Protest gegen die repressive Moral des Christentums, die er als Sklavenmoral brandmarkt und destruieren möchte. Sein ursprüngliches ‚Ich will eigene Werte schaffen‘ – jenseits der christlichen Interpretation von Gut und Böse – wird absorbiert von der permanenten Abwehr heteronomer Einflüsse: ‚Ich will mich nicht an Werten orientieren, die andere mir aufzwingen.‘

13 KSA 4, S. 30.

Als Moralkritiker vertritt der Löwe eine negative Ethik, die alles, was bisher als wertvoll gegolten hat, ablehnt, ohne sich auf etwas festzulegen, was für ihn gelten soll. Er begnügt sich mit einer halbierten Autonomie, mit der *Freiheit von* (Fremdbestimmungen aller Art), unter Verzicht auf die durch die *Freiheit zu* ermöglichte Hervorbringung eines eigenen Wertespektrums. „Neue Werthe schaffen – das vermag auch der Löwe noch nicht: aber Freiheit sich schaffen zu neuem Schaffen – das vermag die Macht des Löwen.“¹⁴ Zum selber Kreativwerden des auf sein Selbstbestimmungsrecht pochenden Löwen bedarf es noch einer dritten Verwandlung, die das Rudelverhalten (Kamelstufe) und die Aggressivität des wilden Einzelgängers (Löwenstufe) überwindet. Zarathustra nennt sie die Verwandlung zum Kind. „Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-sagen.“¹⁵

Wie Kierkegaards Ethiker B, der seinen Freund A aufforderte, sich selbst zu gebären und dadurch vom ästhetischen zum ethischen Standpunkt zu springen, spricht auch Nietzsches Zarathustra von einer Selbstgeburt, allerdings nicht beim Übergang von A nach B, sondern von B nach C. Erst wenn die christlich-religiöse und die ethische Lebensform überwunden sind, beginnt die ästhetische Existenz, mit welcher der Mensch als autonomes Individuum in Erscheinung tritt, das ungebunden, unabhängig, spielerisch von seinem Wollen Gebrauch macht, wie es das Bild des aus sich rollenden Rades signalisiert.

Repräsentative Figur für die ästhetische Existenz ist Dionysos, Ziegenbock und Gott in einer Gestalt. Er hat das Un-Heil seines christlichen und ethischen Erbes, das ihn innerlich spaltete und halbierte, „vergessen“. Als „Kind“ hat er sein ästhetisches Potential entdeckt: Anstatt unkontrolliert wilde Bocksprünge zu vollführen, beginnt er zu musizieren und zu tanzen. Seine Selbstinszenierungen und Improvisationen sind Ausdruck seiner höchst eigenen Autonomie, einer „heiligen“, ihn von allen durch Fremdeinflüsse verursachten Verletzungen heilenden Selbstbejahung. Dass Nietzsche das Wort „Übermensch“ für die Charakterisierung des Dionysos als ästhetischem Typus wählte, hängt eng mit der dritten Verwandlung zusammen. Betrachtet man Nietzsches Verlaufsschema vom Ende her, so ist das „Kind“ der erste Mensch, der sich als solcher nach „Kamel“ und „Löwe“ selbst zur Existenz bringt. Vom Anfang her gesehen handelt es sich jedoch bereits auf der Kamel- und der Löwenstufe um humane Lebewesen, die eine christlich bzw. ethisch begründete Moral internalisiert haben. Im Vergleich mit den Kamel- und Löwen-Menschen ist das „Kind“ kein Mensch mehr. Es hat deren

14 Ebd.

15 Ebd., S. 31.

Menschenbild über-wunden und muss entsprechend als Über-Mensch bezeichnet werden.

Zarathustra ist auf dem Weg von B nach C und befindet sich wie Kierkegaards Ethiker in einem Zwischenstadium, das es beiden erlaubt, als Lehrer der Existenz aufzutreten. Doch ihre Programme sind so verschieden wie ihre Schüler. Der Ethiker möchte den Ästhetiker dazu bringen, sich für das Moralprinzip zu entscheiden und das Genussprinzip hintan zu stellen. Er verbürgt sich persönlich dafür, dass Freiheit nur auf dem Boden moralischer Selbstbestimmung einen dauerhaften Sinn zu generieren vermag, ist aber selber noch nicht zur christlichen Sinnorientierung vorgestoßen. Zarathustra hingegen gibt sich als Lehrer mit Menschen auf der Kamelstufe gar nicht erst ab. Sie zählen für ihn zur Spezies des „letzten Menschen“, der nicht einmal mehr das Lustprinzip befolgt, sondern Anstrengungen aller Art vermeidet und sich mit einem „Lüstchen für den Tag“ und einem „Lüstchen für die Nacht“ begnügt.¹⁶ Zarathustra sucht sich Schüler, die wie er die Löwenstufe erreicht haben und diese zu überwinden trachten. Indem er sie mittels seiner Reden dazu anhält, sich auf die Suche nach dem „Kind“ in ihnen zu machen, wird auch ihm selbst der Weg zu seiner persönlichen Autonomie immer klarer.

Die von Zarathustra in seinen Vorträgen verwendeten Gleichnisse und Bilder und auch der aphoristische Stil sind bereits Ausdruck jenes Spiels, als welches ein ästhetisch Existierender nach selbst gesetzten Spielregeln oder frei improvisierend sein Leben organisiert. In seinen moralphilosophischen Schriften führt Nietzsche aus, wie jemand philosophieren muss, um sich auf das „Kind“ vorzubereiten, wenn er den Aufruf „Werde, der du bist!“ ernst nimmt. Er muss genealogisch vorgehen und als erstes mit all den kulturellen Vor-Urteilen aufräumen, die er als sein Denken und Handeln bestimmende Orientierungsmuster übernommen hat. Als zweites muss er die Herkunft dieser normativen Konstrukte auskundschaften, um herauszufinden, welche Wertüberzeugungen den Ausschlag dafür gegeben haben, dass gerade sie sich durchsetzen konnten. Als drittes schließlich muss er die Wurzel freigelegen, aus welcher die abendländische Tradition gewachsen ist, und den Nachweis erbringen, dass daraus statt des Essentialismus auch eine andere Art, die Welt zu deuten, hätte hervorgehen können, die sich den Blick bewahrt hätte für das vom Essentialismus Ausgeschlossene, in keinen allgemeinen Raster Passende: das Zufällige, Besondere, Einmalige, das sich nur erzählen lässt als die Geschichte einer individuellen Selbstwerdung im Ringen um Autonomie.

¹⁶ Ebd., S. 20.

III Existenzphilosophie und Ethik im 20. Jahrhundert

Kierkegaard und Nietzsche waren die Wegbereiter für existenzielle und existenzialistische Denker des 20. Jahrhunderts, auf die ich am Leitfaden des Stichworts Autonomie nurmehr kursorisch eingehe. Aus einschlägigen Schriften Jaspers' und Heideggers einerseits, Sartres und Camus' andererseits lässt sich eine implizite Ethik herauslesen, in welcher der Freiheitsbegriff als eine Kategorie der Bewegung entwickelt wird und damit auf Überlegungen der „Klassiker“ der Existenzphilosophie zur Selbstwahl und zum Selbstwerden zurückgeführt werden kann. Ein Unterschied, der zwischen den deutschen und den französischen Existenzphilosophen auffällt, zeigt sich darin, dass letztere ihre philosophischen Abhandlungen durch literarische Texte (Dramen, Romane, Erzählungen) ergänzt und damit das nur narrativ darstellbare Geschichtlich-Konkrete des individuellen Entwicklungsprozesses stärker mit einbezogen haben als die Ersteren.

Karl Jaspers hat sich unter dem Titel *Vernunft und Existenz*¹⁷ mit beiden Urvätern der Existenzphilosophie beschäftigt und außerdem Nietzsche eine aus Vorlesungen hervorgegangene umfangreiche Schrift gewidmet.¹⁸ Unter Jaspers' Werken findet sich keines, das den Titel „Ethik“ trägt, doch der für die Ethik zentrale Begriff der Freiheit spielt in seinen existenzphilosophischen Analysen eine wichtige Rolle. Jaspers benutzt das Bild des Umgreifenden¹⁹, um auf dessen Folie die Existenz und die Weisen des Menschseins (Dasein, Bewusstsein, Geist) als etwas Ganzheitliches charakterisieren zu können: Nicht wir be-greifen das mit Existenz Gemeinte, etwa durch dessen Lokalisierung in einem Begriffssystem, sondern die Existenz umgreift uns in der Gesamtheit unseres Seins und ermöglicht uns jene Bewegung des Transzendierens, die ein Herausgehen aus dem eigenen Ursprung ist, eine Selbstüberschreitung, durch welche zugleich das Selbst allererst als eine Sinn Ganzheit entsteht. Jaspers hat die Kategorie des Sprunges von Kierkegaard übernommen und den Ur-Sprung als Freiheitsakt ausgelegt, in dem gleichsam die Menschwerdung geschieht dadurch, dass der Einzelne seine mögliche Existenz ergreift und sich von ihr umgreifen lässt.

¹⁷ Karl Jaspers, *Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen*, München: Piper 1960.

¹⁸ Karl Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin und New York: de Gruyter 1974.

¹⁹ Jaspers (1960), S. 42–70.

Gelangt der Mensch als Dasein durch Bewusstsein und Denken in das Licht, dann erfährt er seine freie Existenz, sich geschenkt von der Transzendenz. Existenz und Transzendenz werden ihm zu einer einzigen Grundwirklichkeit.²⁰

„Freiheit, Hellwerden des Unbedingten, Gemeinschaft selbstseiender Wesen – das ist dasselbe“, heißt es an einer anderen Stelle.²¹ „Die Freiheit“, so Jaspers weiter, spricht zur Freiheit, geht auf Erweckung des Anspruchs an Menschenwürde, auf die Erhellung des Denkens des Möglichen, horcht auf die Sprache der Transzendenz.²² Es kann also nach Jaspers niemand für sich allein im einsamen Kämmerchen frei sein. Unter lauter Unfreien ist auch der Einzelne nicht frei, egal wo er sich aufhält. Individuelle Freiheit und soziale Freiheit bedingen einander und machen damit Freiheit als solche zu einer öffentlichen Angelegenheit. Das Ethos der Gemeinschaft verbindet deren Mitglieder durch den Anspruch des Unbedingten, der von ihnen allen in gleicher Weise ein menschlichen Wesen angemessenes Verhalten und damit Menschenwürde verlangt.

Mit Nietzsche verbindet Jaspers die Absage an eine Religiosität, die das Göttliche in irgendeiner Weise personalisiert oder institutionalisiert. Was Jaspers an Nietzsche jedoch abstößt, ist dessen Gottlosigkeit. Die Destruktion des Christentums führt nach Jaspers nicht automatisch zum Atheismus. Jaspers, der für einen *philosophischen* Glauben plädiert, ist davon überzeugt, dass menschliches Selbstsein ohne Transzendenz, ohne Bezug auf einen Gott, der begrifflich unbestimmt bleiben muss, sich selbst verfehlt. Alle Vernunft gründe sich auf Transzendenz. Nietzsche habe Zuflucht in einem selbst erdachten Glauben und in selbst gemachten Symbolen gesucht, bei Ersatzgöttern wie Dionysos und dem Übermenschen, doch:

[S]ein nihilistisches Transzendieren erreicht nicht die Ruhe im Sein. Daher ist Nietzsches Gottlosigkeit die sich steigernde Unruhe eines sich vielleicht nicht mehr verstehenden Gottsuchens.²³

Jaspers hält Nietzsches Verständnis von Freiheit für verfehlt, weil sie eine „Freiheit ohne Transzendenz“ sei. „Freiheit, die Nietzsche anerkennt und behauptet, ist transzendenzloses Insichgegründetsein und Aussichleben.“²⁴ Die Schwierigkeit, Jaspers' Einwand zu verstehen, liegt darin, dass er den Begriff der Transzendenz in

20 Karl Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München/Zürich: Piper 1962, S. 220.

21 Ebd., S. 136.

22 Ebd., S. 137.

23 Jaspers (1974), S. 433.

24 Ebd., 155.

einer doppelten Weise verwendet. Zum einen ist mit Transzendenz die Bewegung des Herausgehens aus dem Ursprung gemeint, im Sinn des lateinischen Verbs *transcendere*, das ein Überschreiten bedeutet und damit auf das Gehen eines Weges verweist, der seinen Anfang in der Freiheit hat. Die Freiheit als der Ursprung des menschlichen Seinsvollzugs bringt den Menschen auf den Weg. Soweit stimmt Jaspers mit Nietzsche überein. Auch darin, dass dieser Weg zunächst wegführt vom traditionell für gültig Gehaltenen und insofern einen Bruch mit althergebrachten Idealen und Wertvorstellungen herbeiführt. Freiheit ist in ihrem ersten Schritt Freiheit *von*: nämlich von jeglicher Fremdbestimmung. In einem zweiten Schritt muss diese negative Freiheit, die sich von ihren genealogischen Wurzeln abgeschnitten hat, positiv werden: Freiheit *zu*: nämlich zu eigenen Wert- und Sinnschöpfungen.

Genau an diesem Punkt wendet sich Jaspers von Nietzsche ab. Nietzsche habe die positive Freiheit qua Freiheit *zu* in einem Schaffen verankert, das sich allein aus seinem Selbstursprung speise und entsprechend der im Freiheitsakt vollzogenen Bewegung des Transzendierens weder Richtung noch Ziel vorgebe. Diese Weise des sich selbst aus seinem Ursprung Hervorbringens bezeichnet Jaspers als „Freiheit ohne Transzendenz“²⁵. Und hier meint er nicht mehr die Bewegung des *transcendere*, des Heraustretens aus dem Ursprung, sondern verwendet den Ausdruck „Transzendenz“ substantivisch als Pendant des Begriffs Immanenz. Jenseits des Lebensweltlich-Immanenten befindet sich die Transzendenz, traditionell ausgedrückt: der Gott. Die Transzendenz markiert eine Grenze, die nicht überschritten werden kann, gleichwohl aber auf einen ewigen Sinn verweist, der die Immanenz übersteigt und dem nach Sinn suchenden Menschen eine Orientierungshilfe gibt.

Jaspers, so könnte man zusammenfassend sagen, vertritt eine Position, die der des Kierkegaardschen Ethikers B nahesteht, die christliche Existenz jedoch (Position C) ebenso ablehnt wie Nietzsches Konzept einer ästhetischen Existenz als höchster Lebensform.

Martin Heidegger hat Kierkegaard wenig Reverenz erwiesen, obwohl sich *Sein und Zeit*²⁶ über weite Strecken als ein Kommentar zu Kierkegaards Analysen der menschlichen Existenz lesen lässt. Wie Jaspers hat auch Heidegger Vorlesungen über Nietzsche gehalten und diese in zwei Bänden veröffentlicht.²⁷ Zum Thema Freiheit hat er sich relativ selten geäußert und noch seltener zur Frage der Notwendigkeit einer philosophischen Ethik Stellung genommen. Dies hängt damit

25 Ebd., S. 155ff.

26 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer 1963.

27 Martin Heidegger, *Nietzsche*, 2 Bde., Pfullingen: Neske 1961.

zusammen, dass er der neuzeitlichen Philosophie der Subjektivität Seinsvergesenheit vorwarf und seine vordringliche Aufgabe darin sah, zu den Wurzeln der Metaphysik in der vorsokratischen Philosophie zurückzukehren, um von dorthier eine Fundamentalontologie zu entwerfen, die als existenziale Analytik des Daseins tragfähige Aussagen über den Sinn des Seienden als solchen ermöglicht.

In *Sein und Zeit* schließt Heidegger an eine Charakterisierung des alltäglichen Selbstseins und des „Man“ (Nietzsches Kamelstufe) eine Begründung für die Selbstverfehlung an, die er nicht auf die „Gleichgültigkeit der Willkür‘ (libertas indifferentiae)“ zurückführt, sondern auf das Verpassen von Möglichkeiten:

Das Dasein ist als wesentlich befindliches je schon in bestimmte Möglichkeiten hineingeraten, als Seinkönnen, das es *ist*, hat es solche vorbeigehen lassen, es begibt sich ständig der Möglichkeiten seines Seins, ergreift sie und vergreift sich. Das besagt aber: das Dasein ist ihm selbst überantwortetes Möglichsein, durch und durch *geworfene Möglichkeit*. Das Dasein ist die Möglichkeit des Freiseins *für* das eigenste Seinkönnen.²⁸

Das „Geworfensein“ verweist auf die Zufälligkeit und Endlichkeit des Daseins, das im Wissen um seine „Freiheit zum Tode“²⁹ verantwortlich ist für das Gelingen seines Selbstseins.

Aus seinem Brief *Über den Humanismus*, geschrieben im Herbst 1946 an Jean Beaufret³⁰, geht hervor, warum Heidegger eine neben der Ontologie zu etablierende Ethik ablehnt. Wer Ethik betreibt, wertet. Wertungen verkürzten jedoch das Sein, insofern es nicht in seiner Gänze an sich selbst bedacht werde, sondern nur hinsichtlich seiner Bedeutung für das Subjekt in den Blick gelange:

[D]urch die Einschätzung von etwas als Wert wird das Gewertete nur als Gegenstand für die Schätzung des Menschen zugelassen. Aber das, was etwas in seinem Sein ist, erschöpft sich nicht in seiner Gegenständigkeit, vollends dann nicht, wenn die Gegenständigkeit den Charakter des Wertes hat. Alles Wertes ist, auch wo es positiv wertet, eine Subjektivierung. Es lässt das Seiende nicht: sein, sondern das Wertes lässt das Seiende lediglich als das Objekt seines Tuns – gelten.³¹

Die Ethik fördert nach Heidegger noch die Verstiegenheit des Menschen in die Subjektivität und verdrängt die Einsicht, dass das Wesen des Menschseins aus der Wahrheit des Seins insgesamt zu denken sei. Indem die Fundamentalontologie diese Wahrheit entbirgt und zur Sprache bringt, macht sie eine Ethik überflüssig, weil sich von selbst versteht, dass die „humanitas des homo humanus“ darin

²⁸ Heidegger (1963), S. 144.

²⁹ Ebd., S. 266.

³⁰ Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann o. J.

³¹ Ebd., S. 34 f.

besteht, sich im Sein *aufzuhalten* und in dessen Wahrheit zu *wohnen*, wie es die ursprüngliche Bedeutung von *Ethos* nahelegt.³²

Heidegger verwirft im Grunde sowohl das Kierkegaardsche als auch Nietzsches Dreistufenmodell, weil beide aus der Perspektive des Subjekts entworfen sind, unter Ausblendung des Seins als jener Ursprungsdimension, welcher auch das *ek-sistere* des Menschen die Möglichkeit der Selbstentfaltung verdankt.

Jean-Paul Sartre hat seinen atheistischen Existenzialismus weniger im Anschluss an die klassische Existenzphilosophie als an die Phänomenologie Edmund Husserls entwickelt. Dennoch weist seine These, dass die Existenz der Essenz vorausgehe,³³ eine gewisse Nähe zu Kierkegaard und Nietzsche auf: Der Mensch muss zuerst einmal sein, bevor er daran gehen kann, sein Wesen zu bestimmen. Dieses Wesen ist nicht bereits (durch göttliche Schöpfung oder die Natur) in ihm angelegt, sodass er es nur in die Wirklichkeit überführen muss, sondern es entsteht allererst als das, was ein Mensch in Freiheit aus sich macht. Zur Freiheit verurteilt, hat das Individuum nur die Wahl, sich selbst zu bestimmen oder sich von anderen bestimmen zu lassen. So oder so ist es das Resultat seiner Wahl, denn auch die Entscheidung, nicht zu wählen, ist eine Wahl.

Im Kapitel über die Freiheit in *Das Sein und das Nichts*³⁴ entfaltet Sartre die Struktur des „ich selbst als Transzendenz“³⁵, indem er das Hervorbrechen der Freiheit mit den Zielen und Zwecken verknüpft, an deren Verfolgung ein Individuum seinen Lebensentwurf festmacht. Im Zuge der Umsetzung und ständigen Anpassung des Initialentwurfs an veränderte Interessen und wechselnde Situationen bildet sich das Wesen der handelnden Person heraus, die verantwortlich ist für alles, was aus ihr geworden ist. Die Kontingenz menschlichen Seins entlastet das „ich“ nicht von der Verpflichtung, für seine Entscheidungen geradestehen zu müssen, denn es trifft seine Wahl stets in einem lebensweltlich verankerten Kontext, sodass es als alleiniger Urheber seines Handelns rechtfertigungspflichtig ist gegenüber den von dessen Auswirkungen Betroffenen.

Dies ist der Punkt, an dem die Ethik ins Spiel kommt.

³² Ebd., S. 41ff.

³³ Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, übers. von Hans Schöneberg und Traugott König, Reinbek: Rowohlt 1991, S. 761. Vgl. auch Jean-Paul Sartre „Ist der Existentialismus ein Humanismus?“, in: *Drei Essays*, Frankfurt am Main/Berlin/Wien: Ullstein 1983, S. 7–51, hier S. 9.

³⁴ Sartre (1991), S. 753–955.

³⁵ Ebd., S. 760.

Der Mensch schafft sich, er ist nicht von Anfang an fertig geschaffen; er schafft sich, indem er seine Moral wählt, und der Druck der Umstände ist derartig, dass er nicht anders kann, als eine wählen.³⁶

Die Wahl der Moral erfolgt nicht beliebig, sondern „im Angesicht der andern“³⁷, deren Freiheit die eigene Freiheit ermöglicht und umgekehrt, sodass Freiheit als der höchste von Menschen geschaffene Wert jenen Humanismus begründet, den Sartre als das soziale Fundament seines Existentialismus verstanden wissen wollte. Wie wichtig Sartre die Ethik im Allgemeinen, das Autonomieprinzip im Besonderen war, geht aus den fast 1000 Seiten umfassenden *Entwürfen für eine Moralphilosophie*³⁸ hervor, die üppiges Material für eine von Sartre nicht ausgearbeitete Ethik enthalten.

Sartres Position weist Ähnlichkeiten mit der des Kierkegaardschen Ethikers auf, dessen Analyse der Selbstwahl ebenfalls die soziale Vernetzung von „ich“ und „wir“ im Freiheitsvollzug herausarbeitet. Allerdings stellt Sartres rigorose Streichung der religiösen Dimension und der Möglichkeit des Sprunges in die christliche Lebensform eine Verbindung zu Nietzsche her. Doch der ästhetischen Existenz des „Kindes“ fehlt aus Sartres Sicht wiederum der soziale Bezug zu den Mitmenschen. Die Fokussierung auf die Selbstüberwindung blendet aus, dass dieses „Selbst“ trotz aller berechtigten Kritik an der „Kamel“- und der „Löwen“-Einstellung die Freiheit seines Schaffens nicht isoliert in einem wir-losen Robinson-Dasein ausübt, sondern in einer Gemeinschaft mit anderen, die ebenfalls Anspruch auf ihre Autonomie erheben und als Mitspieler im Spiel des Lebens akzeptiert werden müssen, was die Vereinbarung von kollektiv verbindlichen Spielregeln notwendig macht. Die Selbstwerdung des „ich“ muss für Sartre immer auch die „wir“-Werdung der anderen, letztendlich die Autonomwerdung der Menschheit insgesamt im Auge behalten.

Albert Camus war nicht einverstanden mit Sartres These, dass die Existenz der Essenz vorausgehe. Aber auch die Apriorität der Essenz lehnte er ab. „Sie gehen und erheben sich beide im gleichen Schritt.“³⁹ Sein und Wesen sind gleichursprünglich und bedingen einander wechselseitig. Das Sein definiert sich im Leben je schon über Wesensbestimmungen, so wie umgekehrt das Wesen je schon dem

³⁶ Sartre (1983), S. 30.

³⁷ Ebd., S. 31.

³⁸ Jean-Paul Sartre, *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, übers. von Hans Schöneberg und Vincent von Wroblewsky, Reinbek: Rowohlt 2005.

³⁹ Albert Camus, *Tagebuch 1951–1959*, übersetzt von Guido G. Meister, Reinbek: Rowohlt 1991, S. 95.

Sein inhäriert. Im Grundwert der Freiheit fallen Sein und Wesen zusammen: Freiheit existiert nur als gesollte im Akt der Selbstautorisierung des Willens.

Camus hatte nicht viel übrig für die Ethik. Als Dreiundzwanzigjähriger hielt er noch in seinem Tagebuch fest:

Wenn ich hier eine Morallehre schreiben müsste, würde das Buch hundert Seiten umfassen, und davon wären 99 leer. Auf die letzte würde ich schreiben: „Ich kenne nur eine einzige Pflicht, das ist die Pflicht, zu lieben.“⁴⁰

Als er doppelt so alt war, notierte er:

Ich habe den moralischen Standpunkt aufgegeben. Die Moral führt zur Abstraktion und zur Ungerechtigkeit. Sie ist die Mutter des Fanatismus und der Verblendung. Wer tugendhaft ist, muss Köpfe abschneiden. [...] Die Moral zerteilt, trennt, zehrt ab. Man muss sie fliehen [...].⁴¹

Trotz seiner Vorbehalte gegen den Unbedingtheitsanspruch und die Kategorizität ethischer Forderungen, die zu Fanatismus und Fundamentalismus verführen, hat Camus durchwegs Freiheit und Gerechtigkeit als die höchsten menschlichen Werte verteidigt. In seiner Version des Sisyphosmythos,⁴² der die Autonomwerdung des Einzelnen im Kampf gegen die absurden Ausgangsbedingungen der menschlichen Existenz erzählt, werden Freiheit und Gerechtigkeit sogar gegen die Götter als unabdingbare, die Menschenwürde verbürgende Werte eingeklagt. Nicht einmal allmächtige Wesen dürfen sich das Recht anmaßen, den Menschen seiner Würde zu berauben. Indem sie Sisyphos bar jeder Gerechtigkeit zu einer sinnlosen Tätigkeit verurteilten, haben sie sich als Götter disqualifiziert, und daraus leitet der Delinquent die Befugnis ab, sie zu verachten und ihre Absicht zu durchkreuzen.

Sisyphos nimmt sein Schicksal selbst in die Hand. Zwar muss er auch weiterhin seinen Stein wälzen, und er kann nicht verhindern, dass dieser immer wieder vom Gipfel herabrollt, aber er vermag das Ziel der Götter zu ignorieren. Er will nun nicht mehr, dass der Stein oben liegen bleibt und die ewige Plackerei ein Ende hat. Sein Ziel ist jetzt der Weg, und jeder Schritt, den er mit seinem steinernen Gefährten erfolgreich zurücklegt, ist ein Ankommen. So erreicht er in jedem Augenblick, was er sich vorgenommen hat, sein Leben ist nicht mehr sinnlos, nachdem er selbst darüber bestimmt, was ihm wertvoll ist, und sich nicht mehr

⁴⁰ Albert Camus, *Tagebücher 1935–1951*, übers. von Guido G. Meister, Reinbek: Rowohlt 1972, S. 36.

⁴¹ Camus (1991), S. 339.

⁴² Albert Camus, *Der Mythos des Sisyphos*, übers. von Vincent von Wroblewsky, Reinbek: Rowohlt 1999.

von fremden Wertvorgaben beirren lässt. Sein Lebensentwurf ist geglückt, deshalb „müssen [wir] uns Sisyphos als einen glücklichen Menschen vorstellen.“⁴³

Camus hat in seinem Werk *Der Mensch in der Revolte*⁴⁴ den Sisyphosmythos durch den Prometheusmythos ergänzt und den Blick auf die absurde Existenz des einsam um seine Autonomie ringenden Kämpfers erweitert, indem er Sisyphos entdecken lässt, dass er nicht allein ist, sondern sein Schicksal mit anderen Menschen teilt, die ebenfalls ihren Stein wälzen. Die gemeinsame Qual verbindet und erzeugt Solidarität. Wo Freiheit und Gerechtigkeit verteidigt werden müssen, haben die Menschen nur sich als Garanten für die Rechtmäßigkeit ihres Protestes gegen die Unzumutbarkeit ihrer Lebensbedingungen. Die kollektive Empörung begründet eine Ethik der Solidarität, die von jedem Einzelnen fordert, auf Gewalt zu verzichten und sein Verlangen nach Freiheit und Gerechtigkeit nicht zu verabsolutieren, sondern zu begrenzen. „Die absolute Freiheit ist das Recht des Stärkeren zu herrschen. Die absolute Gerechtigkeit schreitet über die Unterdrückung jedes Widerspruchs: sie zerstört die Freiheit.“⁴⁵ Camus plädiert daher für eine moralische Einstellung, die sich auf ein „Denken in relativen Größen“ gründet⁴⁶ und – inspiriert durch „Nemesis, die Göttin des Maßes“⁴⁷ – dem „ich“ eine Grenze am „wir“ setzt. „Ich empöre mich, also sind wir. [...] Wenn wir nicht sind, bin ich nicht.“⁴⁸

Die implizite Ethik, die Camus' gesamtes, auch das literarische Werk, durchzieht, enthält eine klare Kritik an anderen existenzphilosophischen Positionen. Gegen Kierkegaard, aber auch gegen Jaspers und Heidegger erhob Camus den Vorwurf, sie hätten „philosophischen Selbstmord“ begangen.⁴⁹ Durch den „Sprung“ in ein irrationales Jenseits hätten sie sich den Widersprüchen des Daseins zu entziehen versucht, um „sich in den vertrauten Kulissen des Ewigen zu beruhigen.“⁵⁰ Camus hält diese Flucht für unredlich, weil dadurch das einzig Verlässliche, die klare Vernunft des Menschen, desavouiert und alle Bemühungen um einen ‚irdischen‘ Sinn entwertet würden. Noch schärfer zieht Camus gegen den Existenzialismus Sartrescher Provenienz zu Felde. In der Weltanschauung „aggressiver Greise“ sei das Mitleid völlig ausgelöscht worden. Als „Intellektuelle des Fortschritts“ seien sie zu „Strickerinnen der Dialektik“ geworden. „Bei jedem

43 Ebd., S. 160.

44 Albert Camus, *Der Mensch in der Revolte*, übers. von Justus Streller, Reinbek: Rowohlt 1953.

45 Ebd., S. 233.

46 Ebd., S. 238.

47 Ebd., S. 240.

48 Ebd., S. 21, 228.

49 Ebd., S. 35ff., 42ff.

50 Ebd., S. 66.

Kopf, der fällt, nehmen sie die Maschen der von den Tatsachen zerrissenen Überlegung wieder auf.“⁵¹ Die Utopie einer freien und gerechten Menschheit als Endzweck rechtfertigte aus Camus' Sicht in keiner Weise den Einsatz von Gewaltmitteln. Lässt sich Gewalt in Form von Notwehr nicht vermeiden, kann diese nicht moralisch gutgeheißen werden, denn es bleibt trotzdem eine Schuld, die als solche anerkannt werden muss, um die Gültigkeit der Regel, prinzipiell keine Gewalt auszuüben, zu bezeugen.

Am meisten beeinflusst war Camus von Nietzsche. Der Zorn des Löwen macht sich im Protest des empörten Menschen unüberhörbar Luft. Zarathustra kehrt in der Figur des Sisyphos wieder: Beide zeichnen durch ihre Bewegungen hinauf und hinab in ewiger Wiederkehr des Gleichen ihre Kreise ins Gebirge ein, auf der Suche nach ihrem Sinnmittelpunkt, dem „Kind“ in ihnen. Beide haben Dionysos vor Augen, aber ihnen fehlt noch dessen tänzerische Leichtigkeit und Eleganz.

Existenzphilosophie und Ethik, so hat die Analyse des Freiheitskonzepts von Kierkegaard bis Camus gezeigt, gehören untrennbar zusammen, weil das Selbstwerden des Einzelnen sich nicht als Aneinanderreihung von Willkürakten vollzieht, sondern am Leitfaden eines selbst erhobenen moralischen Anspruchs erfolgt. Eingebettet in die Darstellung unterschiedlicher individueller Lebensformen kommen die Prinzipien moralischen Verhaltens zur Sprache und lassen sich unabhängig vom narrativen Kontext einem bestimmten Typus von Ethik zuordnen. Allen Existenzphilosophen ist jedoch gemeinsam, dass sie kein eigenes, von der Existenzphilosophie losgelöstes System der Ethik entwickelt haben, was wiederum mit ihrer kritischen Einstellung gegenüber dem Essentialismus der traditionellen Philosophie zusammenhängt. Moral ist zwar eine normative Grundlage menschlichen Existierens schlechthin, aber gelebte Moral lässt sich im Rahmen einer abstrakten Ethik nicht situieren. Sie hat ihren Ort in Entwicklungsgeschichten von Einzelpersonen, die ihre höchst eigenen Freiheitskämpfe ausfechten.

⁵¹ Camus (1991), S. 137, 251.

**Teil I: Existenzphilosophie in Auseinandersetzung
mit traditionellen Ethiken**

Tilo Wesche

Moral und Freiheit

Kants Begründung moralischer Pflichten

Abstract: I will argue for two points: first, that autonomy is the source of obligation; and second, that the knowledge of autonomy is constituted by a source which is not the object of knowledge. The argument follows Kant with strong modifications inspired by Schelling and Kierkegaard.

Einleitung

Die Tatsache, dass Kants Ethik von Anbeginn einen Meilenstein markierte, um den keine ernsthafte Beschäftigung mit Moral forthin herumkommt, verdankt sich weniger seinen Lösungen als den Problemen, denen sich eine Ethik stellen muss. Mit unbestechlichem Blick wirft Kant Fragen auf, auf die, wie immer sie im Einzelnen beantwortet werden, Ethik eine Antwort finden muss. Sie betreffen das Programm einer Begründung von moralischen Forderungen. Moralischen Forderungen zufolge *soll* eine bestimmte Handlung getan oder unterlassen werden. Solche normativen Forderungen berechtigen dazu, dass ihre Zustimmung erwartet und eine Abweichung von ihnen kritisiert werden darf. Ihnen kommt somit die legitimationsbedürftige Autorität zu, Handlungen gebieten und verbieten zu können. Die Frage nach dem Grund des moralischen Sollens untersucht, wie moralische Forderungen aus der Ich-Perspektive begründet werden. Kants Frage ‚Was soll ich tun?‘ richtet sich auf den Grund, den *ich* dafür habe, mich bestimmten Geboten und Verboten zu unterwerfen. Der Grund wird also nicht stellvertretend aus der Theorieperspektive unbeteiligter Beobachter dargelegt, sondern aus der unverletzlichen Teilnehmerperspektive von moralischen Akteuren.

Kants Ethik besitzt drei auffällige Merkmale. Das erste ist der gute Wille, worunter Kant versteht, dass im Wohlergehen oder der Unversehrtheit *anderer* der Grund moralischen Handelns liegt. Im Unterschied zu prudentiellen Tätigkeiten erfolgen moralische Handlungen nicht aus den selbstbezogenen Gründen einer Vorteilserwartung oder einer Abwendung von Nachteilen. Vielmehr dürfen sie gefordert werden, weil das Wohlergehen oder die Unversehrtheit der anderen Person für sich gut ist, weil, in Kants Ausdrucksweise, wir den anderen als Zweck an sich achten oder ihn als Person respektieren. Wir verstehen, was ‚moralisch‘

bedeutet, wenn wir erklären können, weshalb das Handeln zugunsten anderer ein Gut an sich ist.¹

Kants Begriff des moralischen Gesetzes bildet das zweite Merkmal und betrifft die willensunabhängige Geltung der Forderungen. Moralische Gebote und Verbote besitzen einen willensunabhängigen Verpflichtungscharakter. Sie nehmen die Gestalt von Gesetzen an, weil ihnen eine Geltung unabhängig vom Willen der Adressaten zukommt. Ihre Verbindlichkeit hängt nicht von der Zustimmung der Akteure ab und tritt demnach schon vor deren Willen in Kraft. Nicht die Akteure entscheiden darüber, ob moralische Gebote – beispielsweise die Beistandspflicht – und Verbote – beispielsweise das Tötungsverbot – für sie bindend sind oder nicht. Trotzdem muss sich die moralische Autorität für die Akteure als legitim erweisen. Dieser Begründungsanspruch unterscheidet ihre autoritative Verbindlichkeit vom autoritären Charakter traditionalistischer Ethiken, die sich auf überlieferte Wertbindungen, religiöse Überzeugungen oder zeitlose Menschenbilder zu berufen versuchen. Gemäß der modernen Ethik müssen die Akteure die moralische Autorität anerkennen können. Die willensunabhängige Verbindlichkeit muss also aus der Teilnehmerperspektive einsehbar, das heißt gegenüber den Akteuren begründbar sein.

Kants Begründung des moralischen Gesetzes durch Freiheit ist das wohl wichtigste, dritte Merkmal. Mit dieser Begründungsstrategie reagiert Kant auf das Erfordernis, dass das Prinzip, aus dem die moralische Geltung begründet wird, keine moralische Eigenschaft sein darf. Denn ansonsten würde die moralische Verbindlichkeit aus etwas abgeleitet werden, das bereits moralisch verbindlich sein soll. Warum ich moralische Rechte anderer achten und mich deren Forderungen unterwerfen soll, würde aus der bereits verbindlichen Achtung der Rechte und Anerkennung begründet werden. Die Begründung würde sich damit im Kreis bewegen. Damit dieser Zirkel vermieden wird, muss die Quelle der moralischen Autorität ein vor-moralisches Prinzip sein. Kant betrachtet die Freiheit als einen solchen vor-moralischen Grund für die Verbindlichkeit von moralischen Geboten und Verboten.

Die folgenden Überlegungen widmen sich allein dem dritten Merkmal und richten den Fokus auf die Frage, inwieweit Freiheit bei Kant eine tragfähige Grundlage für die Begründung moralischer Forderungen bietet. Ich werde zunächst die einzelnen Argumente rekonstruieren, derer sich Kant bei der Begründung der Pflicht durch Freiheit bedient (I). Sodann untersuche ich Kants zweiten Argumentationsschritt, den Wert der Freiheit durch das moralische Handeln zu

¹ Diese Auffassung wird von Ernst Tugendhat vertreten in: Ernst Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993, 5. Vorlesung.

begründen (II). Dieser Begründungsgang stellt bei Kant sozusagen die argumentativ unvermeidbare Kehrseite des ersten dar. Die Begründungen des moralischen Gesetzes durch Freiheit und dieser durch jenes gehen untrennbar Hand in Hand. Schließlich werde ich in einer Kritik am zweiten Argumentationsschritt die Bruchstelle in Kants Begründung aufzeigen und dabei mich auf Einwände stützen, die sich der Philosophie Kierkegaards entnehmen lassen (III).

I Kants Begründung der Pflicht durch Freiheit

Im berühmten IV. Lehrsatz der *Kritik der praktischen Vernunft* unterscheidet Kant zwischen negativer und positiver Freiheit. Die Begründung der Pflicht durch Freiheit kommt erst dann ins Ziel, wenn beide Seiten unterschieden werden und in der Pflicht zugleich zur Deckung kommen. „Die *Autonomie* des Willens ist das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten [...]. In der Unabhängigkeit nämlich von aller Materie des Gesetzes (nämlich einem begehrten Objekte) und zugleich doch Bestimmung der Willkür durch die bloße allgemeine gesetzgebende Form, deren eine *Maxime* fähig sein muß, besteht das alleinige Prinzip der Sittlichkeit. Jene *Unabhängigkeit* aber ist Freiheit im *negativen*, diese *eigene Gesetzgebung* aber der reinen, und als solche, praktischen Vernunft, ist Freiheit im *positiven* Verstande. Also drückt das moralische Gesetz nichts anders aus als die *Autonomie* der reinen praktischen Vernunft.“² An späterer Stelle kommt Kant auf diesen Freiheitsbegriff zurück, in dem sich die Unabhängigkeit von Eigeninteressen und Pflichtethik kreuzen. „Freiheit und das Bewußtsein derselben, als eines Vermögens, mit überwiegender Gesinnung das moralische Gesetz zu befolgen, ist *Unabhängigkeit von Neigungen*.“³

Kants Begründung der Pflicht durch Freiheit baut auf zwei Annahmen auf.⁴ Beiden Annahmen liegt eine Prämisse zugrunde. Um die Argumentationsstruktur

² Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Hamburg 2003, S. 44,24–45,8 (AA V, 33). Die folgenden Ausführungen werden von mir in einem größeren Kontext dargestellt in: Tilo Wesche, *Wahrheit und Werturteil. Eine Theorie der praktischen Rationalität*, Tübingen: Mohr Siebeck 2011.

³ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, ebd., S. 158,31–34 (AA V, 117); vgl. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hamburg 1999, S. 53,33–37 (AA IV, 430).

⁴ Die einzelnen Theorien, die sich Kants Begründung der Pflicht durch Freiheit widmen, und vor allem ihre Unterschiede kann ich hier nicht im Detail diskutieren. Ihr Konvergenzpunkt besteht darin, dass unter „Begründung“ nicht die subjektive Motivation, sondern die objektiven Gründe für die Geltung einer moralischen Lebensform verstanden wird. Vgl. Marcus Willaschek, *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*, Stuttgart / Weimar: Metzler 1992; Christine Korsgaard, *The Sources of Normativity*, Cambridge: Cambridge University Press 1996; Rainer Forst, „Moralische Autonomie und Autonomie der Moral. Zu einer Theorie der

von Kants Begründung zu rekonstruieren, müssen also diese Annahmen und die Prämisse erörtert werden. Die beiden Annahmen betreffen Kants Begriffe der negativen und der positiven Freiheit. Kants Argument lautet, dass Freiheit sich im Handeln aus Pflicht realisiert, und ist wie folgt aufgebaut: 1. Freiheit beinhaltet die Einschränkung des Eigeninteresses. Diese erste Annahme wird von Kant mithilfe des Begriffs der negativen Freiheit erklärt. 2. Das Eigeninteresse wird eingeschränkt (und damit Freiheit realisiert) nur durch die Anerkennung der Rechte, die die Interessen anderer Personen schützen.⁵ Der Erklärung dieser zweiten Annahme dient der Begriff der positiven Freiheit.

Kant führt den Begriff der *negativen Freiheit* ein, um die Annahme zu begründen, dass Freiheit die Einschränkung von Eigeninteressen beinhaltet. Negative Freiheit bedeutet die Fähigkeit, unabhängig von Eigeninteressen zu handeln. Diese Unabhängigkeit von selbstbezogenen Interessen ist zentraler Bestandteil der Freiheit. Denn wenn Freiheit die Unabhängigkeit von notwendigen Faktoren bedeutet, und wenn Eigeninteressen durch Notwendigkeit gekennzeichnet sind, dann erfüllt sich Freiheit als die Unabhängigkeit von solchen Eigeninteressen. Kants Begriff der negativen Freiheit liefert demnach das Argument für die geforderte Einschränkung selbstbezogener Interessen und erklärt, warum wir dies überhaupt sollen. Wir sollen Eigeninteressen einhegen, weil sich dadurch Freiheit realisiert. Das Sollen gründet demnach auf der Freiheit.

Kants Begriff der *positiven Freiheit* dient argumentationsstrategisch dem Ziel, dem Sollen sein moralisches Leben einzuhauchen. Negative Freiheit erklärt zwar, weshalb freie Wesen Eigeninteressen einschränken sollen, nicht aber, warum sich hieraus Konsequenzen für die Moral ergeben. Damit das Sollen ein moralisches Sollen wird, bedarf es der positiven Freiheit. Negative Freiheit allein ist moralisch leer. Sie lässt im Dunkeln, weshalb die Forderung nach Selbstbeschränkung dem sozialen Miteinander zugutekommt und beispielsweise die Pflicht impliziert, anderen in Not zu helfen. Negative Freiheit lässt den Klärungsbedarf ungedeckt, warum Eigeninteressen dann und nur dann eingeschränkt werden, wenn die Rechte anderer anerkannt werden.

Das Sollen besitzt ein moralisches Gewicht deshalb, weil die geforderte Einhegung von Eigeninteressen nur in der Form eines moralischen Handelns zugunsten anderer bewerkstelligt wird. Wir schränken unser Eigeninteresse ein, indem wir uns der Geltung moralischer Rechte anderer unterwerfen. Eigeninter-

Normativität nach Kant“, in ders., *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007, S. 74–99.

⁵ Kants Vorstellung von unvollkommenen Pflichten, also Pflichten, denen keine Rechte korrespondieren, ist in Bezug auf Pflichten gegenüber anderen irreführend und scheint für Kant ohnehin von systematischem Gewicht nur in Bezug auf die Pflichten gegen sich selbst zu sein.

essen werden nur dadurch eingeschränkt, dass sie der Anerkennung allgemeiner Rechte untergeordnet werden. Denn sofern Eigeninteressen einen notwendigen Antrieb bilden, können wir uns ihrer nicht kurzerhand entledigen. Stattdessen bedarf es einer anderen Größe, der ein Vorrang gebührt und der die Eigeninteressen untergeordnet werden können. Diese Größe ist die Gleichheit mit den Anderen als vernunftbegabte und verletzbare Wesen. Die eigenen Ansprüche etwa auf Hilfe in Not besitzen ein äquivalentes Gegengewicht in dem *gleichen* Recht, das andere Personen wahrnehmen können. Uneigennütziges Handeln gelingt nicht durch Entsagung oder Unterdrückung von Eigeninteressen, sondern mit deren Einschränkung, indem wir Personen als Rechtsträger anerkennen und ihre Ansprüche respektieren. Der Grund des moralischen Sollens ist also die Freiheit, die wir allein dadurch realisieren, dass wir uns der Autorität moralischer Ansprüche unterwerfen.

Kants Verknüpfung von Pflicht und Autonomie setzt eine Prämisse voraus. Die anthropologische Prämisse besteht in der Auffassung, dass Eigeninteressen durch Notwendigkeit gekennzeichnet sind. Die Prämisse notwendiger Eigeninteressen drückt Kant terminologisch durch den Gegensatz zwischen Natur und Freiheit aus. Neigungen und Bedürfnisse werden der Natur und Kausalität zugeordnet, die im Gegensatz zur Freiheit stehen. Kants Ansicht von der Notwendigkeit des Eigeninteresses steht in einer Linie mit Hobbes' Bild vom notwendigen Antrieb der individuellen Selbsterhaltung und Schopenhauers Idee des unverfügbaren *principium individuationis*.

a) Die Prämisse, dass Eigeninteressen durch Notwendigkeit gekennzeichnet sind, betrifft zunächst die negative Freiheit. Die Prämisse wird vorausgesetzt, weil nur unter ihrer Bedingung der Gedanke stichhaltig ist, dass Freiheit die Unabhängigkeit von Eigeninteressen einschließt. Denn Freiheit erfüllt sich nur dann als Freiheit von selbstbezogenen Interessen, wenn diese Interessen eine Notwendigkeit charakterisiert, die der Freiheit entgegensteht. Zwei Merkmale kennzeichnen die Notwendigkeit des Eigeninteresses: Zwang und Zufall.

Eigeninteressen gehören erstens zu einem Begehungsvermögen, das als Zwang erfahren wird. Die Lebensführung ist unfrei im Hinblick auf den „Zwange selbst wahrer Bedürfnisse“⁶, nach deren Befriedigung gestrebt werden muss. Das unausweichliche Streben nach der Befriedigung von Neigungen und Bedürfnissen ist eine Eigenschaft der sinnlichen Natur des Menschen. Eigeninteressen gehören zur menschlichen Natur und sind notwendige Antriebskräfte, die wir nicht kurzerhand ausknipsen können. Das Handeln frei von Eigeninteressen ist deshalb bei Kant keineswegs gleichbedeutend mit einem Rigorismus, ohne Eigeninteressen zu

⁶ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, ebd., S. 213,29–30 (AA V, 160).

handeln, sondern bedeutet recht verstanden, dass Eigeninteressen eingeschränkt werden können.⁷ Eigeninteressen dürfen, in Kants Worten, keine bestimmenden, aber affizierenden Bewegursachen unseres Begehrens sein.⁸

Die Realisierung eines Handlungsziels hängt zweitens von kontingenten „Glücksumständen“ ab.⁹ Zu solchen Umständen zählen unverfügbare Bedingungen, deren Urheber nicht der Akteur ist; beispielsweise Talente, günstige Zeitumstände und äußere Güter wie ererbter Reichtum. Ob ein Lebensplan glückt oder scheitert, hängt wesentlich von solchen kontingenten Bedingungen des Handelns ab. Die Freiheit, über das eigene Schicksal zu bestimmen, verlangt deshalb nach einer Lebensform, in der Umstände, die nicht in unserer Hand liegen, eine möglichst geringe Rolle spielen. Im Kontrast zu Aristoteles, der die *vita contemplativa* als effektivste Eindämmung des Zufalls veranschlagt, weist Kant der moralischen Lebensform diese Leistung zu.¹⁰ Die moralische Lebensform realisiert sich in der Gesinnung, die moralischen Rechte der anderen anzuerkennen und dadurch das Eigeninteresse einzuschränken. Dass die moralische Lebensform realisiert wird unabhängig von Handlungsfolgen, deren Erfolg von zwangsläufig kontingenten Handlungsbedingungen mit abhängt, macht das Wesensmerkmal der deontologischen Ethik aus.

b) Die Prämisse, dass Eigeninteressen durch Notwendigkeit charakterisiert sind, wird auch von der positiven Freiheit vorausgesetzt. Die Annahme, dass das Eigeninteresse allein durch die Anerkennung der Rechte anderer eingeschränkt wird, ist zwingend nur unter der Voraussetzung, dass Eigeninteressen unvermeidlich sind und nicht anders – etwa durch Verzicht, Entsagung oder Unterdrückung – als durch die einschränkende Autorität der Rechte eingehegt werden. Wir können zwar einzelne Interessen aufgeben, nicht aber das Eigeninteresse selbst fallen lassen und uns von ihm lösen. Das Eigeninteresse ist ein unausweichliches Verlangen, das man ebenso wenig abstreifen kann, wie man aus seiner Haut steigen kann. Wir können unsere sinnliche Natur zwar nicht ablegen, aber uns – so Kants terminus technicus – über sie „erheben“¹¹. Wir erheben uns über unser Eigeninteresse dann und nur dann, wenn es von den anerkannten Rechten anderer eingeschränkt wird.

7 Den Vorwurf des Rigorismus weist nachdrücklich zurück: Stephen Engstrom, *The Form of Practical Knowledge. A Study of the Categorical Imperative*, Cambridge/Mass.: Harvard University Press 2009, bes. S. 25–94.

8 Vgl. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, ebd., S. 158,34–159,2 (AA V, 117).

9 Ebd., S. 214,15 (AA V, 161); vgl. S. 25,12; 25,32; 33,7; 34,3; 83,28–29 (AA V, 20, 21, 25, 26, 61).

10 Aristoteles, *Nikomachische Ethik* 1177a28–35.

11 Vgl. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, ebd., S. 109,28 (AA V, 80).

Kants Begründung der Pflicht aus der Freiheit sichert seiner Ethik einen moralischen Minimalismus. Freiheit soll einerseits eine tragfähige Grundlage bieten, die robust genug ist, um moralische Forderungen zu begründen. Andererseits soll Freiheit ein schlankes Konzept bieten, welches eine zu große Kluft zwischen Moraltheorie und moralischer Praxis verhindert. Die Erklärung des moralischen Sollens durch nicht mehr als Freiheit schützt vor der Regulierungsphantasie, das gute Leben der anderen zum Bestandteil des eigenen Strebens zu machen. Kants ethischer Minimalismus straft das gängige Vorurteil Lügen, seine Pflichtethik gelte als Prototyp einer Moral abstrakter Appelle. Das Gegenteil ist vielmehr der Fall. Der Minimalismus gilt als ihr unwiderstehlicher Vorzug, als Zeichen des Realismus ihres moralischen Anspruchs. Indem moralische Forderungen in die eigene Freiheit verankert werden, wird ein ethischer Minimalismus gewährleistet, der vor normativ allzu aufgeladenen Geboten schützt. Kants ethischer Minimalismus macht äußerst schmallippige Aussagen über die menschliche Natur und geht von möglichst schwachen Vorannahmen aus, die die breiteste Zustimmung erlauben. Er wird durch zwei Eigenschaften verbürgt. Kants Begriff der negativen Freiheit stellt zum einen sicher, dass Pflichten im innersten Kern Forderungen zu nicht mehr als zur Einschränkung des Eigeninteresses sind. Pflichten gründen auf einer negativen Freiheit und sind insoweit wesentlich negative Pflichten. Sie kommen als Verbot zum Zuge, Eigeninteressen zum obersten und alles bestimmenden Handlungsgrund aufzuspreizen. Sie verpflichten nicht zu etwas Positivem, sondern zu einer Negation: zur Einschränkung von Eigeninteressen. Der ethische Minimalismus wird zum anderen dadurch gewährleistet, dass Pflichten mit einer vormoralischen Eigenschaft begründet werden. Die Freiheit von Zwang und Zufall ist eine Eigenschaft, die aller moralischen Bedeutung zuvorkommt. Kants Begründung der Pflichten durch Freiheit geht deshalb nicht von einer moralischen Vorannahme, sondern einer vormoralischen Eigenschaft aus.

II Kant über die Evidenzerkenntnis der Freiheit

Wir haben bisher Kants Begründung des moralischen Gesetzes aus der Freiheit rekonstruiert. Betrachten wir nun die andere Seite der Medaille und fragen, wie Freiheit begründet wird. Wenn Freiheit der Grund für das moralische Sollen ist, was ist dann wiederum der Grund für die Annahme der Freiheit? Kant schiebt dem infiniten Begründungsregress einen Riegel dadurch vor, dass Freiheit nicht aus einem Dritten, das wiederum einer Begründung bedürfte, sondern allein aus dem moralischen Gesetz begründet wird. Und den Fallstricken des Begründungszirkels entkommt Kant, indem er zwischen der *ratio essendi* und der *ratio cognoscendi*

unterscheidet. Während Freiheit der Seinsgrund für das moralische Gesetz ist, ist das moralische Gesetz der Erkenntnisgrund der Freiheit. Demzufolge hängt die Geltung der Freiheit von nichts anderem als ihr selbst ab. Freiheit ist mit anderen Worten ein intrinsischer Wert oder ein oberstes Ziel, das um seiner selbst willen erstrebt wird. Dennoch bleibt die Frage, wie wir zur Einsicht in die Geltung der Freiheit als oberstes Ziel gelangen. Freiheit wird, so Kant, als erstrebenswertes Ziel im moralischen Handeln erkannt. Kants Primat der praktischen Vernunft ergibt sich daraus, dass Freiheit in der theoretischen Betrachtung nur als ein problematischer Begriff – Freiheit ist nicht unmöglich –, ihre Möglichkeit und Wirklichkeit jedoch in der Selbstachtung des moralisch Handelnden erkannt wird.

Freiheit lässt sich weder als ein Ziel von Neigungen noch von Bedürfnissen begrifflich machen. Denn dessen Befriedigung wäre ein Eigeninteresse, das jedoch keine Quelle des moralischen Sollens ist. Ist Freiheit, wie dargelegt, der Grund des moralischen Sollens, dann ist sie das erstrebenswerte Ziel nicht eines empirischen Interesses, sondern des Vernunftinteresses. Freiheit wird im Rahmen von Kants moralischem Konstruktivismus als Vernunftidee erkannt. Unter Vernunftideen versteht Kant ein Ergebnis der Erkenntnisleistung, das, obwohl kein empirischer Beobachtungsbegriff, dennoch von unbestreitbarer Geltung ist. Seine Geltung hängt nicht von empirischer Überprüfbarkeit ab, sondern von dem Beweis, dass die Fähigkeit seiner Erkenntnis ein täuschungsfreies Vermögen ist. Wir erkennen demzufolge Freiheit als oberstes Ziel, wenn wir unabhängig von Hindernissen und Täuschung urteilen. Nun hängt freilich alles davon ab, zu zeigen, dass die täuschungsfreie Erkenntnisfähigkeit nicht selbst ein konstruiertes Produkt, sondern wirkliche Erkenntnis ist. Die Konstruktion der Vernunftidee beruht selbst auf einer Grundlage, die nicht konstruiert, sondern ein Faktum ist. Zwar wird Freiheit als ein allesleitendes Ziel konstruiert, nicht aber das täuschungsfreie Wissen, mithilfe dessen wir dieses Ziel erkennen. Das Wissen um die Freiheit wird von der Selbstachtung verkörpert.

Die Selbstachtung ist die Achtung vor der eigenen Freiheitsfähigkeit. Sie ist „die *Achtung für uns selbst* im Bewußtsein unserer Freiheit.“¹² Personen achten sich selbst hinsichtlich der Fähigkeit, Eigeninteressen freiwillig durch die Anerkennung der Rechte anderer einschränken zu können. Von dieser Achtung hängt das Selbstwertgefühl, der „Wert der Person“ ab.¹³ Der Selbstachtung wohnt eine Norm inne, deren Entsprechung gefordert wird und ein Selbstwertgefühl bewirkt;

¹² Ebd., S. 214,20 – 21 (AA V, 161). Siehe zum Freiheitsbezug der Selbstachtung: Thomas E. Hill, *Autonomy and Self-Respect*, Cambridge: Cambridge University Press 1991; Henning Hahn, *Moralische Selbstachtung. Zur Grundfigur einer sozialliberalen Gerechtigkeitstheorie*, Berlin / New York: De Gruyter 2008.

¹³ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, ebd., S. 99,30 (AA V, 73).

ebenso wie deren Abweichung kritisiert werden darf und einen Verlust des Selbstwertgefühls verursacht. Wird der Norm entsprochen, stabilisiert sich das Selbstwertgefühl. Weichen dagegen Handlungen von der Norm ab, droht dessen Verlust. Diese Norm ist die Freiheit. Moralische Handlungen entsprechen einer Norm, indem sie Freiheit realisieren.

Selbstachtung ist weder ein empirisches Interesse noch eine konstruktive Idee, sondern ein „moralisches Gefühl.“¹⁴ Im Unterschied zu empirischen Interessen wie Neigungen und Bedürfnisse ist sie eine „moralische“ Disposition, weil sie sich auf die Einschränkung der Eigeninteressen zugunsten anderer bezieht. Wir würden uns im Kreis bewegen, wenn wir die Disposition, Eigeninteressen einzuschränken, als ein Eigeninteresse erklärten. Selbstachtung ist wiederum keine Idee, sondern ein „Gefühl“. In der Erfahrungsform des Gefühls kommt sie nicht nur als ein gefordertes, anzustrebendes oder mögliches Wissen zur Geltung, sondern als wirkliches Wissen.

Das Wissen, das sich in der Selbstachtung manifestiert, zeichnet sich durch Evidenz aus. Freiheit wird als erstrebenswertes Ziel erkannt, wenn wir ohne Täuschungen urteilen. Ein solches täuschungsfreies Wissen drückt sich in der Selbstachtung aus. Dass Freiheit ein erstrebenswertes Ziel ist, gibt sich in ihr als evident zu erkennen. Selbstachtung ist eine Erfahrung von Evidenz, da sich in ihr ein täuschungsfreies Wissen über den intrinsischen Wert der Freiheit zur Geltung bringt. Kant betont den Evidenzcharakter des moralischen Wissens vielerorts.¹⁵ So wird das Bewusstsein (!) des moralischen Grundgesetzes (der kategorische Imperativ) unter dem Namen des Faktums der Vernunft als evidente Gewissheit beschrieben: Das moralische Grundgesetz ist „unleugbar“, es „[dringt] sich für sich selbst uns auf“ und wird jeder Person „beständig und richtig vor Augen“¹⁶ gehalten. Die „Stimme der Vernunft [ist] in Beziehung auf den Willen so deutlich, so unüberschreibbar, selbst für den gemeinsten Verstand so vernehmlich.“¹⁷ Forderungen aus Pflicht sind „für den gemeinsten Verstand ganz leicht und ohne Bedenken einzusehen.“¹⁸ Die Realität des moralischen Gesetzes ist „apodiktisch gewiß“ und steht, obwohl nicht empirisch beweisbar, „dennoch für sich selbst

14 Ebd., S. 54,9; 102,17; 109,3; 122,11 (AA V, 38, 75, 80, 90).

15 Ich verwende den Evidenzbegriff nicht in der Bedeutung Kants, der ihn im Sinne eines empirischen oder mathematischen Belegs gebraucht. Dennoch ist es berechtigt, das unmittelbare Bewusstsein und dessen apodiktische Gewissheit Evidenz zu nennen. Siehe dagegen: Michael Wolff, „Warum das Faktum der Vernunft ein Faktum ist. Auflösung einiger Verständnisschwierigkeiten in Kants Grundlegung der Moral“, in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 57 (2009), S. 511–549.

16 Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, ebd., S. 42,25; 42,9; 44,13–14 (AA V, 31f.).

17 Ebd., S. 48,11–13 (AA V, 35).

18 Ebd., S. 50,19–20 (AA V, 36); vgl. S. 49,22; 94,37; 95,15 (AA V, 70).

fest.¹⁹ Auch die Achtung ist eine „unbezweifelte“ Kraft²⁰. Kant beschreibt hier als Evidenzerfahrung die Art und Weise, in der das Prinzip des moralischen Handelns – also Freiheit – dem Akteur aus der Ich-Perspektive sich zeigt. Diese Evidenzerkenntnis der Freiheit wird von Kant mithilfe der Gedankenfigur eines Faktums der Vernunft näher erklärt.

Die Evidenzerkenntnis stellt keine ideale Bedingung für moralisches Handeln dar, der wir uns erst annähern müssten, sondern eine realisierte Bedingung. Kant bezeichnet die Gegebenheit der Bedingung als das Faktum der Vernunft.²¹ Die Evidenzerkenntnis der Freiheit ist kein unverwirklichtes Ideal, sondern eine gegebene Tatsache, eben ein Faktum.

Doch weshalb verknüpft Kant die Selbstachtung mit dem Faktum der Vernunft? Selbstachtung wird erstens mit der Vernunft in Verbindung gebracht, weil sich in ihr eine Erkenntnisfähigkeit ausdrückt: die Fähigkeit, Freiheit als ein oberstes Ziel zu erkennen. Mit einem Faktum zweitens steht die Selbstachtung in Zusammenhang, weil sich diese Erkenntnis mit Notwendigkeit Geltung verschafft. Die Evidenzerkenntnis ist eine bestehende und bleibende Einsicht, über die Akteure verfügen, und muss nicht erst von ihnen eingefordert werden. Weder muss noch kann das Bewusstsein der Freiheit gefordert werden, weil es jeder absichtsvollen Einstellung schon zuvorkommt. Gefordert werden vielmehr Handlungen, die dem Bewusstsein der Freiheit gerecht werden, also Handlungen, die die Selbstachtung verdienen. Das Bewusstsein der Freiheit ist eine unhintergehbare und konstante Einsicht. Man kann in Übereinstimmung mit ihr oder im Widerspruch zu ihr handeln. Unmöglich aber ist es, die Einsicht zu haben oder nicht zu haben, weil sie ein Faktum der Vernunft ist.

Das Wissen um die Freiheit als Norm, der man gerecht werden soll, ist ein unentrinnbares Selbstbewusstsein. Freiheit ist im praktischen Wissen sozusagen ein Fixpunkt, in dessen Licht dem Akteur seine Überzeugungen und Handlungen zwangsläufig erscheinen. Im Lichte der Freiheit erscheinen sie ihm je entweder als achtenswert oder als verachtungswürdig. Dieses Entweder-Oder ist unhintergebar, weil die Erkenntnis der Freiheit sich notwendig Geltung verschafft. Die unvermeidliche Erkenntnis der Freiheit als einer Norm, der man gerecht werden soll, geht auf die Notwendigkeit zurück, mit der die Erkenntnisfähigkeit zur Ausübung drängt.

Damit gelangt die Rekonstruktion der Kantischen Einheit von Moral und Vernunft ins Ziel. Kants Auffassung der Freiheit als *ratio essendi* besagt: Das

¹⁹ Ebd., S. 64,20; 64,29 (AA V, 47),vgl. S. 192,2–3 (AA V, 142).

²⁰ Ebd., S. 106,19 (AA V, 78).

²¹ Siehe: ebd., S. 42,4–19; 64,18–22; 75,18–21; 124,11 (AA V, 31, 47, 55, 91).

moralische Sollen gründet auf der Freiheit als der Norm, in deren Licht Akteure Handlungen wechselseitig erwarten und ihre Unterlassung kritisieren dürfen. Denn Personen werden ihrer Freiheit gerecht, indem sie ihre Eigeninteressen einschränken durch die Anerkennung des gleichen Rechts anderer, beispielsweise in Not Hilfe erwarten zu dürfen. Kants Grundlegung der Moral durch Vernunft bedeutet nun, dass die Vernunft als die Fähigkeit zur Erkenntnis der Freiheit das Grundprinzip des moralischen Sollens ist. Neben der Norm (Freiheit) bedarf es ihrer Erkenntnisfähigkeit (Vernunft). Die Grundlage für die Anerkennung moralischer Pflichten besteht in der Erkenntnis der Freiheit als der Norm, der Akteure gerecht zu werden haben. Die Erkenntnis der Freiheit besitzt nach Kant eine unentrinnbare Geltung, sofern die Fähigkeit dieser Erkenntnis mit Notwendigkeit aktualisiert wird. Die Grundlage des moralischen Sollens besteht also, jedenfalls laut Kant, in der Notwendigkeit, mit der eine Erkenntnisfähigkeit zu ihrer Ausübung gelangt.

III Kritik an Kants Freiheitsbegriff

In der folgenden Kritik an Kant werde ich erstens eine Beobachtung machen, zweitens einen Einwand formulieren und drittens einen Vorschlag unterbreiten.

Kants Ethik lässt, so die Beobachtung, eine Unterscheidung von drei Handlungstypen zu: Moralische Handlungen erfolgen erstens im Einklang mit der Selbstachtung. Unmoralische Handlungen stehen dagegen, zweitens, im Widerspruch zur Selbstachtung und werden vom Akteur selbst als verachtungswürdig erfahren. Die „radikal böse“ Handlung steht drittens weder im Einklang mit noch im Widerspruch zur Selbstachtung und bildet einen eigenständigen Handlungstyp des Immoralismus, den Kant in seiner Religions-Schrift das radikal Böse nennt. Radikal böse Handlungen verletzen die Selbstachtung nicht, weil dem Immoralisten eine Selbstachtung schlicht fehlt, mit der seine Handlung in Konflikt geraten könnte. Das Fehlen der Selbstachtung kann nur durch äußere Umstände verursacht sein, die die Vernunftfähigkeit gewaltsam an ihrer Ausübung hindern und den Immoralisten seine Selbstachtung verkennen lassen.

Kants Ethik schließt einen vierten Handlungstypus aus: die Unaufrichtigkeit. Eine unaufrichtige Person handelt eigennützig im Einklang mit der moralischen Selbstachtung. Ihr gelingt es, ein Gefühl der Selbstachtung auch dann aufrecht zu erhalten, wenn sie etwa die Ansprüche Hilfsbedürftiger ignoriert und ihren Eigeninteressen freien Lauf lässt. Ihre intakte Selbstachtung kann als eine unaufrichtige Selbstachtung beschrieben werden. Der Unaufrichtige vermag die Meinung über seine intakte Selbstachtung für begründeter zu halten, als sie ist. Er beruhigt sein Gewissen und hält am Bild seiner Selbstachtung fest, ohne dass die