

Das Fundament der Ethik: Zur Bestimmung des Gewissens

Von KLAUS HAMMACHER (Aachen)

Es ist eine naheliegende Aufgabe, die sich stellen müßte, wenn man philosophisch das Gewissen bestimmen will, das Verhältnis von Denken und Handeln, von *Gedanke* und *Tat*, zu untersuchen. Indem nämlich der Mensch als verantwortlich handelndes Wesen angesetzt wird, weist eine erste Thematisierung der dabei entscheidenden Instanz auf diese beiden Komponenten in seinem Verhalten. Trotzdem scheint diese Fragestellung aber mit einer äußersten Schwierigkeit belastet zu sein, die ihre Aufstellung in diesem Zusammenhang geradezu verhindert hat. Sie wird sich uns auch sehr bald genauer zu erkennen geben, wenn wir hier dieses Verhältnis zur Grundlage unserer Betrachtungen machen werden.

Wir wollen dazu zunächst zwei Thesen prüfen:

1. Der Gedanke ist selber Tat, und
2. Die Tat geht im Gedanken (aber) nicht auf.

1.

Daß der Gedanke Tat ist, kann uns in innerer Erfahrung anschaulich werden, wenn wir darauf achten, daß alles Denken in geistigen Vollzügen geschieht, daß mit jedem Gedanken etwas in uns vorgeht, und zwar etwas, was in bestimmter Weise durch uns geschieht. Wir verstehen unter Tat einen Vorgang, der von uns veranlaßt wird. Demnach brauchte mit diesem Geschehen des Denkens noch nicht sein Tatcharakter erwiesen zu sein. Im vollen Umfange wird er sich erst zeigen, wenn wir das innere Veranlassen im menschlichen Handeln näher bestimmen. Aber schon das Bewußtsein, daß jeweils *ich* diesen Gedanken vorgenommen habe, zeigt deutlich das Geschehen in ihm als mir zugeordnet, als meine Tätigkeit an, womit ja noch nichts ausgesagt ist über die Weise und die Gesetze, in denen sie sich vollzieht, und ob diese auch allein aus mir stammen.

Diese Tätigkeit im Denken wird zunächst jeder zugeben, aber – und hier beginnt schon die Schwierigkeit – er wird nicht dabei stehen bleiben, man wird eine solche Aussage nicht so uneingeschränkt lassen. Man wird bei genauerer Überlegung nicht jenen Bestimmungswert zugeben, jene Festlegung des Gedankens als Tat, man wird jenes „*ist*“, das ihn in der Tat aufgehen läßt, zurückweisen.

2.

Wir wollen diese Zurücknahme nun von unserer *zweiten These* her aufzuklären versuchen, die aber gerade von der entgegengesetzten Ansicht ausgeht, indem sie bestimmt, *daß umgekehrt die Tat nicht im Gedanken aufgeht*. Wir gliedern diese dafür in *zwei Denkschritte*, deren *erster* uns die Verhüllung des Tatcharakters in der Erlangung der gedanklichen Zusammenhänge oder Denkeinsichten offenbaren soll und dabei erklären, warum man sich gegen jene Definition des Gedankens als Tat sträubte. Wir versuchen dabei also die Zurücknahme so zu verstehen, daß wir eine Veränderung ansetzen, die im Gedanken vor sich geht, wenn im Denken etwas *begriffen* wird, und als deren Folge dann auch jene Bestimmung unserer ersten These nicht mehr zulässig erscheint.

Indem der Gedanke als Tat bestimmt würde, würde der Tat eingeräumt, das *Wesentliche* des Gedankens zu fassen. Das aber erscheint unzulässig, da aus einer solchen Veränderung dies Tätigsein sich als unwesentlich darbietet für das, was sich dabei ergibt, nämlich die *Erkenntnis*. Die Beobachtung unseres Begreifens, wenn wir eine Erkenntnis gewinnen, bestätigt, daß dies gerade geschieht im gedanklichen Zusammenschluß, wobei hingegen die Tätigkeit unseres Denkens nicht beachtet wird und das Bewußtsein von ihr auch kein Moment in der Richtigkeit einer Einsicht darstellt. Es ist vielmehr für die Richtigkeit einer Erkenntnis völlig gleichgültig, daß beim Denken dieser Richtigkeit etwas in mir vorgeht. Zugleich aber stellt sich das Bewußtsein des Menschen als geistiges Wesen erst mit der Erkenntnis im gedanklichen Zusammenschluß her. Das bringt für die Erfassung des menschlichen Handelns die Folgerung mit sich, daß auch die Tat dann umgekehrt vom Gedanken her bestimmt werden muß, indem der Mensch sich allein über gedankliche Zusammenhänge handelnd verwirklichen kann. Da er sich in diesen als geistiges Wesen gewinnt, hebt sich scheinbar die Bedeutung der Frage danach auf, wie er dazu geworden ist. Das läßt nun eine *Umkehrung* unserer *ersten These* zu: *Die Tat ist im menschlichen Handeln immer Gedanke*. So richtig dieser Grundsatz ist, wenn bestimmte Richtlinien für das menschliche Verhalten aufgestellt werden – wir werden auf diese Funktion noch zurückkommen – so zeigt er sich doch als unrichtig, wenn er dann in der Grundbestimmung des Verhältnisses von Gedanke und Tat verwendet wird, wenn er also fungiert als Untersatz in der Antwort auf die erste These. Diese würde in der Form eines Schlusses folgendermaßen aussehen: (Obersatz:) Der Gedanke ist Tat, (Untersatz:) Die Tat ist im menschlichen Handeln aber immer Gedanke, (Schluß:) also wird das menschliche Verhalten durch die gedankliche Begründung in der Erkenntnis gerechtfertigt. Die Umkehrung unserer ersten These würde dabei die Antwort auf die Bestimmung des menschlichen Verhaltens ermöglichen.

Die Unrichtigkeit solcher Folgerung stellt sich heraus bei der genauen Kontrolle jener Veränderung, in der sich die Aufhebung der Bedeutung des Tatcharakters am Gedanken ergab. Tatsächlich wird jene Tätigkeit nur im Zusammenhang, den der Gedanke als Erkenntnis erlangt, aufgehoben, sofern aus der Bedeutung für den Zusammenhang der Gedanken geurteilt wird. Würde sie sich

als Tat selber in Erkenntnis auflösen, so müßte der Gedanke seine Tätigkeit gedanklich einholen. Damit sind wir beim *zweiten Denkschritt* in der Entwicklung unserer *zweiten These*. Es ergibt sich nämlich in der Selbstbeobachtung, daß dies gerade nicht möglich ist. Wenn ich z. B. jetzt den Gedanken fasse, in diesem Raum sitzen so und so viele Personen, und frage mich nach diesem Fassen des Gedankens, so finde ich nicht nur, daß die Tätigkeit meines Erfassens für die Erkenntnis der Anzahl der Personen unwichtig ist, sondern zugleich, daß ich diese Tätigkeit im Fassen des Gedankens garnicht erkennen kann. Wende ich mich nämlich jetzt in einer ausdrücklichen Reflexion auf dieses Fassen des Gedankens zurück, so liegt die gesuchte Tätigkeit, die den Gedanken trägt, im Vollzug dieses neuen Gedankens, dieser Reflexion, denn es soll ja die Tätigkeit im Gedanken gefaßt werden, allgemein, nicht aber ein vergangener Denkvorgang.

Die nachträgliche Reflexion erreicht also nie die im Gedanken wirkende Tätigkeit, und somit läßt sich das Tathafte im Gedanken erkenntnismäßig, wissend nicht einholen. Wir können daraus unter Einbeziehung des Ergebnisses unseres ersten Denkschrittes den Satz formulieren: *Der Gedanke ist Tat, aber weiß nicht darum*. Das läßt nun unsere zweite These daran spezifiziert fassen; daß nämlich die Tat im Gedanken nicht aufgehen kann.

Aus dieser genaueren Beobachtung des Verhältnisses des Gedankens als Tat ergibt sich dann die Bedeutung der *Umkehrung unserer ersten These*, d. i.: *Tat ist im menschlichen Handeln immer Gedanke*, als eine bloß *bedingte*. Sie gibt nur die Bedingung an, daß menschliches Handeln sich allein über gedankliche Zusammenhänge vollziehen kann, nicht aber, daß es damit schon gerechtfertigt ist, das heißt als Verhalten verantwortet ist. Hierzu müßte auch das Tathafte durch den Gedanken voll erfassbar sein.

3.

Wenn wir dies unmöglich fanden, so stützte sich unsere Einsicht dabei darauf, daß uns irgendwie doch dieser Unterschied der Tat von der gedanklichen Auffassung gegeben sein muß. In der obigen Selbstkontrolle zeigte er sich am Gedanken durch Ausschließung; es muß aber auch *positiv* der Unterschied von Gedanke und Tat von der *Tat* aus dem Denken eingeprägt sein.

Wir wollen das nachzuweisen suchen, indem wir die uns oben aufgefallene Entbundenheit des gedanklichen Zusammenhanges von der Rücksicht auf die Tätigkeit in ihm, den *Spielraum*, den er damit hat, näher betrachten. Der Gedanke findet sich dabei in bestimmter Weise herausgenommen aus der Wirksamkeit eines Tuns. Das zeigt sich daran, daß er um sich als „bloßer“ oder „reiner“ Gedanke weiß. Trotz der Lückenlosigkeit der Motive, in der sich uns bei genauer Untersuchung alle Handlungen darstellen, wissen wir sie aber doch von der Lückenlosigkeit einer bloß gedanklichen Kette von Folgerungen zu unterscheiden.

Dies ist zuerst den Denkern des sogenannten *Occasionalismus* aufgefallen, insbesondere *Malebranche*. Sie unterschieden deutlich den Zusammenhang, den das Denken für sich in seinen Folgerungen gewinnt, von der bewirkenden Kau-

salität, d. i. von dem uns unerkennbaren Zusammenhang, durch den gemäß einem Denken eine Veränderung in der Handlung vor sich ging. *Malebranche* hat diesen Unterschied in der Erfahrung von Begründungszusammenhängen in geradezu phänomenologischer Weise beschrieben¹.

Und doch findet sich, daß ein solches Bewußtsein des Unterschiedes auch im Denken wieder aufgehoben werden kann. Dies geschieht bei der Herstellung von Begründungszusammenhängen in den *Erklärungen* für das menschliche Verhalten. Soll sich diesen gegenüber die Eigenbedeutung der Tat im Handlungszusammenhang als ein unterschiedliches Faktum festhalten lassen, so müssen wir aufdecken, was durch eine solche Aufhebung dieses Unterschiedes beim Begründen eigentlich vor sich ging, und was also von ihr betroffen wird.

Das Bewußtsein, Spielraum zu haben im Gedanken, wies als solches zugleich die Denkszusammenhänge wiederum ein in eine Gebundenheit; denn Spielraum ist begrenzter Raum: gegenüber einer Bindung, wenn auch nicht selber von ihr betroffen, stellt sich die Freiheit des Gedankens dabei heraus. Traditionell suchte die Philosophie, besonders dann in der Nachfolge Leibnizens, dem gerecht zu werden durch die Fassung des bloßen Gedankens als Sphäre der Möglichkeit, in der sich der zureichende Grund nicht ergäbe und die deshalb in eine Vernunft gebunden sei, die auch über diesen verfügte. Wir wollen dagegen aus diesem Bewußtsein die Grundstruktur entnehmen, die uns Aufschluß geben kann über jene Darstellung des Handelns als Motivationszusammenhang.

Die Gedanken wissen sich dabei doch in anderer Weise gebunden. Das verdeutlicht sich jetzt daran: sie wissen sich so in der Dimension des Handelns. Nur dort wird dieser Charakter ansichtig. Dabei ergibt sich eine notwendige Verbindung (Leibnizens „zureichender Grund“) von Verhalten und dem Denken von Beweggründen (Motiven). Sie liegt darin, daß der Mensch aus der Auffassung von Gegebenem durch gedankliche Zusammenhänge heraustritt mit jenem oben angeführten unterschiedlichen Bewußtsein zu handeln und so den Zwang erlebt, immer schon ein sich verhaltendes Wesen zu sein, also sich verhalten zu *müssen*. Da dies jedoch geschieht in einer Erstellung von Begründungszusammenhängen, erscheint auch das Handeln in Zusammenhängen, aber in *Motivationszusammenhängen*. So wird aber der Zwang, sich verhalten zu müssen, als der Zusammenhang Motivation – Handlung selbst auffaßbar. Man muß sich also scheinbar verhalten *gemäß* den Motivationen. Deutlicher hat Jean-Paul Sartre die Umkehrung in diesem Zusammenhang zu enthüllen versucht, indem er der Verwandlung der *Anlässe* in *Antriebe* im Zusammenhang der Handlung nachspürt und der dadurch schon immer vorgegangenen „Nichtung“ durch das Bewußtsein als Freiheitsakt². Daß das Funktionale, das Tätigsein im Verhalten, schon immer handelnd sich zu finden, jene Bindung ausmacht (*Sartres*: zur Freiheit verurteilt), wird also überdeckt durch den Zusammenhang von Verhalten und Beweggründen. Für unsere Frage, welche Bedeutung der Begründung im Handeln zukommt, ergibt sich also, daß hierbei das Bewußtsein, sich im Denken

¹ Vgl. besonders die 1. Meditation der „*Méditations chrétiennes et métaphysiques*“, Tome X der „*Oeuvres Complètes de Malebranche*“, Paris (Vrin) 1959.

² Jean Paul Sartre: *L'être et le néant*, Paris 1943, vgl. hauptsächlich S. 522 ff.

in einem Spielraum zu verhalten, verschwindet, indem es sich nicht *in* einer Funktion begreift, sondern als diese selbst. In solcher Auffassung ergibt sich dann der Grundsatz: Freiheit ist allein jener Spielraum des Gedankens, d. h. die Erklärbarkeit, Erkennbarkeit des Handelns. Fällt jene Gebundenheit zu handeln mit der Leitung des Handelns nach Gründen in der Auffassung zusammen, so bleibt das Begründen eines eigenen, d. h. des gedanklichen Zusammenhanges, als einziges Merkmal der Freiheit des Geistes übrig. Aber wir wollen nicht auf dieses Freiheitsproblem eingehen, sondern uns die Bedeutungstragweite dieser formal abgeleiteten Erklärung einmal an einem Beispiel vorführen, d. h. anschaulich machen, wie die Zusammenhänge des Gedankens die Bindung, die das Verhalten im Handeln kennzeichnet, zu ersetzen suchen.

Unser Verhalten wird offensichtlich da unmittelbar relevant, wo wir uns im zwischenmenschlichen Bereich zu entscheiden haben. Aber die einfache Beobachtung lehrt auch, daß der Verkehr mit dem anderen Menschen nur möglich wird durch eine Übereinkunft, die in jeder Anerkennung von Allgemeingültigkeit, als von der individuellen Situation absehend, schon getroffen sein muß. Das ließe sich nicht nur an der Sprache nachweisen, sondern ebenso an der Sphäre des Rechts, welche die analysierenden philosophischen Staatslehren der Neuzeit nicht zuletzt von daher aus einer solchen Übereinkunft, dem Gesellschaftsvertrag, ableiteten. Da nun jene Instanz der Übermittlung allein durch die logische Konsequenz eine gerechtfertigte Verbindlichkeit erhalten kann, ist es naheliegend, daß der Mensch nicht nur, um seine Handlungen klar zu machen, und dem Anderen verständlich zu werden, sondern auch in seinen Entscheidungen selber allein auf diese Verbindlichkeit aufbaut. Das bedeutet aber eine höchste Gefahr für die Rechtfertigungsweise seines Verhaltens. Sein Handeln ist durch den Zusammenhang von Gründen in der Zuordnung der Mittel zu einem Zweck ausgezeichnet und zeigt sich so von einem verfügenden Denken geleitet. Das bringt aber mit sich, daß auch in den Entscheidungen im zwischenmenschlichen Verhalten so vorgegangen werden kann, daß über den Anderen wie über ein Mittel zu einem Zweck verfügt wird. Der Mensch greift aber durch sein Handeln, sofern es Tat ist und nicht in dem leitenden Zusammenhang des Zweckbegriffs aufgeht, in die Wirklichkeit ein. Dann ist der andere Mensch auch als Mittel, und zwar durch mein Handeln als Tat, dem verfügenden Denken weitgehend ausgeliefert. Das ließe sich im Einzelnen an vielen zwischenmenschlichen Verhältnissen aufzeigen. Wir entnehmen dieser Entdeckung der menschlichen Verfügbarkeit – die in der Literatur im 18. Jahrhundert in Friedrich Heinrich Jacobis „Allwill“ einen ersten thematischen Ausdruck fand³ – hier jedoch nur jene oben abgeleitete Grundstruktur, daß die Erstellung gedanklicher Zusammenhänge und ihrer innergedanklichen Rechtfertigung im verfügenden Denken tatsächlich für die Gebundenheit zum Handeln eingesetzt wird. Die notwendig zweckmäßigen Überlegungen in der Regelung zwischenmenschlicher Beziehungen überdecken,

³ Und zwar hauptsächlich am Verhältnis Allwill-Luzie. Vgl. J. U. Terpstras kritische Neuausgabe von Jacobis „Allwill“, Groningen 1957, und H. Nicolai's Neuausgabe der Fassung des „Teutschen Merkur“ in der Metzler'schen Verlagsbuchhandlung. Das Thema wurde dann von Jean Paul in seinem „Titan“ wieder aufgegriffen.

daß hier immer eine andere Dimension beim menschlichen Verhalten im Spiel ist: die der Tat, da die Beziehung zum Anderen sich zwangsläufig über die Verbindlichkeit von gedanklichen Zusammenhängen vollziehen muß.

Konnten wir aber diese Ersetzung aufdecken und die Gegebenheit der Tatbedeutung damit als im Gedanken nicht aufhebbare rechtfertigen, so ergibt sich die Folgerung, daß es sich bei dieser Erfahrung des Unterschiedes von Gedanke und Tat selber nicht um eine gedankliche Tatsache unseres Bewußtseins handeln kann.

4.

Das hier gegebene unterschiedliche Bewußtsein der Tatbedeutung gegenüber dem erkennbaren gedanklichen Zusammenhang enthüllt sich damit als *eigene Instanz* im menschlichen Geist. Diese Instanz fassen wir jetzt als das *Gewissen*. Das Verhältnis von Gedanke und Tat ergibt sich, da der Gedanke nicht die Tat faßt, von der Taterfahrung her als die *Gewissensinstanz*.

Um die Schwierigkeiten der Einsicht in diese Folgerung zu beheben, wollen wir zunächst einen Seitenblick auf einen Grundsatz in der *Geschichte* unseres Problems werfen, der sich aus dieser Instanz sichtbar herleiten läßt, und durch den wir an unsere obigen Beobachtungen anknüpfen können. Nach *Kant* erscheint das moralische Prinzip auch in dem Grundsatz, daß man ein vernünftiges Wesen nie als Mittel zu einem Zweck gebrauchen dürfe. Darin spricht sich die Gegenerfahrung zu jener oben beschworenen Gefahr, die Verhaltensbestimmung in einer Mittel-Zweckbestimmung aufgehen zu lassen, deutlich aus.

Aber *Kant* formuliert dies positiv so, daß man nach dem Prinzip der Sittlichkeit das vernünftige Wesen nicht bloß als Mittel ansetzen dürfe⁴. Für ihn ist es die Vernunft, und zwar als praktische, welche zu diesem Grundsatz führt, den wir aus der Erfahrung des Unterschiedes von Gedanke und Tat folgern zu können glauben. Liegt dann aber in dieser Erfahrung nicht etwas anderes vor? Wie kann uns verständlich werden, ob Kants Forderung trotzdem auf dieselbe Erfahrung zurückgeht?

Bei *Kant* ist diese Forderung mit seinem kategorischen Imperativ verknüpft durch den Gedanken der Autonomie, der Selbstgesetzgebung der Vernunft als praktischer. Bei Fremdgesetzlichkeit, Heteronomie, liegt folglich immer ein besonderes Interesse vor, das auf Grund der sinnhaften Empfindungen den Menschen in seinem Handeln nötigt. Dabei kann aber alles, was er in seinem Verhalten berücksichtigt, nur in der Funktion des Mittels stehen: „ich soll etwas tun darum, *weil ich etwas anderes will*“⁵. Hier stößt *Kant* dann auch auf die von uns oben angezeigte Begründung bei dem Erreichen jenes Zweckes im Handeln: „denn man bekam niemals Pflicht, sondern Notwendigkeit der Handlung aus

⁴ Vgl. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten S. 64 ff., 74, 75 – Kritik der praktischen Vernunft S. 156. Die Seitenangaben der Schriften Kants beziehen sich auf die entsprechenden Erstausgaben.

⁵ Vgl. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten S. 88.

einem gewissen Interesse heraus⁶.“ Er enthüllt dabei schon, wie jene Begründung die Handlungsinitiative ersetzt – die „optische Illusion in dem Selbstbewußtsein dessen, was man *tut*, zum Unterschiede dessen, was man *empfindet*“⁷ – was also in unseren obigen Überlegungen als Gegebenheit in der gedanklichen Aufnahme erschien. Indem die Bestimmung zum Handeln „dieselbe Wirkung“ tut wie das Gefühl der „Annehmlichkeit“, wird „die moralische Triebfeder für sinnlichen Antrieb“ genommen⁸. Daß diese beiden jedoch nicht mehr in den Prinzipien für das Handeln verwechselt werden, sucht *Kant* zu sichern durch seine berühmte „Formalisierung“: sinnlicher Antrieb ist ausgeschaltet, wenn rein die Vernunft als Antrieb gilt, wenn nur die reine Geistestätigkeit gemäß den Kategorien wirksam ist. Die so erreichte Freiheit von den jeweiligen Interessen und sinnlichen Affekten liefert dann auch die Möglichkeit, das geistige Wesen nicht mehr nur als Mittel, sondern auch als Zweck im Verhalten zu betrachten, indem es darin immer Zweck der Handlung sein muß, als Intelligenz überhaupt.

Damit ist jedoch die Verwechslung in ganz anderer Weise ausgeschaltet als in der von uns aufgestellten Aufdeckung einer Erfahrung der Tat als eigener Gegebenheit. Soll hier dennoch eine Parallelität in den dargestellten Strukturen vorliegen, die es uns ermöglichen würde, jene Erfahrung als Instanz des Gewissens auch als von dieser Tradition her angezielte deutlich zu machen, so muß doch der Tatcharakter in dieser Fassung des Prinzips der Sittlichkeit, wenn auch gemäß Kants Weise der Bestimmung, enthalten sein.

Er zeigt sich tatsächlich dort an dem Begriff der „Kausalität aus Freiheit“. Diese Kausalität wird als wirklichkeitssetzend, als „eine Kausalität des vernünftigen Wesens in Ansehung der Wirklichkeit der Objekte“ definiert⁹. Diese für Kant grundlegende realitätsetzende Kraft der praktischen Vernunft ist auch nach ihm – entsprechend unserer 1. These über den Tatcharakter des Gedankens – unserem Denken nicht voll faßbar, indem sie als Kausalität der Noumenen nicht in ihrer Weise der Verwirklichung ergriffen werden kann¹⁰. Darin spiegelt sich die von den Occasionalisten gezeigte Unmöglichkeit der Kenntnis des Überganges vom Gedanken zur Tat¹¹. Andererseits aber ruht diese Kausalität in ihrer Wirklichkeit lediglich auf der Wirklichkeit der Erkenntnisvorgänge

⁶ Grundlegung zur Metaphysik der Sitten S. 73.

⁷ Kant, Kritik der praktischen Vernunft, S. 209.

⁸ Kant, Kritik der praktischen Vernunft, S. 210: „Da diese Bestimmung nun innerlich gerade dieselbe Wirkung eines Antriebs zur Tätigkeit tut, als ein Gefühl der Annehmlichkeit, die aus der beehrten Handlung erwartet wird, würde getan haben, so sehen wir das, was wir selbst tun, leichtlich für etwas an, was wir bloß leidentlich fühlen, und nehmen die moralische Triebfeder für sinnlichen Antrieb . . .“

⁹ Kant, Kritik der praktischen Vernunft, S. 77.

¹⁰ Kant, Kritik der praktischen Vernunft, vgl. etwa S. 85/6, 97, 175.

¹¹ Kant, Kritik der praktischen Vernunft, S. 85: „Denn wenn sie darauf ausginge, so müßte sie zeigen wollen, wie das logische Verhältnis des Grundes und der Folge bei einer anderen Art von Anschauung, als die sinnliche ist, synthetisch gebraucht werden könne, d. i. wie *causa noumenon* möglich sei; welches sie garnicht leisten kann . . .“ Ferner etwa: Kant, Grundl. zur Metaphysik der Sitten, S. 120: „Aber alsdenn würde die Vernunft alle ihre Grenzen überschreiten, wenn sie es sich zu *erklären* unterfinde, *wie* reine Vernunft praktisch sein könne . . .“

als innerer. Die bloße Möglichkeit, sie denken zu können¹² in jener Setzung der allgemeinen Form als Triebfeder reicht zu ihrer Wirklichkeit hin, „da nämlich die Idee des Gesetzes einer Kausalität (des Willens) selbst Kausalität hat¹³“. Sie ist also bloß Bestimmungsgrund des Willens im Gedanken¹⁴. Indem also *Kant* die Tat im Gedanken als den formellen Halt des Gedankens in seinem Zusammenhang als Kausalität selbst gegeben deutet, wird hier das Fundament der Ethik doch frei gehalten von der Verbindlichkeit durch eine Wirklichkeit der Tat.

5.

Damit sind wir zu einem kritischen Punkt vorgestoßen, nicht nur in Kants Bestimmung des Fundamentes der Ethik, sondern auch für unsere Ableitung. Denn diese zwiespältige Auslegung der Verbindlichkeit der Tat im Verhaltensgrundsatz durch *Kant* zeigt, daß für die Bestimmung dieser Instanz notwendig die Frage beantwortet werden muß, *wie* denn jene Erfahrung des Unterschiedes von Gedanke und Tat gegeben ist.

Wenn *Kant* das Prinzip der Ethik in der Vernunft als praktischer gründet, als Regelung des Handelns durch Bestimmungsgründe des Willens, so liegt die eigentliche Verantwortung in der Weise der gedanklichen Erstellung der Gründe für das Handeln. Die *Tat* erscheint dabei jedoch nicht mehr verantwortbar, sofern sie über den gedanklichen Bereich hinausreicht. Wenn *Kant* ausdrücklich abwehrt, daß es für seine kritische Bestimmung im moralischen Prinzip „nicht auf den Erfolg ankomme“, sondern nur auf den Bestimmungsgrund der *Maxime*, so wirkt darin nicht nur die berechtigte Abwehr der Forderung, Begründungen, wie sie für das Gegebene aufgestellt werden, die Kausalität in der Sinnenwelt, zu liefern, sondern auch die Auffassung, daß der *Tat* keine Bedeutung außerhalb der Bestimmungsleitung in der Vernunft zukomme¹⁵.

Kant hat andererseits dieses Verhältnis von Gedanke und *Tat* schon bewußt gehabt, indem er das Wesentliche aller Moralität in diesem Übergang von Bestimmungsgrund und jenem Gesetz der Gebundenheit zum Handeln sah¹⁶. Des-

¹² Vgl. dazu: *Kant, Kritik der praktischen Vernunft*, S. 94.

¹³ *Kant, Kritik der praktischen Vernunft*, S. 87.

¹⁴ *Kant, Kritik der praktischen Vernunft*, S. 77: „... wie reine Vernunft ... *andererseits* unmittelbar ein Bestimmungsgrund des Willens, d. i. der Kausalität des vernünftigen Wesens in Ansehung der Wirklichkeit der Objekte (bloß durch den Gedanken der Allgemeingültigkeit ihrer eigenen *Maximen* als Gesetzes) sein könne ...“

¹⁵ *Kant, K. d. p. V.*, S. 79: „Nur auf die Willensbestimmung und den Bestimmungsgrund der *Maxime* desselben, als eines freien Willens, kommt es hier an, nicht auf den Erfolg. Denn wenn der *Wille* nur für die reine Vernunft gesetzmäßig ist, so mag es mit dem *Vermögen* desselben in der Ausführung stehen, wie es wolle, es mag nach diesen *Maximen* der Gesetzgebung einer möglichen Natur eine solche wirklich daraus entspringen, oder nicht, darum bekümmert sich die Kritik, die da untersucht, ob und wie reine Vernunft praktisch, d. i. unmittelbar willenbestimmend, sein könne, gar nicht.“

¹⁶ *Kant, K. d. p. V.*, S. 128: „Denn wie ein Gesetz für sich und doch unmittelbar Bestimmungsgrund des Willens sein könne (welches doch das Wesentliche aller Moralität ist) ...“

halb fordert er auch, daß diese Kausalität der Handlungen in der Sinnenwelt in irgendeiner Weise gegeben sein müssen¹⁷.

In einer frühen Rezension hat *Fichte* diese Spannung im Kantischen Ansatz und die Gefahr der Auflösung des obersten sittlichen Prinzips in einen reinen Bestimmungsgrundsatz gesehen, indem er dort unterscheidet zwischen der „Äußerung der absoluten Selbsttätigkeit im Bestimmen des Willens¹⁸, die nicht erscheint, und nur in der „Notwendigkeit der Zurechnung“ und „Berufung auf einen unerforschlichen höheren Beistand¹⁹“ ergriffen wird als „Erheben zum wirklichen Wollen²⁰“, also jenem Tatcharakter der Handlung und der „bestimmten, und nur auf eine Art bestimmbaren Form, welche als Sittengesetz erscheint²¹“. Er sieht nun eine Gefahr darin, daß durch das Aufgreifen dieser Bedeutung der Tat nur von der Vernunft her, diese „Kausalität“ an der Sinnenwelt festgemacht wird, wodurch das Verhältnis beider Momente in die bloße Erkenntnisweise von Gegebenem herabgezogen werden könnte²².

Was bedeutet das konkret? Bei *Kant* führt diese schon zur Annahme einer Erfahrung, die ich bewußt jetzt in einer negativen Beleuchtung erscheinen lasse. Nach ihm wird dadurch das Gefühl der „Selbstzufriedenheit“ gewirkt, freilich nur gemäß Kants Bestimmung als ein nachträgliches, nicht das Handeln leitendes²³. Wir können daran die Bedeutung der Folgen einer solchen Bestimmung des Fundaments der Ethik fassen durch den Sinnspruch: „Ein gutes Gewissen ist das beste Ruhekitzen“.

Positiv zeigt sich zunächst diese Beachtung der Erfahrung von Gedanke und Tat an der Verantwortung des Gedankens in der „Gesinnungsethik“. Sie erscheint dabei als ethische Position der „Innerlichkeit“. Damit steht *Kants* Fassung des ethischen Prinzips in einer großen Tradition der Geschichte unseres Problems. Wir wiesen schon hin auf die Bedeutung der occasionalistischen Denker als der ersten, die dies Verhältnis von Gedanke und Tat thematisierten. Für *Geulincx*, ihren tiefstinnigsten Vertreter, ergab sich aus der Unfähigkeit des menschlichen Geistes, ein wirkliches tatschaffendes Kausalitätsverhältnis selbst hervorzubringen, da wir den Übergang des Gedankens zur Tat nicht haben, der ethische Grundsatz: „Ubi nihil vales, ibi nihil etiam velis“ – „Wo du nichts vermagst, da sollst du auch nichts wollen²⁴.“ Verfügen aber konnte der Mensch nur über seine Gedanken²⁵. So ergibt sich die ethische Verpflichtung allein als innere Bestimmung dieses Gedankens und zwar – gemäß der Erfahrung des Verhält-

¹⁷ Vgl. Kant, K. d. p. V., S. 86, 206/7.

¹⁸ Fichte, Sämtliche Werke (herausg. v. I. H. Fichte) Bd. VIII, 413.

¹⁹ Fichte, ebenda, S. 415/6.

²⁰ Fichte, ebenda, S. 413.

²¹ Fichte, ebenda.

²² Fichte, ebenda, S. 414.

²³ Vgl. Kant, K. d. p. V., S. 212 ff., 247.

²⁴ Vgl. Arnoldi Geulincx, Opera philosophica, reg. J. P. N. Land, tom III, Den Haag 1893, S. 222 f., 164.

²⁵ Ibidem III, 226: „Cum nihil possim agere extra me, quod ex inspectione sui patet, totum vero agere meum, quod intra me est, sit cognoscere aut velle . . .“

nisses von Gedanke und Tat – rein durch das Gesetz der Selbstgebundenheit des Denkens dabei, das *Geulincx* als „amor rationis“, als „Liebe zur Vernunft“ faßt²⁶.

Die Erfahrung des Verhältnisses von Gedanke und Tat tritt also hier gerade nicht als Instanz ein, sondern lenkt ihrerseits auf eine Instituierung des Verantwortens in der Auffassung der Tatgebundenheit des menschlichen Gedankens als formales Sich-Selbst-Binden des Gedankens. Damit ist aber jene Tatbedeutung in eine Innerlichkeit, die Reinheit der Gesinnung verlegt, sie zieht sich auf die „gute Absicht“ zurück. Auch das geschieht wieder aus jener ursprünglichen Selbstüberdeckung des Tatcharakters im Gedanken, die die Schwierigkeit, diese Instanz ihres Verhältnisses aufzufinden, begründete.

Im modernen Bewußtsein regt sich aber deutlich ein Widerspruch gegen diese Gesinnungsethik. Die Bedeutung der Tat wird von den Folgen her nachdrücklich gespürt, und man versucht, die Verantwortung des Handelns gerade von ihnen her zu bestimmen. Dies geschieht ebenfalls zweifellos aus dem Bewußtsein des Handelns in der Erfahrung des Verhältnisses von Gedanke und Tat. Wir müssen aber zusehen, ob darin tatsächlich eine Verantwortung gegenüber diesem als Instanz eintritt, wie also hierbei diese Instanz aufgefaßt wird. Wir wollen das zu klären versuchen, indem wir kurz *Hegels* Lehre vom Gewissen kritisch betrachten, denn *Hegels* Denken liefert für diese Auffassung schon alle grundsätzlichen Argumente.

Hegel hat zunächst diese Gefahr der Gesinnungsethik deutlich gekennzeichnet. In der „Phänomenologie des Geistes“ heißt es über dies Verständnis des Gewissens: „Es lebt in der Angst, die Herrlichkeit seines Inneren durch Handlung und Daseyn zu beflecken, und um die Reinheit seines Herzens zu bewahren flieht es die Berührung der Wirklichkeit und beharrt in der eigensinnigen Kraftlosigkeit, seinem zur letzten Abstraktion zugespitzten Selbst zu entsagen . . .“²⁷ Das wird entdeckt aus dem Bewußtsein des Tatzusammenhanges im Gewissen, denn dies „ist . . . überhaupt erst das moralische *Handeln* als Handeln, worein das vorhergehende thatlose Bewußtseyn der Moralität übergegangen ist“²⁸. Hierher analysiert er die Berufung auf die „gute Absicht“, auf welche sich diese Gesinnungsethik an Stelle der Tatbedeutung beruft²⁹. Aber bei der sich dann ergebenden Aufdeckung der Mißdeutungen des Gewissens argumentiert *Hegel*, indem er ein restloses Aufgehen des Bewußtseins in solchen Selbstbelügungen ansetzt³⁰. Dahinter steht in letzter Konsequenz eine Auffassung, welche die Tat doch nicht als eigene Domäne gegenüber dem Gedanken anerkennt, sondern sie lediglich versteht von der Allgemeinheit des auf Grund von ihr an der Wirklichkeit Faßbaren, also vom durch die Tat Gegebenen her: „Das Thun ist daher nur das Übersetzen seines *einzelnen* Inhalts in das *gegenständliche* Element, worinn

²⁶ *Ibidem* III, 14 f., 165, 168/9. Jener Charakter der Selbstbindung wird von *Geulincx* zu fassen gesucht durch den Begriff „amor effectivus“, „Tatliebe“. Vgl. III, 10 f.

²⁷ *Hegel*, *Phänomenologie d. G.* – Glockner-Jub.-Ausg. Bd. II, 504.

²⁸ *Phänomenologie d. G.* – Glockner-Jub.-Ausg. II, 487.

²⁹ Vgl. *Rechtsphilosophie Glockners* Jub.-Ausg. VIII, 209 ff.

³⁰ Vgl. *Rechtsphilosophie Glockner* VIII, 214, 215. Grundsätzlich auch *Logik*, Glockner V, 322.

er allgemein und anerkannt ist, und eben dies, daß er anerkannt ist, macht die Handlung zur Wirklichkeit³¹.“ So nur kann Hegel das Gewissen dann als dasjenige erscheinen, was die Allgemeinverbindlichkeit durch die Allgemeinheit der Gesetzgebung des Selbst ersetzt und wodurch deshalb das Wirkliche entwertet wird, indem die Allgemeinheit für den in dieser Haltung Befangenen schon aus der Wirklichkeit der Selbstbestimmung gewährleistet sein soll. „Das Handeln als die Verwirklichung ist hierdurch die reine Form des Willens³².“ Hierbei soll nach Hegel also, da er nicht mehr das Handeln als Herausgehen aus dem Gegebenen, sondern nur von seiner Bewußtseinsrückwirkung als Anerkanntwerden, bloßes Gegenständlichwerden der Pflicht aus dem Bewußtsein des Selbst begreift³³, gerade jene Aufhebung des Unterschiedes hervorgebracht werden³⁴, die wir oben als die Selbstverdeckung des Tatcharakters von der gedanklichen Aufhebung her enthüllten³⁵. Deshalb ist es nicht verwunderlich, wenn die Fehlformen des Verhaltens, wie das Beharren auf der „guten Absicht“, Heuchelei und selbst das Böse aus diesem Prinzip der Selbstsetzung des Gewissens als Substanz abgeleitet werden. Wie denn auch Hegel diesen Abschnitt der Entwicklung des Geistes unter der Thematik zusammenfaßt „das Gewissen und das Böse³⁶“. Auf das Verhalten bezogen stellt sich aber damit die Situation des Handelnden so dar: „Die Thätigkeit des Zwecks ist daher nicht gegen sich gerichtet, um eine gegebene Bestimmung in sich aufzunehmen und sich zu eigen zu machen, sondern vielmehr die eigene Bestimmung zu setzen, und sich vermittelt des Aufhebens der Bestimmungen der äußerlichen Welt die Realität in Form äußerlicher Wirklichkeit zu geben³⁷.“ Der Unterschied von Gedanke und Tat, der so fälschlicherweise als im Gewissen aufgehoben angesehen wird³⁸, rückt also in eine Bestimmung, die der Geist in sich selbst aufnehmen muß³⁹, die Tätigkeit des Zwecks muß gegen sich selbst gerichtet sein. So muß diese Verantwortung also in das theoretische Bewußtsein, in den Gedanken hineingenommen werden: „Was der praktischen Idee noch mangelt, ist das Moment des eigentlichen Bewußtseins selbst, daß nämlich das Moment der Wirklichkeit im Begriffe *für sich* die Bestimmung des *äußerlichen Seyns* erreicht hätte. Dieser Mangel kann auch so betrachtet werden, daß der *praktischen* Idee noch das Moment der *theoretischen* fehlt⁴⁰.“

³¹ Phänomenologie d. G. – Glockner-Ausg. II, 490 –. Vgl. auch Logik II – Glockner-Ausg. V, 322 –, wo der ausgeführte Zweck als Schlußsatz bestimmt wird.

³² Phänomenologie d. G. – Glockner-Ausg. II, 486.

³³ Vgl. etwa Rechtsphilosophie – Glockner-Ausg. VII, 202.

³⁴ Vgl. Phänomenologie d. G. – Glockner-Ausg. II, 488.

³⁵ ebendort.

³⁶ Vgl. Phänomenologie d. G. – Glockner-Ausg. II, 484 – ebenso Glockner-Ausg. X, 396: „... reine Gewißheit seiner selbst erscheint in den zwei unmittelbar ineinander übergehenden Formen, des Gewissens und des Bösen.“

³⁷ Logik – Glockner-Ausg. V, 321.

³⁸ Die Aufhebung des Unterschiedes ist dargestellt: Phänomenologie d. G. – Glockner-Ausg. II, 488/89.

³⁹ Vgl. Phänomenologie d. G. – Glockner-Ausg. II, 513.

⁴⁰ Logik II – Glockner-Ausg. V, 323.

Diese „Versöhnung“⁴¹ läßt die „Sittlichkeit“ als eine Aufhebung erkennen, die gerade die Härte des Gegensatzes von Gegebenem als „anerkannter Pflicht“⁴² und Forderung des Selbstes als sich bestimmendes als *Momente* erhält in ihrer Bedeutung, indem der Geist als über jenen Verhältnissen stehend gesetzt wird. Wie damit die Erfahrung des Unterschiedes von Gedanke und Tat verschoben ist zu einer „*intellektuellen Verantwortung*“ zeigt die Einschätzung der Tat: „Die Tat ist nicht das Unvergängliche“, heißt es in der Phänomenologie des Geistes, „sondern wird von dem Geiste in sich zurückgenommen“⁴³. „Es ist das Prinzip einer solchen Rechtfertigung „daß der Geist in der absoluten Gewißheit seiner selbst über alle That und Wirklichkeit Meister ist und sie abwerfen und ungeschehen machen kann“⁴⁴.“ Tritt aber nur eine solche Rechenschaft ein, die sich nur im Sinne eines „Erkennens“ herstellen läßt, im Beweisen den Grund des Handelns fassen will⁴⁵, so muß sie nach unseren obigen Analysen das Gegebene als verpflichtend ansetzen. Das geschieht auch bei Hegel, der das Verhalten immer am Gegebenen als „allgemein Anerkanntes“, die objektive Verpflichtung im konkreten Handeln findet⁴⁶. Von den gefährlichen Konsequenzen dieser Bestimmung des Fundamentes der Ethik wollen wir hier absehen. Es soll uns nur die Hilflosigkeit interessieren, mit der man sich dabei einerseits immer auf die Gegebenheit der allgemein anerkannten Maßstäbe stützen muß, andererseits aber dann seine Pflicht darin findet, diese keineswegs als gerechtfertigt anzusehen, da die Wandlung des Geistes Leben ist, aber doch der Verantwortung des Handelns in einem „Erkennen“ zu genügen können glaubt. Da die so Denken dem Verhältnis von Gedanke und Tat die Sicherheit des Wissens zuweisen, bleibt der eigentliche Erfahrungszusammenhang im Verhalten uneinholbar. Hier liegt die falsche Bestimmung dessen, *wie* diese Instanz gegeben ist. Es geht aber nicht um Bewußtmachen, sondern um die Erfahrung des Handelns. Die Verantwortung muß vor dem Gewissen und nicht vor dem Wissen geschehen.

Und doch liegt in dieser Forderung einer intellektuellen Verantwortung eine richtige Absicht. Das Festhalten an der Selbständigkeit des Gedankens für die Erfahrung des Unterschiedes von Gedanke und Tat enthält aber den Hinderungsgrund, warum nicht die eigentliche Bedeutung des Erkennens für das Handeln heraustreten konnte. Diese Erfahrung kann nicht die Selbständigkeit gedanklicher Zusammenhänge haben. Sie gleicht deshalb vielmehr dem Gefühl in ihrer Gegebenheit als Unselbständiges. Im Gefühl tritt keine Sicherheit hervor, man hat sich nicht in der Hand, das Gefühl ist eine unveräußerliche Begleiterscheinung unserer gedanklichen Selbstgegebenheit. *Malebranche* hat als erster ganz deutlich gesehen, daß die Erfahrung des Verhältnisses von Gedanke und Tat wie ein Gefühl auftritt. Bei der Frage nach dem Prinzip des praktischen

⁴¹ Rechtsphilosophie – Glockner-Ausg. VII, 225, Phänomenologie d. G. – Glockner-Ausg. II, 514.

⁴² Phänomenologie d. G. – Glockner-Aus. II, 507.

⁴³ Phänomenologie d. G. – Glockner-Ausg. II, 513.

⁴⁴ Phänomenologie d. G. – Glockner-Ausg. II, 512.

⁴⁵ Logik II – Glockner-Ausg. V, 327, auch Rechtsphilosophie – Glockner-Ausg. VII, 224.

⁴⁶ Logik II – Glockner-Ausg. V, 327, auch Rechtsphilosophie – Glockner-Ausg. VII, 224.

Verhaltens kommt dann für ihn dadurch ein Problem auf, daß er andererseits die Verantwortungsweise des Geistes von der theoretischen Gewißheit des gedanklichen Zusammenhangs her bestimmt hatte. Da diese hier nach seiner Grundeinsicht in das Verhältnis von Gedanke und Tat nicht anwendbar ist, andererseits aber aus der Unerkennbarkeit ihres Zusammenhanges, der transeunten Kausalität, alle metaphysische Bestimmtheit des Menschen aus diesem Verhältnis sich ergibt, muß auch die Richtschnur für sein Verhalten sich hieraus herleiten lassen. Das versucht Malebranche in seinem späten Denken durch den Begriff der Ordnung (*ordre*) zu zeigen, die eine solche höchste Gesetzlichkeit darstellt und uns an sie bindet, wenn sie auch nicht aus ihren Gründen erkannt werden kann. Wie ist sie aber dann verifizierbar? Mit Recht hat die neueste Malebranche-Monographie von Robinet darauf aufmerksam gemacht, daß hier eine ungenügende Lösung in Malebranches System vorliegt⁴⁷. Trotzdem können wir an diesem metaphysischen Ordnungsbegriff Malebranches anknüpfen. Er weist uns nämlich darauf, daß diese Erfahrung des Verhältnisses von Gedanken und Tat, unterschiedlich zum Gefühl, eine bestimmte ist, bestimmt durch jene Gebundenheit im Verhalten. Die Pole dieser Erfahrung sind also gleichsam fest, nämlich der Tatzusammenhang und der Gedankenzusammenhang, zwischen denen diese Erfahrung sich abspielt. Wir gewannen die „Spielraum“-Funktion am gedanklichen Zusammenhang aus dieser Gebundenheit. Sie muß aber eine eigene Möglichkeit für die Entfaltung dieser Erfahrung abgeben. Diese ist in der Vorstellungskraft enthalten. Sofern nämlich die Vorstellungskraft sich immer gebunden weiß als Spiel der Einbildung gegenüber der Tat, verleiht sie dann auch den gedanklichen Zusammenhängen, die in dieser als Spielraum bewußt erstellt werden, die ständige Bezogenheit auf die Bedeutung der Tat. Hier in dieser streng gebundenen Einbildungskraft liegt also die eigentliche Sphäre für die intellektuelle Verantwortung bei ihrer Erstellung der Gründe. Die Spannung wird hierbei immer größer mit der wachsenden Vielfalt der gesehenen Möglichkeiten und die Gewissenserfahrung genauer. Darin liegt auch der Grund für die unterschiedliche Ausbildung des Gewissens und die Möglichkeit für seine Entfaltung. Dieser Horizont des Gewissensproblems läßt sich als verborgenes Thema des klassischen Zeitalters des deutschen Geisteslebens entdecken. Die Literaturwissenschaft hat das Thema von Gedanke und Tat beim späten Schiller insbesondere im „Wallenstein“ als Frage nach dem verantwortlichen Handeln entdeckt⁴⁸. Aber auch philosophisch deutet es sich versteckt an bei dem kritischen Denker des deutschen Idealismus, bei Fichte, in seiner immer wieder erhobenen Forderung einer sicher bestimmten Einbildungskraft, die seinen späten Begriff des Sittlichen entscheidend mitformt.

Inwiefern es in unserer Gegenwart nun voll durchbricht, soll uns ein Hörspiel unserer Tage belegen. Es geht darin um einen in der Einbildung geplanten Mord,

⁴⁷ Vgl. A. Robinet: *Système et existence dans l'oeuvre de Malebranche*. Paris 1965, S. 437 ff.

⁴⁸ Vgl. Paul Böckmann – Gedanke, Wort und Tat in Schillers Dramen – im Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft 1960. Hans Schwerte, Simultaneität und Differenz des Wortes in Schillers „Wallenstein“ – Germ.-Rom. Monatsschrift, Neue Folge, Bd. 15, Heft 1, Jan. 1965.

der aber, da er zugleich literarisch gestaltet wird, in die Wirklichkeit eingreift. Er ist Plan in Gedanken und doch zugleich sichtbar Tat. In dieser Spannung geschieht dann der Mord und zwingt die Hauptfigur in die grundsätzliche Ausgesetztheit der Gewissenserfahrung. In der Schlußpassage beim Nachspüren der Verschuldung vor einem imaginären Gericht kommt diese Dimension als eigentliche der Verantwortung der Person zum Vorschein, indem die Hauptfigur sagt: „Wer hat mich zu einem Abgrund gemacht und stößt mich jetzt nicht hinein? Wer hat meinen Wunsch erfüllt und Gedanken zur Tat werden lassen? Und ist diese Tat die Strafe für meine Gedanken? Diese Tat! Sie gibt mir keine Auskunft über mich! Wer übernimmt es, sie zu übersetzen, in Worte, die ich verstehen kann, damit ich höre und erkenne, wer ich bin⁴⁹?“

⁴⁹ Paul Wühr, *Wer kann mir sagen, wer Sheila ist?* – wdr-Hörspielbuch 1964.