

Sittliches Handeln und historischer Sinn

Von Alfred SCHÖPF (Würzburg)

Die Formulierung unseres Themas könnte die Vermutung nahelegen, hier würde der Gegenstand der Ethik, der für gewöhnlich als „sittliches Handeln“ bestimmt wird, zu einem anderen Phänomen in Beziehung gesetzt, das wir als „historischen Sinn“ bezeichnen und das der Geschichtsphilosophie entstammt. Wenn wir das Thema so auffassen würden, dann müßten wir einerseits ein dem historischen Zusammenhang entrissenes sittliches Handeln denken, das wir dann sekundär-gedanklich wieder in ihn hineinzufügen trachten. Wir müßten andererseits einen „historischen Sinn“ zu entwickeln versuchen, dem die Dimension der sittlichen Verantwortung fehlen würde, um ihn in einem zweiten Schritt zu ihr in Beziehung zu setzen. Unser Thema wäre dann die abstrakte Betrachtung einer ethischen und geschichtsphilosophischen Dimension, die durch das „und“ in schlechter Weise gekittet und zusammengefügt würden. Was wäre aber dies für ein Begriff des sittlichen Handelns, dem die zeitliche Dimension des „Hier“ und „Jetzt“ und die geschichtliche Dimension des in einem gesellschaftlich-politischen Zusammenhang Tätigseins fehlen würde? Was wäre das für ein historischer Sinn, der die Verantwortlichkeit der historisch handelnden Personen ausschließen würde? Wenn also unser Thema nicht im Sinne der Konjunktion zweier einander äußerlicher Gegenstände verstanden werden kann, dann doch nur in dem Sinn, daß der Gegenstand der Ethik, das sittliche Handeln, durch den Begriff des historischen Sinnes expliziert wird.

Ein zweites Mißverständnis könnte die Formulierung unseres Themas nahelegen. Zwischen sittlichem Handeln und historischem Sinn bestünde in der Hinsicht ein begrifflich-notwendiger Zusammenhang, daß die Sittlichkeit des Handelns nur dadurch zu begründen wäre, daß sie sich auf einen bleibenden Sinn der Historie als letztes Kriterium stützt. Sittliches Handeln müßte dann als Erfüllung des Sinnes der Geschichte verstanden werden. Nun gilt zweifellos, daß im sittlichen Handeln der unbedingte Anspruch des Guten eingelöst werden soll. Ja der Doppelaspekt, daß wir in unserem Handeln in der konkreten Situation Stellung nehmen müssen und gleichwohl unter dem unbedingten Anspruch des Guten stehen, konstituiert geradezu das Grundproblem der Ethik. Nichts garantiert uns jedoch, daß der Anspruch des Guten in der Geschichte einlösbar ist, daß er sich in einem umfassenden und einheitlichen Sinn erfüllt. Eine Philosophie, welche die Einsicht in den objektiven Sinn der Historie behauptet, müßte entweder in einem ungeschichtlichen Verhältnis zu ihr stehen,

was ihrem geschichtlichen Behauptungscharakter widersprechen würde. Oder sie müßte den Anspruch erheben, von einem historisch ausgezeichneten Standort zu sprechen, an dem sich der Sinn des Ganzen erschließt.¹ So behauptet bekanntlich Hegel, die Vernunft in der Geschichte explizieren zu können, weil die Verwirklichung der Freiheit nach der Französischen Revolution im Begriffe ist, real zu werden.² Oder Marx gründet seinen Anspruch auf die Erfahrung der total gewordenen Entfremdung des Menschen im Kapitalismus, die im Begriffe ist, in seine vollständige Befreiung und Menschwerdung umzuschlagen.³ Stets aber rechtfertigt sich bei diesen Ansätzen die Einsicht in den Sinn der Geschichte durch den privilegierten Standort und die Auszeichnung des Standortes wiederum durch den behaupteten Sinn der Geschichte. Dieser Begründungszirkel verdeutlicht die Unmöglichkeit, den Begriff des sittlichen Handelns von einem absoluten Sinn der Geschichte her zu entwickeln. Nicht der Sinn der Historie kann Gegenstand und Inhalt ethischer Reflexionen sein, sondern nur der historisch zu verwirklichende Sinn des Handelns.

Damit sind wir in die Lage versetzt, unser Problem zu entwickeln. Um die Frage an das menschliche Handeln zu richten, wodurch es die Qualität des Sittlichen erwirbt, was als Kriterium dafür benannt werden kann, ist es freilich erforderlich, dem Begriff des Handelns seine blasse und abgeschwächte Bedeutung zu nehmen, den er oft in Ethiken erhält, die von der anthropologischen und gesellschaftlichen Dimension absehen. Die ethische Überlegung kann nicht einen Allerweltsbegriff des Handelns unterstellen, demgemäß der Mensch eben zu allerhand fähig ist, und darauf die Frage gründen, was die Qualität des Sittlichen ausmacht. Der Handlungsbegriff bedeutet immer auch schon eine Vorentscheidung im Hinblick auf die Art einer Ethik. Er muß die erfahrbaren und unterdrückten Wünsche des Menschen einschließen, ihre bewußte und unbewußte Dimension, ihre psychologischen Erlebnisqualitäten und biologischen Bedürfnisstrukturen. Er muß die Art und Weise beinhalten, wie der Mensch seine Wunschbefriedigung erarbeitet und organisiert, wie er produziert, verteilt und konsumiert. Er muß einschließen, wie der Wunsch sich auf den anderen richtet, wie die Wünsche sich gesellschaftlich organisieren und gruppieren, wie sie sich bekämpfen und vereinbaren lassen. Kurzum der Begriff des Handelns kann nicht von seinem Ursprung im Wunsch in dieser vielfältigen Bedeutung des Wortes abgelöst werden.⁴ Unter welchen Bedingungen aber kann man dem

¹ Eben diese Position kritisiert P. Ricoeur, *Ideologie und Ideologiekritik*, in: *Phänomenologie und Marxismus*, Bd. I, hrsg. v. B. Waldenfels, J. M. Broekmann u. A. Pažanin (1977) 197, indem er ihr unterstellt, eine Art von „totaler Reflexion“ zu vertreten. Ebenso kritisiert M. Merleau-Ponty, *Die Abenteuer der Dialektik* (1974) 42 f., an Hegel den Anspruch, den Sinn der Geschichte erkennen zu können, anstatt sich in der geschichtlichen Situation zu begreifen, in der die Verwirklichung des Sinnes eine Aufgabe der menschlichen Praxis ist.

² Zur Bedeutung der Französischen Revolution für Hegels Denken vgl. J. Ritter, *Hegel und die Französische Revolution*, in: *Metaphysik und Politik* (1969) 183 f.

³ K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte III*, in: *Frühe Schriften*, Bd. I (1962) 593 f.

⁴ Der Begriff des Wunsches scheint uns am geeignetsten, die anthropologisch-gesellschaftliche

Wunsch, der das Handeln leitet, die Qualität des Sittlichen zuspreehen? Daß dies etwas mit Einsicht oder Vernunft zu tun hat, liegt auf der Hand, da sich die Wünsche ohne Einsicht in destruktiver, gewaltsamer, suchartiger und illusionärer Weise äußern. Was aber ist vernünftig? Woran ist der Begriff der Vernunft festzumachen? Unser Problem wird also darin bestehen, den Begriff des Wunsches zu dem der vernünftigen Einsicht in Beziehung zu setzen und zu fragen, ob nicht eine wechselseitige Abhängigkeit besteht zwischen dem, was wir als Kriterium des Sittlichen angeben, und wie wir den Begriff des Wunsches fassen. Nur der Analyse dieser Beziehung von Wunsch und sittlicher Einsicht gelten unsere Überlegungen.

Wir werden unser Thema in drei Schritten zu entwickeln versuchen: 1) Ist der Inhalt sittlichen Handelns dem Wunsche selbst vorgegeben als seine innere Bewegungsrichtung, als Telos des Handelns, das in der Ordnung des Seins gründet wie bei Aristoteles? 2) Oder müssen wir unser tatsächliches Bestimmtsein durch die Wünsche übersteigen und aus reiner Vernunft Einsicht bestimmen, welche verallgemeinerbar und daher sinnvoll sind? Ist also der Sinn nur als Sollen zu erfahren wie bei Kant? 3) Ist schließlich die Alternative von Sein und Sollen haltbar? Zeigt uns nicht die historische Verwirklichungsweise unserer Wünsche, daß einerseits Sinn schon immer vorfindbar ist, an den wir anknüpfen können, daß uns aber andererseits Sinnlosigkeit und Widersprüche veranlassen, ihn erst zu antizipieren und zu erarbeiten, wie die Ansätze der Phänomenologie und Hermeneutik zeigen?

Die aristotelische Ethik ist bekanntlich eine Strebensethik. Dies unterstellt bereits jener erste programmatische Satz der Nikomachischen Ethik: „Jede *Techne* und jeder *Methodos*, ebenso jede Handlung und jede Wahl scheinen irgendein Gutes anzustreben.“⁵ Unsere Wünsche, vom Biologischen her mit einem Drang ausgestattet, sind für uns stets nur in Form einer Gerichtetheit oder eines Strebens (*ὄρεξις*) psychisch erfahrbar. Die Frage der Sittlichkeit dieses Strebens entscheidet sich für Aristoteles daran, ob es sich vernünftig oder vernunftlos entfaltet. Formales Kriterium der Vernünftigkeit ist das Tätigsein auf sich selbst, die Selbstverwirklichung, die allein das glückselige Leben konstituiert. Wir fragen hier lediglich nach den Inhalten, die diesem vernünftigen Streben zugrundeliegen und seine Sittlichkeit gewährleisten. Eine erste Abgrenzung läßt sich da-

Dimension menschlichen Handelns abzudecken. Er begreift das ein, was Hegel in der „Phänomenologie des Geistes“ (Jubiläumsausgabe, hrsg. v. H. Glockner, Bd. 2 [1964] 141) Begehren oder Begierde nennt und verbindet somit die subjektive mit der intersubjektiven Dimension. Ferner schließt er, wie der Sprachgebrauch bei P. Ricoeur, *Existenz und Hermeneutik*, in: *Strukturalismus und Hermeneutik* (1973) 31 f. zeigt, die tiefenpsychologische Dimension unbewußter Wünsche ein, von denen sich die Interessen als bewußter Bereich des Wünschens abheben. Schließlich beziehen sich die Wünsche als produktives Moment im Menschen nicht nur auf eine kommunikative Dimension, sondern bilden auch die Antriebskräfte für das ökonomische Produzieren des Menschen. Vgl. J. Deleuze – F. Guattari, *Antiöddipus* (1977). Darüber hinaus hat der Begriff des Wunsches den Vorzug, nicht von vorneherein im Sinne einer ontologischen Theorie des Mangels (F. W. J. Schelling, J. Lacan) oder einer Theorie der totalen Selbstproduktion (K. Marx, J. Deleuze – F. Guattari) verstanden werden zu müssen.

⁵ Aristoteles, *Nik. Ethik*, Buch I 1094 a 1.

durch gewinnen, daß Aristoteles das Streben nach den Gütern als unvernünftig charakterisiert, die nur unmittelbar und kurzfristig unser Interesse erregen und lediglich dem Einzelmenschen Befriedigung gewähren. Das vernünftige Streben dagegen setzt Einsicht in das voraus, was langfristig befriedigt und für den Menschen als solchen oder allgemein gut ist (*ἀνθρώπινον ἀγαθόν*). Das vernunftlose Streben ist das Prinzip der Barbaren (*βάρβαροι*) oder des Barbarischen in uns, das jeden nur an sich selbst denken läßt. Es sind die naturwüchsigen Wünsche in uns, die das gemeinsame Leben in der Polis und ihre Ordnung in Frage stellen. Das Mittel zur Durchsetzung dieser Begierden ist physische Stärke. Für die Barbaren gilt daher: Gut ist, was stark macht.⁶ Aus dem vernunftlosen Streben folgt politisch der Despotismus. Aus dem Gegensatz zu diesem Prinzip entwickelt die aristotelische Ethik ihren Gedanken des vernünftigen Strebens.

Richten wir unsere Aufmerksamkeit auf die unverzichtbaren Elemente der vernünftigen Überlegung im Hinblick auf unser Handeln, die Aristoteles im III. Buch der Nikomachischen Ethik entwickelt.⁷ Bekanntlich weist die praktische Überlegung drei Bestandteile auf: einmal die Einsicht in das Ziel des Handelns, d. h. worin für uns das Gutsein besteht. Zum zweiten vollzieht sie eine Prüfung der Mittel, die zur Erreichung dieses Zieles geeignet sind, und drittens stützt sie die Qualifizierung der Mittel auf die Kenntnis der konkreten Situation, in der es zu handeln gilt. Ziel, Mittel und Situation sind die drei Glieder des praktischen Schlusses, wobei das Mittelglied die zu ermittelnde Unbekannte ist. Praktische Überlegung ist für Aristoteles eine Mittelüberlegung, nur die Mittel sind für den Menschen disponierbar und setzbar. Woher aber resultiert das Wissen um die Ziele, das ja den Gesichtspunkt des Gutseins und damit das Kriterium des sittlichen Handelns einschließt? Dazu müssen wir den aristotelischen Begriff des Strebens analysieren, in dem eine innere Tendenz auf ein Gutes von Anfang an gedacht wird. Aristoteles gründet ihn auf die Beobachtung einer allem Lebendigen eigenen Bewegung, die sich in der Entwicklung der Pflanzen, Tiere und Menschen manifestiert. Im Unterschied zum modernen Denken interpretiert er nun diese Bewegung von ihrem Endzustand her. Sie sei zunächst als bloße Seinsmöglichkeit (*δύναμις*) dem Lebewesen inhärent, die zur vollen Wirklichkeit (*ἐνέργεια*) dränge. Der ins Sein eingelassene innere Plan ermöglicht die Bewegung, das Ziel zieht sie an. Kurz, Aristoteles arbeitet mit der Annahme einer vom Ziel her in Gang gesetzten Bewegung. Die Möglichkeiten der Entwicklung des Lebendigen sind damit von Anfang an, genauer von Natur (*φύσει*) vorgezeichnet. In der Entwicklung auftretende innere und äußere Bedingungen können diese Tendenz nur modifizieren, nicht grundlegend ändern. Die Grenze zwischen den nicht-menschlichen Organismen und dem Menschen ist dadurch bezeichnet, daß Pflanzen und Tiere einem streng vorgezeichneten, blinden Drang folgen, während die menschliche Zielbewegung beeinflussbar ist, gefördert oder beeinträchtigt werden kann. Aristoteles sieht zwei Möglichkeiten solcher Beeinflussung: a) durch die Einrichtungen der Stadt (*πόλις*), durch Erziehung und Gewöhnung, d. h. durch

⁶ Aristoteles, Politik, Buch I 1255 a 12–29.

⁷ Aristoteles, Nik. Ethik, Buch III 1112 a 18 f.

Lernprozesse, sowie b) durch die eigene vernünftige Überlegung und Entscheidung, den Gebrauch des Logos. Unter diesen Umständen wird aus dem bloßen Streben ein vernünftig erwägendes Streben oder eine strebende Vernunft ($\beta\omicron\lambda\epsilon\upsilon\tau\iota\kappa\eta\ \delta\omicron\omicron\epsilon\zeta\iota\varsigma$).⁸

Worin besteht dieses vernünftige Streben? Welche Wünsche sieht die Vernunft als angemessen und sinnvoll ein? Das vernünftige Streben läßt sich am besten ex negativo bestimmen, wenn wir überlegen, was dem vernunftlosen Streben fehlt. Das Barbarische äußert sich in einer dem Tier vergleichbaren Wildheit. Es folgt dem Drang des Augenblicks, der den Menschen vereinzelt, weil er nur seine körperliche Stärke gelten läßt. Es ist Verwirklichung der Natur im Sinne der bloßen physischen Kraft. Gegenüber den wilden Wünschen, die dieses rohe und undifferenzierte Verständnis der Natur voraussetzen, stützt sich das vernünftige Streben auf eine Einsicht in das Gemeinsame der Unterschiede, in die Natur als differenzierten Organismus. Vernünftiges Streben heißt dann, die eigenen Wünsche im Gesamtzusammenhang des eigenen menschlichen Organismus und des Organismus der Stadt zu begreifen und zu verwirklichen.⁹ Im Detail bedeutet es, die eigene Disposition im Sinne eines vorgezeichneten Lebensbildes ($\beta\iota\omicron\varsigma$) zu erkennen und zu akzeptieren, sei es die Disposition zu einem Lebensbild des Angenehmen oder des Nützlichen, des Politischen oder des Theoretischen¹⁰, sei es die Disposition zum Sklavesein, zur banausischen Tätigkeit, zum Kaufmann, Politiker oder Philosophen. Das Gutsein und der Sinn des Handelns bemißt sich inhaltlich an diesem von Natur vorgezeichneten Lebensplan, dem Telos, formal ist es ein Tätigsein auf sich selbst oder Selbstverwirklichung. Die Ziele des Handelns können daher nicht im modernen Sinne selbst gewählt oder gesetzt werden, sondern sie müssen gesehen und angenommen werden.¹¹ Da sich freilich die Tätigkeit des Sklaven oder Banausen in der Bearbeitung der Sache erschöpft, ist ihnen die Tätigkeit auf sich selbst und damit die Vollendung der Sittlichkeit in einem glückseligen Leben verwehrt.

Die Einsicht in einen im Sein des Menschen selbst schon angelegten zielgerichteten Sinn bereitet indes auch Aristoteles einige Schwierigkeiten. Offensichtlich kann er nicht am faktischen Resultat der Entwicklung abgelesen werden, da man das Ziel ja auch verfehlen kann. So verneint Aristoteles die Frage, ob die im Krieg Unterlegenen zu Recht als Sklaven betrachtet werden dürfen.¹²

⁸ Aristoteles, Nik. Ethik, Buch III 1113 a 11.

⁹ Vgl. die Parallelisierung des organischen Aufbaus der menschlichen Seele mit dem des Organismus der Stadt bei Aristoteles: Politik, Buch I 1253 a 19–25.

¹⁰ Aristoteles, Nik. Ethik, Buch I 1095 b 14 – 1096 a 10. Das moderne Verständnis der Vorgegebenheit des Sinnes in der Phänomenologie Husserls unterscheidet sich von der Vorgegebenheit der Lebensform bei Aristoteles dadurch, daß jene den Niederschlag geschichtlich kultureller Erfahrungen im Bewußtsein beinhaltet, der vom Subjekt übernommen oder verändert werden kann, während bei Aristoteles die Lebensform schon vom biologischen Ursprung der Strebbewegung her vorgezeichnet und dadurch unveränderbar ist. Die Behauptung biologisch vordeterminierter Lebensbilder ist mit dem neuzeitlichen Gedanken der freien Subjektivität unvereinbar.

¹¹ Vgl. O. Höffe, Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles (1971) 137.

¹² Aristoteles, Politik, Buch I 1255 a 21–32.

Von ihrem tatsächlichen Zustand sei kein Rückschluß möglich auf das, was diese Menschen von Natur aus seien. Kann man dann an der körperlichen oder geistigen Beschaffenheit der Menschen ablesen, ob sie mehr zur körperlichen Arbeit oder zum Geschäft der Politik, zum Sklave- oder Herrsein taugen? Auch dieses Abgrenzungskriterium ist zu grob, da in der Regel die Übergänge fließend sind.¹³ Schließlich bleibt noch der Hinweis darauf, daß in der Regel die Kinder der Edlen selbst wieder edel sind. Also wäre das Kriterium der Abstammung und der Geburt zur Unterscheidung des Telos geeignet?¹⁴ Doch das Beispiel der mißratenen Söhne und Töchter bedeutet eine Einschränkung seiner Zuverlässigkeit. Die Aristotelische Ethik, deren Größe darin besteht, den Sinn sittlichen Handelns von der Bewegung des Wunsches oder dem Streben des Menschen her zu entwickeln, gerät offenbar dort in Schwierigkeit, wo sie ihn an ein von Natur vorgegebenes Telos zu binden versucht. Sie fordert den neuzeitlichen Einwand gegen Aristoteles heraus, dem sich unsere Überlegungen anschließen: jedes Urteil darüber, welche Seinsmöglichkeit einem Menschen als Lebensziel vorgezeichnet ist, ist selbst schon wieder von einer Zielvorstellung bestimmt, die der Urteilende der Natur unterstellt. Die Aussagen darüber, was von Natur vorgegeben sei, verwickeln sich notwendigerweise in diese Zirkelstruktur, die E. Topitsch aufgezeigt hat.¹⁵ Daraus können wir den Schluß ziehen, daß die Ziele sittlichen Handelns nie darauf einzuschränken sind, daß sie dem Handeln von Natur vorgegeben sind, sondern daß es in der Verantwortung des Handelnden liegt, ob er sich seine Disposition als Ziel zu eigen macht. Der Gesichtspunkt der Selbstbestimmung und Wahl im Hinblick auf die Ziele sittlichen Handelns darf nicht außer acht gelassen werden. Diese Möglichkeit aber löst den Sinn sittlichen Handelns von jeder natürlichen Zielrichtung unserer Wünsche und gründet ihn allein auf eine vernünftige Einsicht. Sie ändert sowohl das Selbstverständnis unserer Wünsche wie das der Einsicht in ihren Sinn grundlegend.

Dies ist die Ausgangssituation, vor der sich die Philosophie der Neuzeit bei Kant gestellt sieht: auf der einen Seite die von jeder Bindung an ein Telos freigesetzten Wünsche, auf der anderen Seite die Notwendigkeit, ihnen durch Vernunft Einsicht einen Sinn zu geben. Das Problem läßt sich im Ausgang von Kants Begriff des Begehungsvermögens formulieren. Er definiert es ganz allgemein als „das Vermögen durch seine Vorstellungen Ursache der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein“.¹⁶ Das Moment der Selbstbestimmung rückt in den Blickpunkt. Der Mensch nimmt es selbst in die Hand zu bestimmen, worauf er sein Begehren richtet. Kann und darf er sich auf seine Wünsche verlassen? Gibt die Art unseres Wünschens einen Anhaltspunkt dafür, ob sie als sinnvoll oder sittlich vertretbar zu betrachten sind oder verstellt gar das Befangensein in die eigenen Wünsche den Blick auf eine vernünftige Entscheidung?

Wenn wir nicht mehr davon ausgehen können, daß sie natürlicherweise nach

¹³ Aristoteles, Politik, Buch I 1254 b 16–20.

¹⁴ Aristoteles, Politik, Buch I 1255 b 1–4.

¹⁵ Vgl. E. Topitsch, Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft (1961) 59 f.

¹⁶ I. Kant, Kritik der prakt. Vernunft. Akademieausgabe (1913) Bd. V, Vorr. 4. Anm., S. 9.

einem Guten streben, daß sie einer inneren Tendenz folgen, die es vernünftig einzusehen gilt, dann entscheidet allein die Vorstellungskraft des Individuums darüber, worauf sich die Wünsche richten und welche Art der Befriedigung sie suchen. Kant unterscheidet erstens eine Richtung des Begehrens auf die Gegenstände, die Gefühle der Lust oder Unlust auslösen.¹⁷ In ihr ist das Begehren einerseits kausal abhängig davon, was ihm als Gegenstand der Lust vorschwebt, aber auch wieder vollständig frei, welche Vorstellung es hervorruft und sich zu eigen macht. Das Wünschen zeigt den Doppelcharakter der kausalen Abhängigkeit von der Natur als Trieb und des freien Beliebens der Vorstellung als Willkür (*liberum arbitrium*)¹⁸. Der Wunsch erweist sich als die unendlich steigerbare, maßlose Leidenschaft des Einzelindividuum, die in ihren Neigungen keinen über die egoistische Bedeutung hinausweisenden, allgemeinen Sinn erkennen läßt. Kant bezeichnet sie als „unteres Begehungsvermögen“. Er kennt aber auch noch eine zweite Richtung des Begehrens, die sich von den Gegenständen der Lust ab- und dem Sittengesetz zuwendet und ein moralisches Gefühl erzeugt. Es versagt sich den egoistischen Wünschen, den Leidenschaften und lenkt sein Augenmerk auf die Pflicht. Der Verzicht auf sinnliches Begehren schließt nach Kant ein Begehren besonderer geistiger Art ein, das sich als Achtung vor dem Sittengesetz äußert. Kant nennt es „oberes“ oder „höheres Begehungsvermögen“.¹⁹

Die Schwierigkeit einer Abgrenzung des moralischen Gefühls von den egoistischen Wünschen des Einzelnen zwingt jedoch zu der Frage: Gibt es allgemein verbindliche Kriterien des Gutseins? Woran läßt sich der Sinn sittlichen Handelns festmachen? Wenn keine natürlich vorgegebenen Ziele den Sinn der Wünsche garantieren, müssen alle Begehungen in ihrem sittlichen Charakter bezweifelt werden. Insofern vertritt Kant gegenüber der von Aristoteles abkünftigen Schulphilosophie den Standpunkt der Kritik auch mit Blick auf die praktische Vernunft. Der Zweifel an der Vorgegebenheit des Sinnes schließt die Forderung der Rechtfertigung durch Vernunft, die Angabe von Rechtsgründen für die Sittlichkeit (*quid iuris*), d. h. den Nachweis zweifelsfreier Gewißheit ein.

Um das Kriterium dieser Prüfung moralischer Gefühle durch Vernunft herauszuarbeiten, richten wir unsere Aufmerksamkeit auf die Elemente des Vernunftschlusses, der die moralische Prüfung garantieren soll.²⁰ Im Unterschied zu Aristoteles, bei dessen praktischem Syllogismus es um eine Mittelüberlegung zu den als sittlich vorausgesetzten Zielen ging, geht es bei Kant um eine Reflexion der Ziele im Hinblick auf ihre sittliche Qualität. Als gegeben werden daher unterstellt: 1) Die tatsächlichen Ziele eines Menschen, formuliert in Regeln des Verhaltens, welchen Zielen er für gewöhnlich zu folgen geneigt ist. Diese Regeln werden wiederum nach dem Prinzip der Über- oder Unterordnung der Ziele als hierarchisiert gedacht. Die obersten Regeln oder Grundregeln gelten als Maxi-

¹⁷ I. Kant, ebd. 1. Th. 1. B. 1. H. § 2 u. 3, S. 21–22.

¹⁸ I. Kant, Kritik der reinen Vernunft. Akademieausgabe (1913) Bd. III, II. Th. 2 Abth. 2. B. 2. H. 9. Absch., S. 363 f.

¹⁹ I. Kant, Kr. d. pr. V., a. a. O. § 3 Folg., Anm. I, S. 22.

²⁰ I. Kant, Kr. d. pr. V., a. a. O. § 4–7, S. 27–33.

men.²¹ 2) Das Vernunftgesetz, das als allgemeiner Indikator die nichtsittlichen von den sittlichen Grundsätzen trennen und aus der Überlegung ausscheiden soll. Dieses Gesetz stützt sich auf die zweifelsfreie und notwendige Einsicht, daß solche Grundsätze mit Sicherheit nicht als sittlich zu bezeichnen sind, die nicht universell einsehbar sind, d. h. deren Gesetzescharakter nicht erkennbar ist. Dieses Vernunftgesetz ist im kategorischen Imperativ formuliert. 3) Gesucht werden diejenigen Maximen, die mit dem Vernunftgesetz nicht vereinbar, d. h. nicht universell verallgemeinerbar sind und daher für sittliches Handeln als Ziele ausscheiden.

Woran läßt sich nun der Sinn sittlichen Handelns zweifelsfrei erkennen? Das bereits im moralischen Gefühl erfahrene Phänomen unbedingter Verpflichtung muß offensichtlich nach Kant der einen Bedingung genügen, daß es für den Menschen, für seine Vernunft als Verpflichtung einsehbar ist, d. h. daß seine Verbindlichkeit vernünftig nachprüfbar ist. Damit löst er den Sinn sittlichen Handelns von der Hinnahme vorgegebener Ziele zur selbsttätigen Überprüfung und Setzung dieser Ziele durch Vernunft. Er setzt den Menschen in sein Recht ein, sich in seinem Handeln zur Realisierung der Sittlichkeit seiner Vernunft zu bedienen, seinen Willen selbst zu bestimmen. Bekanntlich ergeben sich daraus für Kant folgende Konsequenzen für den Sinn sittlichen Handelns: 1) Wenn sich die sittliche Existenz gerade im Vernunftgebrauch erweist, dann ist sie in dieser Tätigkeit auf sich selbst letzter und höchster Zweck. Der Inhalt der vernünftigen Prüfung auf Sittlichkeit ist daher die Selbstzwecklichkeit des Menschen. 2) Da die Vernunft aufgrund ihrer Allgemeinverbindlichkeit für alle Menschen gilt, besteht der Inhalt des Sittengesetzes darin, diese Selbstzwecklichkeit, d. h. die Humanität in jedem Menschen zu achten.²² 3) Da die Selbstbestimmung des Willens gemäß dem Vernunftgesetz für ein endliches Vernunftwesen nie bereits eingelöst ist, wird sie zur Forderung an es oder zum Sollen.²³ Als Kriterium der Sittlichkeit in der Kantischen Ethik läßt sich daher das Sollen der vernünftigen Selbstbestimmung im Wollen und Handeln formulieren. Wenn diese Bedingung der Form nach erfüllt ist, ist für Kant der Sinn sittlichen Handelns gewährleistet.

Kants unverzichtbare Bedeutung für die Begründung der Ethik besteht in der Einsicht, daß sich das Gutsein der Ziele menschlichen Handelns, ihre sittliche Qualität nicht einfach von einer vorgegebenen Zielrichtung des Seins abhängig machen läßt, die der Mensch zu übernehmen hat und im Hinblick auf die ihm nur die Wahl der Mittel zur Disposition steht. Demgegenüber zeigt Kant, daß sich die vernünftige Überlegung und Entscheidung immer auch auf die Ziele

²¹ Zum Maximenbegriff vgl. die Interpretationen von N. Hoerster, Kants Kategorischer Imperativ als Test unserer Pflichten, in: M. Riedel (Hrsg.), Rehabilitierung der praktischen Philosophie, Bd. II (1974) 455–475, der den Maximen einen relativ niedrigen Allgemeingrad i. S. pragmatischer Einschätzungen der Situation zuspricht, und O. Höffe, Kants Kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen, in: Zeitschr. f. Philos. Forsch., Bd. 31 H. 3 (1977) 359, der sie lediglich im Sinne von propositiones maximae, d. h. obersten Lebensregeln verstanden wissen will.

²² I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik, Akademieausgabe, Bd. IV 2. Abschn., S. 429–431.

²³ I. Kant, Kr. d. pr. V., a. a. O. § 7, Anm. 2, S. 32.

sittlichen Handelns bezieht, daß die Entscheidung zur Sittlichkeit in die Verantwortung des Menschen gelegt ist. Jede Ethik *nach* Kant muß dem Gesichtspunkt vernünftiger Selbstbestimmung und der Verantwortlichkeit Rechnung tragen. Das Problem, das freilich Kant aufgeworfen hat, besteht 1) darin, ob die Prüfung unseres Handelns am Maßstab der Vernünftigkeit zur Bestimmung der Sittlichkeit hinreicht, ob die Form der Vernünftigkeit auch den Inhalt des Sittlichen garantiert.²⁴ 2) Ob wir den Charakter unserer Wünsche und unseres Begehrens richtig einschätzen, wenn wir die Leidenschaften als Seite der maßlosen egoistischen Wünsche einem von Leidenschaften und Neigungen freien moralischen Gefühl gegenüberstellen.²⁵

Unsere erste kritische Überlegung zu Kant setzt an seinem Maximenbegriff an. Ist die Prüfung der Maximen am Vernunftgesetz ein zureichendes Verfahren, um in einer besonderen Situation eine sittliche Entscheidung herbeizuführen? Nehmen wir an, wir hätten es mit einer Maxime von sehr niedrigem Allgemeinheitsgrad zu tun, etwa der Regel: alle Menschen bei der Gelegenheit des Nikotingenusses auf die schädlichen Folgen für ihre Gesundheit hinzuweisen, oder der umgekehrten Maxime: keinen Menschen bei Gelegenheit des Nikotingenusses auf die schädlichen Folgen für seine Gesundheit hinzuweisen. Weder die Maxime des Gesundheitsapostels noch die des liberal Gesinnten wären als in sich widersprüchlich, d. h. als nicht denkbar oder nicht wollbar zu erweisen, weil es von zu vielen Bedingungen der Situation und der Motive abhängt, ob dieses Verhalten als sittlich oder unsittlich zu qualifizieren ist. Bei Maximen niedrigen Allgemeinheitsgrades greift daher die Prüfung auf Vernünftigkeit nicht, sondern erfordert zusätzlich eine Vielzahl pragmatischer (anthropologischer oder gesellschaftlicher) Überlegungen, um zu einer sittlichen Entscheidung zu führen. Oder wir nehmen den Fall an, Maximen würden stets einen hohen Allgemeinheitsgrad aufweisen. Sie wären letzte Lebensregeln (*propositiones maximae*), wie sich beispielsweise Jugendorganisationen auf den Grundsatz verpflichten, stets hilfsbereit zu sein. Hier wird es keinerlei Schwierigkeit machen, sie als in sich vernünftig zu erweisen, da ihr Gegenteil, nämlich die grundsätzliche Verweigerung von Hilfsbereitschaft mit dem Menschsein unvereinbar erscheint. Bei Maximen solch hohen Allgemeinheitsgrades greift also die Prüfung am Vernunftgesetz.

²⁴ Bei diesem Einwand beziehe ich mich auf die Kritik G. W. F. Hegels, *Glauben und Wissen*, Jubiläumsausgabe, hrsg. v. H. Glockner, Bd. 1, 279 f., und M. Schelers, *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik* (Bern 1954).

²⁵ Die psychoanalytische Kritik des moralischen Gefühls im Hinblick auf die Begriffe Über-Ich, Ich-Ideal und Ich hat gezeigt, daß man selbst dort noch Wünsche und Interessen unterstellen muß, wo man ein von ihnen freies, geistiges Gefühl vermuten würde. Vgl. S. Freud, *Werke* Bd. XIII, 277 f., und Bd. XIV, 483 f., sowie P. Ricoeur, *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud* (dt. 1969) 240 f. Allerdings kann dies nicht als Einwand gegen ein relativ selbständiges moralisches Interesse und Urteil betrachtet werden. Vgl. dazu auch J. Piaget, *Die Entstehung des moralischen Urteils beim Kinde* (1976), und E. Erikson, *Einsicht und Verantwortung* (1966) 198 f. Zum Begriff des Wunsches i. S. eines egoistischen, unbegrenzten Strebens hat bereits G. W. F. Hegel gezeigt, daß dieser Charakter keine unveränderliche Naturnotwendigkeit darstellt, sondern im „System der Bedürfnisse“ der bürgerlichen Gesellschaft erzeugt wird (Grundlinien der Philosophie des Rechts, Jubiläumsausgabe, hrsg. v. H. Glockner, Bd. 7, 274–276).

Und in der Tat sind es die Grundsätze dieser Art, bei denen wir uns für gewöhnlich über ihre sittliche Qualität leicht einigen können, weil ihre Vernünftigkeit auch dem gemeinen Menschenverstand einleuchtet. Kants Vorschlag der Prüfung am Vernunftgesetz bringt hier eine zusätzliche intellektuelle Klärung und Rechtfertigung dieser Prinzipien. Allerdings stellt sich die Frage, ob mit der Prüfung dieser Maximen und der Bestimmung des Willens im Sinne des Vernunftgesetzes die für die sittliche Entscheidung wesentlichste Aufgabe gelöst ist. Für Kant ist dies in der Tat der Fall. Die Überlegung, ob sie auch alle relevanten Maximen erfaßt habe und ob sie der konkreten Situation gerecht werden, gilt als empirisch-pragmatische Frage, die den Einzelwissenschaften zur Beantwortung zugewiesen wird. Bei Maximen so hohen Allgemeinheitsgrades, wie unserer Anforderung zu beständiger Hilfsbereitschaft, stellt sich allerdings die Frage, ob die entscheidende sittliche Leistung schon in dem abstrakten Willen zur Hilfsbereitschaft zu sehen ist, oder ob sie nicht gerade in seiner Konkretisierung hier und jetzt besteht. Denn offensichtlich ist es für den sittlichen Charakter der Handlung ausschlaggebend, ob im Hinblick auf die konkrete Aufgabe der Hilfeleistung erstens die relevanten Maximen in das richtige Verhältnis der Unter- oder Überordnung zueinander gebracht werden, zweitens ob die berücksichtigten Maximen alle wesentlichen Faktoren der inneren und äußeren Situation des Handelnden (seine Umweltbedingungen und seine Motive) zureichend erfassen. So kann die Hilfsbereitschaft etwa deshalb fehlgehen, weil sie nicht im richtigen Verhältnis zur Maxime der Selbstliebe steht, weil sie die eigenen Kräfte überfordert, oder ein konkurrierendes Motiv der Feindseligkeit verdeckt. Wenn dies richtig ist, dann verschiebt sich das Schwergewicht der sittlichen Entscheidung von der Prüfung von Grundsätzen an der Form der Vernunft auf die inhaltliche Verwirklichung der Vernunft im konkreten Handeln. Die wesentliche sittliche Leistung fiele in den Bereich, den Kant der praktischen Urteilskraft zuweist, und wird somit zu einer hermeneutischen Aufgabe: Diese beinhaltet 1) eine Auslegung des historischen Sinnes sittlichen Handelns, d. h. was Menschlichkeit hier und jetzt bedeutet, 2) da die historischen Bedingungen sittlichen Handelns für das einzelne Subjekt allein nicht überschaubar sind, eine intersubjektive Verständigung darüber, was hier und jetzt als sittlich zu betrachten ist.

Das zweite Problem, mit dem uns Kant konfrontiert, betrifft die Natur unserer Wünsche und Begehungen. Dürfen wir als selbstverständlich unterstellen, daß alles Verlangen, das sich auf die Gegenstände der Lust oder Unlust richtet, potentiell egoistisch und maßlos ist, so daß wir ihm ein von Neigungen und Leidenschaften freies moralisches Streben entgegensetzen müssen, um es in Zaum zu halten? Gesetzt, dies würde uneingeschränkt richtig sein, wie könnten wir dann je sicher sein, ob sich in unser moralisches Streben nicht egoistische Wünsche und Leidenschaften einschleichen? Müßten wir uns nicht in ständigen Gewissensprüfungen der Reinheit unseres moralischen Gefühls vergewissern? Wäre die Versuchung nicht groß, den sich einschleichenden Neigungen den Deckmantel des Moralischen umzuhängen? Befördert dieser Zwiespalt somit nicht ungewollt die Entstehung einer doppelten Moral? Schließlich, wenn es uns gelänge, ein von Neigungen und Leidenschaften freies moralisches Gefühl zu

entwickeln, hätte es sich nicht gerade dadurch der Motivationskraft beraubt, die durch die Neigungen zu den Gegenständen der Lust entsteht, und müßte es sich nicht stets gegen diese Kraftquelle behaupten? Bleibt es demgegenüber nicht problematisch, wie Vernunft an sich selbst ein Interesse nehmen und sich selbst dazu motivieren kann, dem Sittengesetz zu folgen? Bleibt die „Kraft der Vernunft“ nicht ein bloßes Postulat?

In der Auffassung der Phänomenologie und Hermeneutik verschiebt sich das Schwergewicht ethischer Reflexion gegenüber der Kantischen Position, die vor allem die vernünftige Selbstreflexion, die Selbstbestimmung des Willens nach dem Vernunftgesetz im Auge hatte, zugunsten der Stellung des Wunsches, der bei Kant lediglich den Anwendungsbereich sittlicher Entscheidungen bildete. Dies ist dadurch begründet, daß der Wunsch nicht mehr potentiell und von vorneherein im Gegensatz zum sittlichen Anspruch gesehen wird, sondern selbst zum Repräsentanten von Sinn und Bedeutung wird. Die Analyse des Feldes unserer Wünsche, Begehungen und Absichten zeigt, daß sie wesentlich gegenstandsgerichtet, Wünsche nach etwas, d. h. intentional sind. Diese Intentionalität gründet sich ähnlich wie bei Aristoteles auf eine biologische Triebrichtung, die jedoch im Erleben des Subjekts integriert und gestaltet wird.²⁶ Im Unterschied zu Aristoteles ist sie nicht mehr abhängig von einem vorgezeichneten Lebensschicksal ($\beta\iota\omicron\varsigma$) in der Stadt, sondern wird in Lernprozessen freiwillig angeeignet. Sie drückt den Sinn aus, den das Subjekt mit seinem Handeln verbindet. Das Verständnis der Wünsche im Sinne der Intentionalität setzt ähnlich Kant voraus, daß sie nämlich vom Gegenstand des Begehrens her zu begreifen sind, daß es wesentlich ist, von welcher Situation der Umwelt sie abhängig sind und in welcher Weise sie darauf antworten. Das Wissen um die besonderen Bedingungen der äußeren Situation in Natur und Gesellschaft bildet nämlich die Grundlage für ihre innere Aneignung als Motive des Wünschens, Strebens und Handelns. Die Seite der Abhängigkeit der Wünsche wird in der Sprache der Phänomenologie „Motivation“, die ihrer Stellungnahme und Antwort auf die Situation „Intentionalität“ genannt.²⁷ Im strikten Unterschied zu Kant behauptet jedoch die Phänomenologie, daß wir nicht von vorneherein vermuten müssen, daß unsere Wünsche egoistisch seien und im Gegensatz zu denen der anderen stehen. Denn wie könnten wir den Sinn unserer eigenen Wünsche begreifen, wenn wir ihn uns nicht aus dem allgemeinen Verständnis innerhalb der „Lebenswelt“ aneignen würden. Dies bedeutet aber, daß ein Minimum an Übereinstimmung und Gemeinsamkeit des Wünschens in der Lebenswelt immer schon vorausgesetzt werden muß. Bevor wir also in der Lage sind, uns aktiv reflektierend unserer eigenen Intentionen und Wünsche zu vergewissern, müssen wir annehmen, daß sie in der Lebenswelt in einer passiven und unmittelbar gelebten Weise mit denen der anderen mindestens ansatzweise übereinstimmen. Deshalb kommt der aktiven Selbstreflexion des Subjekts im Hinblick auf den Sinn seines Wün-

²⁶ E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II, Husserliana Bd. IV (Den Haag 1952) 153.

²⁷ E. Husserl, a. a. O. 211 f.

schens und Handelns nicht dieser Vorrang zu, wie dies in der Kantischen Philosophie der Fall ist. Kurzum, die Position des Wunsches ist in der Phänomenologie und Hermeneutik durch die drei Bestimmungen charakterisiert, durch seine Intentionalität, durch den passiv vorgegebenen, gelebten Sinn und durch seine Erfahrbarkeit in der Lebenswelt.

Woran aber ist nun in diesem Ansatz das spezifische Moment festzumachen, das durch den sittlichen Anspruch charakterisiert ist und den Sinn des Wünschens und Handelns garantiert? In Übereinstimmung mit Kant sieht die Phänomenologie und Hermeneutik die sittliche Dimension in der Intention, die Menschlichkeit des Menschen zu verwirklichen, d. h. Humanität als Aufgabe zu begreifen.²⁸ Unter welchen Bedingungen aber verwirklichen wir den Sinn des Menschseins? Husserls These besteht darin, daß wir überall da, wo es uns gelingt, uns zu verständigen, den Sinn der Menschlichkeit realisieren. Kurzum, er definiert Sittlichkeit intersubjektiv im Sinne gelingender Kommunikation. Denn offensichtlich kann Kommunikation nur gelingen, wenn wir die Menschlichkeit im anderen respektieren. Im Unterschied zu Kant ist er jedoch der Auffassung, daß die Verwirklichung dieser kommunikativen Existenzform nicht allein durch Vernunft garantiert werden kann, sondern daß sie ansatzweise immer schon in Form unmittelbar gelingender Kommunikation in der Lebenswelt vorauszusetzen ist. Denn sonst könnten wir uns im Falle von Störungen nicht einmal mehr darüber verständigen, daß wir uns nicht verstehen können. Diese Möglichkeit setzt aber ein Mindestmaß an unmittelbar gelingender Kommunikation voraus. Diese ist vorreflexiv gelebte Sittlichkeit. Wir können daher die These formulieren, daß wir in unserem Wünschen und Handeln immer schon an ein Minimum unmittelbar gelebten Sinnes an Menschlichkeit anknüpfen können, der die Bedingung dafür ist, daß wir uns reflexiv mit Hilfe der Vernunft zur Humanität weiterentwickeln können. In diesem Sinne kann Husserl den Begriff der „Menschheit“ als den einer „universalen Verständigungsgemeinschaft“ definieren.²⁹ Theorien, die diesen Ausgangspunkt etwa im Sinne einer totalen Entfremdung oder einer vollständigen Negativität des Gegebenen leugnen, verwickeln sich in unauflösbare Widersprüche.³⁰

Bedeutet die Tatsache, daß ich mich in allen Sinnkrisen, allen Störungen der Kommunikation, in allen sittlichen Entscheidungssituationen auf einen unmittelbar gelebten Sinn an Menschlichkeit beziehen kann, jedoch auch gleichzeitig, daß ich alle Mißverständnisse, Konflikte und Zweifel im Rückgriff auf ihn lösen und aufklären kann? Heißt dies, daß die Menschheit als universale Verständigungsgemeinschaft im Prinzip schon verwirklicht ist? Die traditionalistische Herme-

²⁸ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Husserliana Bd. I (Den Haag 1950) 156 f.

²⁹ E. Husserl, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana, Bd. VI (Den Haag 1954) III. Beilage 365 f. In Übereinstimmung damit formulieren P. Watzlawick, J. H. Bearin und D. D. Jackson (*Menschliche Kommunikation* [Bern 1968] 50 f.) als Axiom der Kommunikationstheorie, daß es nicht möglich sei, nicht zu kommunizieren.

³⁰ Vgl. dazu die Bedeutung, die der Begriff des Positiven und des Gegebenen bei Th. W. Adorno gewonnen hat (*Negative Dialektik* [1966] 185).

neutik Gadamers ist der Auffassung, daß der bestehende Sinn an Humanität, der in der Sprache aufbewahrt ist, ausreicht, um alle künftigen Sinnkrisen zu lösen.³¹ Sie unterschlägt dabei den Ernst äußerer Konflikte zwischen Menschen und innerer Konflikte im Menschen. Sie sieht in ihnen einen relativen Sinnverlust oder ein weniger an Sinn, das durch Rückgriff auf den bestehenden Sinn verstanden und integriert werden kann. Sie kann Störungen im zwischenmenschlichen und innermenschlichen Bereich nicht als Sinnwidrigkeiten, als Widersprüche sehen. Das aber heißt die Augen verschließen vor dem Ernst bestimmter gesellschaftlicher Konflikte. Als Beispiel können wir den Konflikt zwischen den Landnehmern und den Indianern im Amazonasgebiet Brasiliens heranziehen. Der Wunsch des einen wird durch den des anderen negiert und sie werden zur tödlichen Bedrohung füreinander. Aber auch die inneren Konflikte können sich bis zum Widerspruch von Wunsch und Verbot, von Sinn und Gegensinn steigern,³² der im äußersten Fall nur den Ausweg in den Wahn-Sinn, in die Psychose läßt. Die Einbeziehung dieser Widersprüche und Konflikte zeigt, daß die Verwirklichung der Humanität an eine Hermeneutik der Sinnwidrigkeiten, des sogenannten Un-Sinnes gebunden ist, daß der Sinn erst eine zu antizipierende Wirklichkeit darstellt. Wir können daher eine zweite These formulieren, daß wir in unserem Denken und Handeln immer erst den Sinn an Menschlichkeit als zukünftige Aufgabe zu begreifen haben, daß er eine Antizipation, einen Entwurf von uns fordert, der im Handeln einzulösen ist.³³

Damit ist das Problem jener besonderen Kommunikationsform aufgeworfen, welche die Widersprüche in unseren Wünschen verstehen und auflösen soll, um Sittlichkeit in Form zukünftigen Sinnes an Menschlichkeit zu verwirklichen. Bekanntlich hat Habermas dieses Problem durch den Begriff des „praktischen Diskurses“ charakterisiert.³⁴ Wir können das damit bezeichnete Problemfeld im Rahmen dieser Analyse nicht annähernd ausloten. Lediglich einige Bedingungen des praktischen Diskurses sollen thesenartig formuliert werden. Offensicht-

³¹ Vgl. dazu H. G. Gadamers Begriff der „Wirkungsgeschichte“ und die Bedeutung der Tradition für das Verstehen (Wahrheit und Methode [1965] 265 f., 284 f. u. 417).

³² Die Vielschichtigkeit der Sinnebenen hat P. Ricoeur, Die Interpretation. Ein Versuch über Freud [dt. 1969] 39 f., im Begriff des Doppelsinnes erschlossen. Dieser vermag auch die Interpretation des sogenannten Un-Sinnes der Symptome der neurotischen Erkrankung zu integrieren.

³³ Vgl. bei M. Merleau-Ponty, a. a. O. 39 f.

³⁴ Der durch J. Habermas, Wahrheitstheorien, in: Festschrift für W. Schulz (1973) inaugurierte Begriff des „praktischen Diskurses“ ist in das Zentrum der neueren Diskussion um die Grundlagen der Ethik gerückt. Eines der wesentlichen Probleme besteht darin, ob sich das kommunikative Prinzip aus sich selbst als Kriterium der Sittlichkeit legitimieren kann, oder ob es dazu des Rückgriffes auf ein Vernunftsprinzip i. S. des Kantischen Kategorischen Imperativs bedarf. Zweifelsohne muß im Begriff des praktischen Diskurses der Gedanke der Kommunikation mit dem der vernünftigen Einsicht verknüpft werden. Dies bedeutet jedoch nicht, daß man auf eine Letztbegründungsphilosophie i. S. Kants zurückgreifen müßte, in der das kommunikative Prinzip aus dem Vernunftsprinzip als letzter Legitimationsinstanz abgeleitet würde. Dieser Auffassung ist entgegenzuhalten, daß sich die Vernünftigkeit der Vernunft nur im kommunikativen Nachvollzug des sittlichen Urteils legitimieren läßt. Kommunikation und vernünftige Einsicht bedingen sich somit wechselseitig als Kriterien der Sittlichkeit.

lich muß dieser Diskurs sehr verschiedenen Bedingungen genügen, je nachdem ob er den inneren Widerspruch von Wunsch und Verbot im Erleben des einzelnen oder von Wunsch und widerstreitendem Wunsch im gesellschaftlichen Bereich zum Gegenstand hat. Therapeutischer und politischer Diskurs unterscheiden sich darin, daß im einen Falle der unbewußte Wunsch, im anderen Falle der Konflikt der mehr oder weniger bewußten Interessen Gegenstand der Kommunikation ist.³⁵ Sie bedingen sich aber auch wechselseitig, insofern der politische Diskurs voraussetzen muß, daß die wirklichen Wünsche als Interessen erfahrbar sind, und der therapeutische, daß die erfahrbar gewordenen Wünsche in ein in der Realität sinnvolles Handeln überführbar sind. Beide Formen des „praktischen Diskurses“ dagegen müssen offenbar folgenden drei Bedingungen genügen, welche die Möglichkeiten und Grenzen der reflexiven Vernunfttätigkeit abstecken: 1) daß sich diese Form der Kommunikation über die Kommunikation selbst auf bestimmte Formen unmittelbar gelingender Kommunikation gründen muß, 2) daß sie nur die bestimmten Konflikte und Widersprüche betreffen kann, welche die menschliche Verständigung stören, und 3) daß die produktive Leistung der Vernunft im Erdenken neuer Formen von Menschlichkeit besteht, die jedoch auf die jeweilige Ausgangssituation rückbezüglich sind und daher nur Vorschläge für eine experimentelle Erprobung darstellen können. Der Begriff einer hermeneutischen Ethik ist somit dadurch bestimmt, aus den Bedingungen der historischen Situation heraus bestimmte Konflikte mit Blick auf die praktische Vernunft im Sinne der Menschlichkeit zu transzendieren. Der historische Sinn sittlichen Handelns stellt somit eine praktisch zu erprobende Möglichkeit dar. Er ist – und dies wäre die dritte und abschließende These unserer Überlegungen – historischer Sinn des Handelns, nie umfassender und geschichtsnotwendiger Sinn der Historie. Diese Einsicht trennt die hermeneutische Ethik von allen Positionen, für die sich die Vernunft durch die Entwicklung der Geschichte oder der Ökonomie wie von selbst mit innerer Notwendigkeit herstellt und nicht eine Aufgabe der historisch bestimmten, menschlichen Praxis ist.

³⁵ Die Unterscheidung des therapeutischen vom politischen Diskurs ist zu Recht von H. G. Gadamer, Replik, in: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, hrsg. v. J. Habermas, D. Henrich u. J. Taubes (1971) 294 f., angemahnt worden.