

Sittlichkeit als Verwirklichung der Idee des Guten

Zu Hegels Kritik an subjektiver Moralität und konventionellem Gewissen

Pirmin STEKELER-WEITHOFER (Leipzig)

1. Das Böse und das Schlechte

Hegels Kritik an Kants Moralphilosophie ergibt sich aus einer Kritik an einer falschen Auffassung der Akteursperspektive der ersten Person. Diese verfehlt den Begriff des Handelns überhaupt und damit die zugleich begriffliche und normative Koppelung von Freiheit und Verantwortung, Autonomie und Traditionsbindung. Hegels Ausgangspunkt ist dabei die Kritik an einer uns vermeintlich unmittelbar zugänglichen Innerlichkeit, wie sie sich sowohl im moralischen Intuitionismus und in der Unterstellung eines moralischen Gefühls der subjektiven Ehrlichkeit als auch in einer allzu unmittelbaren moralischen Selbstgesetzgebung gemäß eines verfahrensmäßig angewandten Kategorischen Imperativs ergibt. Die Kritik richtet sich *erstens* gegen die naive Unterstellung, wir könnten ohne gemeinsames Wissen als Einzelne frei handeln oder auch nur etwas Bestimmtes beabsichtigen, *zweitens* gegen die Überschätzung des so genannten *moral sense* als einem vermeintlich unmittelbaren moralischen Sinn, *drittens* gegen jede Hypostasierung eines vermeintlich unmittelbaren moralischen Gesetzes in uns, damit auch gegen die Überschätzung moralischer Autonomie. Der moralische Sinn ethischer Intuition oder des Gewissens ist am Ende bloß Folge einer in ihrer Verfassung unbeachteten Internalisierung traditionalistischer Moral. Die Unterstellung unmittelbarer moralischer Autonomie ist die Selbsterklärung des Subjekts nicht bloß zum moralischen Richter, sondern zum Gesetzgeber.

Die Form der Kritik Hegels gegen diese beiden Positionen der Moralphilosophie der Aufklärung ist analog zu der gegen ein vermeintliches unmittelbares Bewusstsein von so genannten Qualia in der subjektiven Epistemologie des Empirismus und gegen eine a priori unterstellte *res cogitans* bzw. den ungeklärten Begriff des Denkens im cartesianischen Rationalismus. Die Bedeutung dieser Kritik ist weit über die Frage nach der Platzierung von Hegels philosophischer Ethik und seiner Kant-Kritik systematisch aktuell, richtet sie sich doch ebenso gegen jeden sentimentalischen Utilitarismus wie gegen den Kantianismus, und zwar mit einer Verve, die manchen Leser vielleicht mit Recht verstört. Denn Hegel behauptet, dass keiner dieser Standpunkte der Moral der Moderne als Prinzipien des ethisch Guten taugt, ja dass deren Prinzipien sogar zu Prinzipien des *Bösen* werden. Im Unterschied zum bloß ethisch

Schlechten ist die *Selbstgerechtigkeit* etwa eines Großinquisitors oder eines Robespierre das definitorische Charakteristikum des ethisch Bösen. Dabei ist für Hegel Robespierre explizit ein paradigmatischer Fall dafür, dass die bloße Konsequenz in der Selbstanwendung eigener moralischer Gesetzgebung ein Handeln keineswegs schon gut macht, wie das ja auch, viel später, R. M. Hare am Beispiel eines konsequenten Nationalsozialisten noch einmal vorführt. Der Großinquisitor dagegen könnte uns als Paradigma für das Umkippen eines bloß traditionellen Gesinnungsethos in einen Terror dienen, wie er uns besonders im pseudoreligiösen Kontext heiliger Kriege bis heute bedroht.

Hegel unterscheidet in seinen Reflexionen einen ‚Standpunkt des Gewissens‘ von einem ‚Standpunkt der Moralität‘. Das Gewissen steht für den subjektiv ehrlich gemeinten Versuch, eine gegebene Sittlichkeit zu respektieren oder durchzusetzen. Die Moralität steht für die eigenständige Beurteilung des ethisch Richtigen durch die je einzelne Person.

Die Gefahr des Standpunkts des Gewissens besteht in einer impliziten oder expliziten Dogmatisierung tradiertter Normen, samt einer entsprechenden pharisäischen Selbstgerechtigkeit derer, welche die Erfüllung dieser Normen von sich und anderen fordern und bei sich und anderen kontrollieren. Die inhaltliche Bestimmung des ethisch Richtigen entnimmt das Gewissen einer bloß konventionellen ‚Moral‘, also einer blind tradierten Sitte. Der Standpunkt dagegen, dem Hegel den am Ende bloß scheinbaren Ehrentitel der Moralität zuspricht, führt gerade dadurch zum schieren Gegenteil des Guten, weil das einzelne Subjekt meint, eine verfahrensartige Form der Beurteilung zu besitzen, was allgemein gut sei. Denn wer gegen die faktische Tradition von Normen und Kriterien des Guten in seinem Handeln bloß sein eigenes Urteil darüber durchsetzt, was er selbst für eine allgemein anerkenbare Handlungsmaxime hält, ohne zu fragen, ob diese Handlungsform auch *wirklich* als erlaubt oder gar geboten *anerkannt wird*, der urteilt und handelt nicht etwa moralisch, sondern *sittlich böse*. Und das kann weit schlimmer sein als ein ethisch *unrichtiges* Urteil oder eine sittlich *schlechte* Handlung. Denn *der Schlechte* weiß entweder schon, dass seine Handlung schlecht ist, oder er ist wenigstens grundsätzlich bereit, die sittliche Unrichtigkeit seines Urteilens und Tuns anzuerkennen. *Der Böse* dagegen, und das ist eine begriffliche Bestimmung, meint von sich selbst, moralisch gut zu sein und sich über das tradierte Ethos, die Sittlichkeit, erheben zu können.

2. Subjektive vs. objektive Analyse des Handelns

Ausgangspunkt für Hegels Entwicklung seiner Kritik an den beiden Grundformen bloß subjektiver Moralität ist folgende Einsicht. Alles Innere ist immer auch ein Äußeres. Und alle Äußerung ist nur insofern Expression von etwas Innerem, als sie Repräsentation eines Inhalts ist. Inhalte sind dabei selbst immer allgemein. Damit wird klar, dass Inhalte nichts psychisch oder gar neurophysiologisch Inneres sind. Inhalte sind durch normative Formen richtiger Inferenzen bestimmt. Zu diesen Inferenzen rechnen wir, um der Einfachheit des Ausdrucks willen, immer auch schon

die Normen des richtigen Urteilens (Unterscheidens) und (konsequenten) Handelns. Daher ist auch jede Reflexion auf den ‚inneren‘ Gehalt eines Tuns nicht als subjektive Introspektion, sondern als inferentiell vermittelte Bestimmung der allgemeinen Handlung zu begreifen. Die ‚äußere‘ Formgestalt der einzelnen Performance steht dabei der generischen Form gegenüber. Diese gilt es, in einer objektiven Analyse des Begriffs der Handlung, eben ihrer generischen Form, zu explizieren. Diese Einsicht ist, wie alle philosophischen Einsichten, wenn man sie einmal begriffen hat, im Grunde eine Selbstverständlichkeit.

Aus der Freiheit des Wollens und Handelns, und nur aus ihr, ergibt sich, hier stimmen Kant und Hegel überein, die Verantwortlichkeit der handelnden Person für die Handlung, freilich unter Einschluss der absehbaren Folgen oder Konsequenzen. Als Handelnde und aus subjektiver Perspektive müssen wir daher die beim Fassen einer Absicht betrachtete generische Handlung immer auch auf ihre ethische Richtigkeit beurteilen. Die Absicht an sich, d. h. ihr Inhalt, ist uns als solche zunächst bloß als mögliche Handlung im Denken laut oder leise, also in einer Äußerung einer möglichen Absicht oder in einer stillen Erwägung, wie etwa im *verbal planning*, präsent. Sie muss dazu irgendwie repräsentiert werden oder schon bekannt sein. Allerdings wird eine Absicht *an sich* erst im wirklichen Tun zu einer Absicht *an und für sich*. Das Fürsichsein der Absicht besteht also in ihrer Realisierung. Es ist die Aktualisierung der zugehörigen generischen Handlung. Die Absicht an sich unterscheidet sich damit als solche nicht von einem bloßen Wunsch gleichen Inhalts.

Das heißt, es ist vom Akteur, erstens, selbst zu prüfen, welche generische Handlung er ausführen will, zweitens, welche er wirklich ausführt, drittens, ob die ausgeführte generische Handlung ethisch erlaubt, geboten oder verboten ist. Auf das Problem, wie genau die generische Handlung im Blick auf das real Getane zu bestimmen ist, können wir hier freilich nicht näher eingehen. Aber das allgemeine Problem ist klar: Das einzelne Tun ist immer im Blick auf die relevante generische Handlung hin zu beurteilen, als deren (ggf. bloß versuchsweise) Aktualisierung sie zu verstehen ist. Beispiele kennen wir alle. Sie werden dramatisch sichtbar in den Unterscheidungen zwischen einem Mord, einem nicht geplanten Totschlag, einer fahrlässigen Handlung mit Todesfolge und einer Handlung, die bloß zufälligerweise kausal zu einem Todesfall führt, ohne dass dies allgemein vorhersehbar oder auch nur erwartbar gewesen wäre. Diese Unterscheidungen und die zugehörige Norm, dass eine bloße Verursachung noch keine Verantwortung impliziert, gehören zu den Großleistungen ethischer Kultur. Sie werden neuerdings leider durch ein vermeintliches Wissen moderner Hirnforschung infrage gestellt. Dort wird nämlich behauptet, ‚eigentlich‘ seien diese Unterscheidungen leer, da es freie Entscheidungen im bewussten Handeln gar nicht gäbe. Offenbar wäre hier ein tieferes Wissen über die methodischen und logischen Stufungen unserer begrifflichen Unterscheidungen vonnöten, samt einer streng begrenzten, nicht überschwänglich-transzendenten Ausdeutung der empirischen Einzelbeobachtungen in der Neurophysiologie und Neuropsychologie. Richtig ist freilich, dass wir ein bloß subjektives Freiheits- und Verantwortungsgefühl von der objektiven Beurteilung der von unserem Wissen

über das Gute und unserem frei reproduzierbaren Können abhängigen Verantwortung zu unterscheiden haben.

Die Form der ethischen Prüfung einer Absicht an sich, qua *Maxime* oder handlungsleitendem Grundsatz, den man am besten mit der relevanten Charakterisierung der generischen Handlung identifiziert, versucht Kant in seiner praktischen Philosophie durch die verschiedenen Versionen seines Moralprinzips zu charakterisieren. Dieses Moralprinzip ist ein kategorischer, unbedingter Imperativ insofern, als jede mögliche Handlung (samt der zugehörigen Unterlassungen, unabhängig von meinen besonderen Zwecken) entsprechend zu prüfen ist. Dazu ist zunächst die *Maxime des Tuns*, also die relevante generische Handlung, zu bestimmen und ethisch zu beurteilen.¹ Der Wille ist daher nach Kant am Ende nichts anderes als die Form, in welcher der Handelnde erstens seine Wünsche und möglichen Absichten beurteilt und sich dann zweitens in der Ausführung der Handlung an dieser Beurteilung orientiert. Dabei ist mit der *Maxime* der Handlung, ihrem ‚Grundsatz‘ im Sinn der relevanten Bestimmung, um was für eine generische Handlung es sich handelt, immer schon ein spontan aktualisierbares oder unterlassbares Schema des Tuns verbunden, aber auch ein Wissen um die mit diesem Tun verbundenen erwartbaren generischen oder allgemeinen Normalfolgen.²

Freiheit existiert nur im Handlungsvollzug, in der *Spontaneität* der ersten Person, also im Denken, Urteilen, Wollen und Handeln. Der freie Wille existiert nach Kant daher nur in der subjektiven Perspektive der ersten Person, nicht als Gegenstand objektiver Erfahrungen. In der Tat kann man in einem gewissen Sinn eine Entscheidung nicht momentan oder punktuell ‚sehen‘.³

Die Freiheit des Handelns ist dann insofern von der Freiheit des Willens zu unterscheiden, als die erstere bloß das Denken, grob gesagt also das Vorstellen und Reden betrifft, die zweite das Tun. Denn der Übergang vom verbalen Urteil zum konsequenten Handeln ist selbst kein Automatismus. Zwar sind das Denken oder Reden und auch das Urteilen in ihren Aktualisierungen selbst schon ein Handeln. Aber dann kommt noch das praktische Schließen, das tätige Schlussfolgern in der

¹ Vgl. Hegel (1986), 288–289: „Die wahre Freiheit ist als Sittlichkeit dies, daß der Wille nicht subjektive, d. i. eigensüchtige, sondern allgemeine Inhalte zu seinen Zwecken hat; solcher Inhalt ist aber nur im Denken und durchs Denken; es ist nichts geringeres als absurd, aus der Sittlichkeit, Religiosität, Rechtlichkeit usf. das Denken ausschließen zu wollen.“

² Wenn etwa die *Maxime* der Handlung ist, mit dem Auto von A nach B zu fahren, dann umfasst diese generische Handlung alle Teilhandlungen, wie z. B. das Auto zu starten und zu lenken. Sie setzt damit die nach Belieben reproduzierbare Fähigkeit, Auto zu fahren, voraus. Und sie enthält die Verantwortung für die bekannten besonderen Nebenfolgen und zum Teil unvermeidlichen Zufallsgefahren des Autofahrens, so dass es rechtlich ganz korrekt ist, wenn den Autofahrer selbst bei äußerster Vorsicht eine Art Grundverantwortung, ja sogar eine apriorische Teil-Schuld trifft, wenn er durch den Gebrauch seines Vehikels andere Personen schädigt. Anders steht es mit dem reinen, überhaupt nicht absehbaren, Zufall: Hier ist es eine begriffliche Leistung höherstehender Kulturen, die bloße Teilverursachung eines nicht verhinderbaren Unglücks – etwa wenn einer ohne jedes Eigenverschulden bloß aufgrund unglücklicher Umstände einen anderen schädigt – von der Verantwortung für die Folgen meines Handelns strikt abzutrennen.

³ Man kann nicht momentan und punktuell ‚sehen‘, dass ein Vogel zu seinem Nest fliegt. Das, was wir in der präsentischen Perzeption und Anschauung über ablaufende Prozesse oder Verhaltensformen in Erfahrung bringen, überschreitet damit in gewissem Sinn schon von vorneherein die Vorstellungswelt der Empiristen, deren Grundmodell der ‚experience‘ die unmittelbar-momentane Beobachtung ist.

performativen Aktualisierung der Handlung hinzu. Es gibt, wie wir alle wissen, Leute, die gut sind im verbalen Schließen und Bewerten, aber ganz schlecht im tätigen Ziehen von Konsequenzen: Ihnen kollabieren ihre vermeintlichen Absichten in tatenlose Wünsche. Dieses Phänomen ist als Willensschwäche bekannt. Diese Willensschwäche ist eigentlich eine Handlungsschwäche, eine Umsetzungsschwäche des theoretisch bzw. verbal als richtig Eingesehenen. Dabei ist es ein Güte-Kriterium jeder begrifflichen Analyse des Handelns, dieses uns allen bekannte Phänomene verstehbar zu machen, nicht etwa, es wegzuerklären.⁴

Der freie Wille als Fähigkeit des Wollens ist erstens abhängig von einem je mir vorgegebenen *transzendentalen Feld* (Sartre) *realer Denk- und Handlungsmöglichkeiten*. Dieses transzendente Feld ist uns durch eine allgemeine Kultur- und Geistesgeschichte gegeben. Zweitens ist das freie Wollen abhängig von meinen eigenen, zum Teil von mir selbst entwickelten *Handlungsfähigkeiten* im Rahmen der *Möglichkeiten* der ersten Art, und zwar unter Einschluss der Teilnahme an der *gemeinsamen Entwicklung dieser Möglichkeiten*. Drittens ist die Aktualisierung des Wollens, der Absicht an sich, abhängig von der allgemeinen ethischen Haltung der Person. Denn ich muss ja mein Tun von meinem denkenden Wollen bestimmen lassen. Das ‚bloße Wollen an sich‘ reicht nicht aus, da dieses erst bloß ein Wünschen ist. Der begriffliche, normative, inferentielle Zusammenhang zwischen einem Wollen und einem tätigen Tun muss in einem konsequenten Handeln erst hergestellt werden, sonst kollabiert die vermeintliche Absicht (an sich) in einen bloß verbalen Wunsch. In eben diesem Sinn ist das Wollen perfektiv. Es zeigt sich erst im Tun. Und doch ist es weit mehr als bloße Rationalisierung eines Tuns *post hoc* durch bloße (Selbst)Zuschreibung von (rein verbalen) Absichten (an sich) zu einem Tun in der Vergangenheit. Es ist noch kaum begriffen, dass Hegel eben diese schwierige Struktur von Absicht und Tat in ihrer fundamentalen Bedeutung für jede Handlungstheorie und Ethik erkennt und auf seine, wenn auch idiosynkratische, Weise auslegt.

3. *Moralisches Selbstbewusstsein*

Im Fokus der weiteren Betrachtung steht aber nicht die allgemeine Analyse des Realbegriffs des freien Handelns, sondern das moralische Selbstbewusstsein. Zunächst ist man geneigt, dieses Selbstbewusstsein mit dem Gewissen zu identifizieren, das ja neben dem neueren, auf Christian Wolff zurückgehenden, „Bewusstsein“ die ältere Übersetzung von „*conscientia*“ ist. Wir werden aber sehen, warum das ethische Selbstbewusstsein nicht bloß subjektive Gesinnung sein darf, die sich als solche bloß gewiss ist, das ethisch Gute zu tun, sondern ein Wissen um das objektiv ethisch Gute sein muss. Als *Wissen* muss es mehr als Gewissheit oder Gewissen sein.

⁴ Die üblichen kausalen Motivationstheorien, denen zufolge das tatsächliche Verhalten unmittelbar zeige, welches begierartige Motiv das kausal stärkste ist, scheitern eben hier. Sie entleeren die Differenzierung zwischen Absicht, Wunsch und Begierde, aber auch zwischen einem natürlichen, also handlungsfreien Verhalten (jenseits jeder Handlungsplanung) und einem freien Wollen und Handeln. Denn ‚eigentlich‘ oder ‚objektiv‘ gebe es nur die eine Welt der dinglichen Naturerfahrungen. Und diese sei kausal determiniert.

Es umfasst dann nicht nur die selbständige Reflexion, sondern anerkennt die Urteile anderer, geht insofern weit über eine bloß subjektive Gesinnung hinaus. Mit der Entgegensetzung von Gesinnung oder Gewissen einerseits, dem Wissen um das ethisch Gute andererseits, ist die Frage nach der Wirklichkeit des Guten eng verbunden. Inwiefern ist dieser Begriff nicht bloß ein leeres Sollen einer Utopie? Warum ist das Gute immer schon mehr als bloß eine ideale Richtung der Verbesserung der ‚Moral‘ der Menschen?⁵

Indem Kants Moralphilosophie, wie dann auch der so genannte methodische Individualismus in den modernen Sozialwissenschaften nach Max Weber, grundsätzlich von der (Selbst)Beurteilung der je einzelnen Handlungen einzelner Akteure ausgeht, bleibt die Sphäre des kollektiven und geschichtlichen Hintergrunds sowohl jedes Handelns-Könnens, als auch der tradierten Formen des sittlich-moralischen Urteils unterbelichtet. Kant und seine Nachfolger, bis herunter zu K. O. Apel oder J. Habermas differenzieren demnach gerade auch in der Ethik zu wenig zwischen zwei unbedingt zu unterscheidenden Stufen, der Ebene des *Verstandes* und der Ebene der auf gegebene Lebensformen reflektierenden *Vernunft*. Zur ersten Ebene gehört jede (‚rationale‘) Begründung eines ethischen Urteils über eine (generische) Handlung gemäß einer *schon implizit allgemein als anerkannt geltenden Sittlichkeit*. Zur zweiten gehören *freie Vorschläge zur Veränderung sittlicher Normen*. Diese Sphäre der freien moralischen Vernunft ist als solche zu unterscheiden von der Sphäre der individuellen Anwendung gegebener sittlicher Normen. Dabei war es Kant selbst gewesen, der auf die wichtige Unterscheidung zwischen bestimmender und reflektierender Urteilskraft hingewiesen hatte. Aber er hat offenbar die Lehre aus dieser Unterscheidung nicht gezogen.

In der ersten Urteilsform bringen wir Einzelfälle als besondere Fälle eines allgemeinen Falls unter einen schon bekannten Allgemeinbegriff. In der zweiten entwickeln wir einen Allgemeinbegriff und die mit ihm verbundenen theoretischen (verbalen) und praktischen (handlungsbezogenen, gerade auch ethischen) Konsequenzen, indem wir einen Einzelfall in ein Paradigma des Allgemeinfalls verwandeln bzw. eine solche Verwandlung *vorschlagen*, um das normative System der Begriffe bzw. der begrifflich stabilisierten Normen des rechten Handelns, also der Differenzierungen und Folgerungen, auf vernünftige Weise zu entwickeln. Dabei heißt eine solche Entwicklung allerdings nicht schon dann „vernünftig“, wenn sie in einer Gruppe von Menschen oder gar von den Menschen bloß faktisch anerkannt ist, sondern nur dann, wenn sie mehr Probleme löst als die alten begrifflichen Ordnungen und zugleich keine neuen schwerwiegenden Probleme schafft. Das aber ist ein Satz der Metastufe, in der wir geschichtliche Entwicklungen beurteilen. In den begrifflichen Ordnungen sind dabei immer schon ethische Ordnungen enthalten, und zwar weil praktisch alle unsere Begriffe in der einen oder anderen Form ‚dichte‘

⁵ Wenn Hegel hier ähnlich wie Platon von der Idee (des Guten) spricht, dann ist möglicherweise zu beachten, dass die ‚*idea to agathou*‘ kein bestimmbares *eidos*, keine feste Form hat oder ist. Und das heißt: Sie ist nicht als bestimmte Klasse von Tätigkeiten dingfest zu machen. Sie ist vielmehr ein Modus der *Vollzugs-* oder *Seinsform*, der sich, wie die Urteilskraft oder Besonnenheit (*phronesis bzw. sophrosyne*) immer bloß im Urteilen und Handeln zeigt, und zwar nicht etwa bloß in der Herstellung (*poiesis*) von etwas für mich oder uns Guten, sondern am Ende im gemeinsamen Handeln, der *praxis* des guten Lebens.

Begriffe sind. Und das heißt, dass sie keineswegs losgelöst oder loslösbar von als gut bewerteten Handlungsorientierungen sind.⁶

Das Hauptproblem, das Hegel mit Kants Moralphilosophie hat, betrifft nun die skizzierte logisch-kategoriale Ebenenvermischung. Es wird das ‚verstandesmäßige‘ ethische Urteilen und Handeln nach schon anerkannten Normen und Kriterien des Guten kurz geschlossen mit der Reflexion auf solche Normen bzw. mit einer moralischen Vernunft in der metastufigen Debatte über die gemeinsame Entwicklung der Normen und Kriterien. Moralische Urteile oder Überzeugungen in Bezug darauf, was anerkannt werden sollte, machen also unser Handeln noch keineswegs schon dadurch ethisch oder sittlich gut, dass wir selbst konsequent nach ihnen handeln. Die Konsequenz der Tat, samt dem Kohärenzprinzip, dass ich wollen können muss, dass die von mir für erlaubt, geboten oder verboten gehaltene Maxime oder Handlungsform *allgemein* erlaubt, geboten oder verboten sei, reicht für das *ethisch Gute* nicht aus. Die bloß formale Konsistenz oder Kohärenz meines Redens und Handelns ist nicht genug. Sie ist nicht hinreichend. Sie bleibt bloß subjektiv. Sie ist freilich notwendige Bedingung des guten Handelns, so wie inferentielle Konsistenz notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung wahrer Urteile ist.

Der Status des Moralprinzips, des Kategorischen Imperativs, erweist sich daher für Hegel als ambivalent. Kant lässt es so erscheinen, als ermögliche uns dieses Prinzip die unmittelbare Beurteilung, ob eine generische Handlung, artikuliert durch den relevanten Grundsatz, als ethisch geboten, verboten oder erlaubt gelten könne. Hegel besteht darauf, dass das Prinzip nur in der Form der Reflexion, der reflektierenden Urteilskraft, gebraucht werden kann und darf. Es taugt nicht zur unmittelbaren Bestimmung des ethisch Erlaubten, Gebotenen und Verbotenen.

Wenn wir das Prinzip der Moralität in der Reflexion auf schon bekannte Normen der Sittlichkeit gebrauchen, machen wir uns (versuchsweise) klar, dass wir und warum wir zum Beispiel die Institution des Rechts, der staatlich gesicherten Freiheit, etwa im sanktionierten Schutz von Leib und Leben und dann auch im Schutz von Eigentum und Verträgen, anerkennen können, faktisch zumindest verbal anerkennen und auch durch unser Tun anerkennen sollten.⁷ Die rein verbale Konsistenz der

⁶ Die Idee Humes, es ließe sich scharf trennen zwischen einem Sein und einem Sollen, also wie die Dinge und Sachen sind und wie wir mit ihnen umgehen sollen, erweist sich damit als höchst problematisch, so wie die Idee der völligen Abtrennung des Begriffs der Wirklichkeit von unserem Wissen und der Wahrheit von unserer Beurteilung von Wissensansprüchen. So wie es keine inhaltlich bestimmte Objektivität jenseits der kovarianten Formen transsubjektiver, aber dennoch subjektbasierter und perspektivischer Wissensansprüche von Menschen gibt, so gibt es auch keine absolut wertfreien Sachverhalte, jenseits einer von uns Menschen beurteilten Werte-Invarianz, wie wir sie etwa aus dem instrumentellen Denken kennen: Instrumente, etwa Schwerte oder Pflüge, sind zu allerlei gut. Sie können grundsätzlich sowohl für gute wie für schlechte Zwecke eingesetzt werden. Deswegen sind sie noch lange keine ‚wertfreien‘ Dinge. Analoges gilt für alles in der Welt und alles Wissen über die Welt. Zuzugeben ist nur, dass wir in unserer arbeitsteiligen Wissensgesellschaft oft ganz zu Recht vom variablen Einsatz unseres Wissens und unserer Techniken abstrahieren.

⁷ Vgl. Hegel (1986), 306: „Der freie Wille ist: A. selbst zunächst unmittelbar und daher als einzelner, – die Person; das Dasein, welches diese ihrer Freiheit gibt, ist das Eigentum. Das Recht als solches ist das formelle, abstrakte Recht; B. in sich reflektiert, so daß er sein Dasein innerhalb seiner hat und hierdurch zugleich als partikulärer bestimmt ist, das Recht des subjektiven Willens, – die Moralität; C. der substantielle Wille als die seinem Begriffe gemäße Wirklichkeit im Subjekte und Totalität der Notwendigkeit, – die

bloßen Vorstellung, dass wir Anarchie wollen könnten, wäre dagegen offenbar noch kein Argument. Ebenso wenig wäre es ein Argument zu sagen, dass wir nicht wollen können, dass alle in den Alpen Ski fahren. Solange es nicht alle faktisch tun, kann man das Skifahren ggf. ohne weitere einschränkende Regelungen erlauben. Kurz, ob etwas ethisch erlaubt, geboten oder verboten ist, hängt erstens wesentlich auch von schon etablierten Institutionen ab, zweitens von Fakten in der Welt und drittens von der Frage, wie viele Menschen faktisch was zu tun belieben.

Wenn ich überlege, ob ich ein Depositum zurückgeben soll, reicht es zu wissen, dass ein Depositum etwas ist, das man zurückgeben muss. Man muss sich nicht noch zusätzlich überlegen, ob man allgemein möchte, dass Deposita zurückgegeben werden. Denn nehmen wir den Fall an, dass einer meint, wollen (oder besser wünschen) zu können, dass Deposita nicht zurückgegeben werden. Ist er damit (moralisch) gerechtfertigt, ein Depositum zu behalten? Natürlich nicht. Wäre dem so, so würde der Kategorische Imperativ zur Rechtfertigung von ethischen Willkürurteilen verwendbar. In den 70er Jahren des letzten Jahrhunderts hielten es einige linke Studenten für erlaubt, die von ihnen für das Studium benötigten Bücher, die sie sich nicht leisten konnten, in den ‚kapitalistischen‘ Buchhandlungen zu stehlen, und zwar nach der Maxime: Die Reichen sollen zahlen, die Armen dürfen sich nehmen. Wenn Hegel daher, vermeintlich hart, sagt, dass das Prinzip der Moralität Unmoral rechtfertigt, so hat er zumindest für solche Fälle Recht.⁸

Würden wir mit Hilfe des Kategorischen Imperativs immer unmittelbar beurteilen wollen, was moralisch erlaubt, geboten oder verboten ist, führte uns das in der Tat in ein Chaos. Denn keineswegs alles, von dem der eine glaubt, es konsistent wollen zu können, wird faktisch auch von anderen so eingeschätzt. Mit anderen Worten, der Kategorische Imperativ ist viel zu schwach, um die zentrale Aufgabe des ethischen Urteilens zu erfüllen, nämlich zu einer guten Form des gemeinsamen Handelns zu führen. Wir brauchen vielmehr die Stütze tradierter Sittlichkeit mit ihren inhaltlich, materialbegrifflich, ausdifferenzierten Normen, welche (unbedingte und bedingte) Erlaubnisse und Verpflichtungen für die Rollenspiele in allgemeinen Praxisformen und Institutionen bestimmen.

Den Staat versteht Hegel dabei als den Rahmen der Sanktionsandrohungen, die als Macht hinter allen formellen Institutionen steht. Er ist dabei Garant der Freiheit insbesondere auch deswegen, weil er die *per se* unsicheren, bloß freiwilligen Kooperationen durch Verschiebung der erwartbaren Auszahlungen (eben durch Strafandrohung, also durch ein formell sanktioniertes Recht) in bloße Handlungskoordini-

Sittlichkeit, in Familie, bürgerlicher Gesellschaft und Staat. Da ich diesen Teil der Philosophie in meinen Grundlinien des Rechts (Berlin 1821) ausgeführt habe, so kann ich mich hier kürzer als über die an deren Teile fassen.“

⁸ Hegel (1986a), 428, protestiert zum Beispiel dagegen, „die Sittlichkeit [...] der Zufälligkeit der Einsicht“ zu überlassen: „Und darum hat diese Vorstellung der Sittlichkeit als Moralität, indem das wahrhaft Sittliche durch sie in Niederträchtigkeit, die Kraft in Schwäche umgewandelt, die Niederträchtigkeit aber als Moralität gerechtfertigt wird, so leicht aus der Philosophie als Wissenschaft in das allgemeine Publikum übergehen und sich so beliebt machen können.“

nationen verwandelt. Kurz, der Staat ist die unsichtbare Hand, welche freie Verträge in einer liberalen Ökonomie allererst möglich macht.⁹

Dabei hat das tradierte Ethos, die Sittlichkeit, samt der Anerkennung staatlicher Ordnung, Vorrang vor jeder bloßen Moralität. Moralische Urteilen im guten Sinne ist, das ist noch einmal zu sagen, immer bloß Teilnahme an einer gemeinsamen metastufigen Reflexion auf die gegebenen Traditionen ethischen Bewertens und Handelns. Die moralischen Urteile reflektierender praktischer Vernunft sind also zunächst bloße *Vorschläge* zur Entwicklung des gemeinsamen Ethos, der realen Sittlichkeit, der wirklichen Ordnung des Guten. Sie können und dürfen nicht den implizit oder explizit anerkannten Formen des guten gemeinsamen bzw. kooperativen Handelns so gegenübergestellt werden, als könnte ein Einzelner bestimmen, was moralisch gut ist, also ethische Anerkennung verdient. Kurz, das moralische Urteilen gemäß dem Kategorischen Imperativ kann bestenfalls dazu dienen, das Ethos der Institutionen dadurch vernünftig zu entwickeln, dass auf gewisse Inkonsistenzen im Urteilen und Handeln hingewiesen wird. Diese sind damit erkennbarerweise in einer neuen ethischen Ordnung des Urteilens und Handelns aufzuheben. Für die Instituierung dieser ethischen Ordnung bedarf es über die subjektive Beurteilung ihrer *Anerkennbarkeit* hinaus einer *objektiven Anerkennung*. Also erst indem Moralität zu Sittlichkeit wird, wird sie allgemein verbindlich. Die bloße Behauptung der *Möglichkeit* der Anerkennung einer Norm reicht dazu nicht aus, auch nicht, wenn diese als konsistente Denkmöglichkeit erwiesen ist.

Das aber heißt, dass wir Kants subjektiven bzw. erstpersonalen Zugang zur Ethik in der Tat kritisieren müssen. Logisch gilt nämlich, dass die konsistente Denkmöglichkeit der allgemeinen Anerkennbarkeit einer ethischen Norm zwar notwendige, aber keine hinreichende Bedingung dafür ist, dass ein Handeln, das sich an der Ordnung orientiert, als ethisch gut zu beurteilen ist. Der Kategorische Imperativ liefert uns daher bloß ein *Organon der negativen moralischen Kritik*. Man kann mit seiner Hilfe zeigen, wann einer Person durch ihr (unmoralisches) Tun ihrem (moralischen) Reden widerspricht. Doch die Widerspruchsfreiheit grenzt das Richtige bloß dadurch weiträumig ein, dass sie etwas offensichtlich Unrichtiges, nämlich den Widerspruch, ausgrenzt, wie Hegel schon in einer seiner Habilitationsthesen betont hatte. Da nun aber das vernünftige Denken, auch in der Sphäre der Moral, immer bloß die Konsistenz von Denkmöglichkeiten kritisch prüfen kann, gibt es keine bloß subjektive, erstpersonale, Vernunft, die sich in der Form ethisch-prakti-

⁹ Vgl. Hegel (1986b), 87–88: „Wir gehen zum System der sittlichen Gemeinschaft der Menschen über. Die Sittenlehre hat mit dem Naturrecht gemein, daß die Idee den Trieb, die Freiheit die Natur absolut beherrsche; sie unterscheiden sich aber darin, daß im Naturrecht die Botmäßigkeit freier Wesen unter dem Begriff überhaupt absoluter Selbstzweck ist, so daß das fixierte Abstraktum des gemeinsamen Willens auch außer dem Individuum bestehe und Gewalt über dasselbe habe. In der Sittenlehre muß der Begriff und die Natur in einer und ebenderselben Person vereinigt gesetzt werden; im Staat soll nur das Recht herrschen, im Reiche der Sittlichkeit soll die Pflicht nur Macht haben, insofern sie von der Vernunft des Individuums als Gesetz anerkannt wird. Sein eigener Herr und Knecht zu sein, scheint zwar einen Vorzug vor dem Zustande zu haben, worin der Mensch der Knecht eines Fremden ist. Allein das Verhältnis der Freiheit und der Natur, wenn es in der Sittlichkeit eine subjektive Herrschaft und Knechtschaft, eine eigene Unterdrückung der Natur werden soll, wird viel unnatürlicher als das Verhältnis im Naturrecht.“

schen Selbstdenkens über kollektive Traditionen und Erfahrungen einfach erheben könnte.

Im Unterschied zum ethischen Utilitarismus und Konsequentialismus erkennt und anerkennt Kant immerhin die Tatsache, dass unsere ethischen Beurteilungen einer Handlung *allgemein* sein müssen. Das heißt, dass wir nicht etwa im Hinblick auf die im Einzelfall immer auch kontingenten faktischen Folgen und Konsequenzen urteilen, sondern die gemäß unserem generischen Wissen *beabsichtigten* Folgen und die allgemein *absehbaren* Konsequenzen wesentlich berücksichtigen müssen.¹⁰ Jeder Einzelfall wird im Lichte des relevanten generischen Falles beurteilt. Dabei ist es oft durchaus nicht einfach, die relevante generische Handlung auf angemessene Weise zu identifizieren. Die absehbaren oder in einer gewissen Wahrscheinlichkeit erwartbaren Folgen gehören mit zur allgemeinen Handlung H, die als ethisch gut oder schlecht zu beurteilen ist, wenn wir das einzelnes Tun h ethisch beurteilen, nämlich als Instantiierung von H.¹¹

4. Der Kollaps der unmittelbaren Ehrlichkeit im radikal Bösen

Die These von einem uns Menschen angeblich unerreichbaren Jenseits der Moralität, die dem angeblich unvermeidlichen Egoismus des Einzelwesens als Ideal gegenüber gestellt wird, ist nach Hegel eine Position der *Verstellung*: Man verachtet die realen Institutionen der Sittlichkeit in ihren Begrenzungen und Schwächen zugunsten einer angeblich vollkommeneren Moralität an sich. Es scheint dann so, als ginge es *in abstracto* um das ideale Gute, während unsere animalischen Begierden Ursprung des Schlechten bzw. des Bösen seien. Doch das radikal Böse ist weder die subjektive Begierde, noch der Egoismus des *homo oeconomicus*, also des *homo rationalis instrumentalis*. Dessen Handeln ist bloß schlecht. Radikal böse ist der, welcher meint, als Einzelner für alle über die allgemeine Anerkennbarkeit einer Maxime befinden zu können, als gäbe es hier Kriterien des moralisch Guten jenseits der Frage, was die anderen Personen wirklich als sittlich erlaubt, geboten und verboten

¹⁰ Der utilitaristische Konsequentialismus kritisiert Kants Ethik bis heute mit dem Argument, dass Kant nur auf die Gesinnung des Handelnden, nicht auf die Konsequenzen geachtet habe. Die Kritik an einer Gesinnungsethik findet sich zwar schon bei Hegel, lange vor Max Weber, wobei Hegel aber den Automatismus in der Moralität vom Traditionalismus des Gewissens unterscheidet. Beide Positionen können freilich terroristisch werden.

¹¹ Das würde wohl auch Kant so sehen und einer entsprechenden Interpretation seiner Rede von einer Handlungsmaxime zustimmen. Denn es ist zwar nach seinen eigenen Worten nichts wirklich im ethischen Sinne gut außer dem guten Willen. Das aber bedeutet nicht, dass ein bloßer Wunsch, das Gute zu erreichen, ausreicht. Der Wille unterscheidet sich vom bloßen Wunsch vielmehr dadurch, dass die Person, die eine Handlung H tun will (und nicht bloß das Ergebnis von H wünscht), nach allen ihr verfügbaren Kräften H wirklich auszuführen versucht und ggf. nur aus äußeren Gründen scheitert. D. h. ich kann nur wollen, was ich allgemein tun kann. Im Übrigen würde sich Kant daher auch von einer Gesinnungsethik distanzieren, welche durch den Spruch „*fiat justitia, pereat mundus*“ („egal was passiert, und wenn die Welt zugrunde geht, das, was als Recht gilt oder mir als Recht erscheint, muss geschehen“) charakterisierbar ist. Wohl aber verteidigt Kant die These, dass wir manchmal zugunsten des moralisch bzw. rechtlich Richtigen unser eigenes Leben in die Schanze schlagen müssen und können.

anerkennen. Radikal böse ist der, welcher sich selbstgerecht auf den Standpunkt der Moralität beruft. Aber auch der Standpunkt des Gewissens ist radikal schlecht. Ihm fehlt insbesondere die Anerkennung freier Autonomie. Es ist der Standpunkt eines selbstgerechten Traditionalismus, der sich allzu gewiss ist, in der ethisch richtigen Tradition zu stehen und entsprechend richtig zu urteilen und zu handeln. Hegels Kernsatz zum Gewissen in der *Phänomenologie des Geistes* lautet dem entsprechend:

Dem Gewissen [...] ist die Gewißheit seiner selbst die reine unmittelbare Wahrheit; und diese Wahrheit ist [...] seine als Inhalt vorgestellte unmittelbare Gewißheit seiner selbst, d. h. überhaupt die Willkür des Einzelnen und die Zufälligkeit seines bewußtlosen natürlichen Seins.¹²

Das Gewissen ist die (vermeintlich) unmittelbare Anerkennung dessen, was das Subjekt für seine Pflicht hält. Es steht damit der moralischen Weltanschauung mit ihrer Eigenbewertung dessen, was das allgemein Gute sein könnte, scheinbar diametral gegenüber. Es ist zwar das Fürsichsein des Ethos, die subjektive Realität der Sittlichkeit im realen Vollzug des Urteilens und Handelns des Einzelnen. Doch der Standpunkt des Gewissens ist bloß erst subjektiv. Es ist der Standpunkt des bloß ehrlichen Versuchs, sittlich gut zu sein, der bloßen *sincerity*. Das Gewissen entsagt dabei „allen [...] Stellungen und Verstellungen der moralischen Weltanschauung.“¹³

Das heißt, die gewissengeleitete Person urteilt nicht selbst über die Normen des Guten, sondern greift diese einfach als gegeben auf. Der Standpunkt der Moralität ist dagegen charakterisiert durch die eigenständige Prüfung, was *an sich* oder *möglicherweise* gut ist. Am Ende steht Hegels These, dass nur das wirklich gut ist, was *an und für sich gut* ist, also nicht schon das, was bloß abstrakt anerkenntbar wäre, aber auch nicht das, was *bloß faktisch* anerkannt ist.

Das Gewissen ist „allgemeines Selbstbewusstsein“ und besteht „im Anerkanntwerden“, sagt Hegel. Doch das faktisch Anerkannte ist nicht immer gut. Allgemein verwirklicht ist das Gute zwar weitgehend in den anerkannten Ordnungen des Staates, der Korporationen und formellen oder informellen Institutionen, also gerade in der bürgerlichen Gesellschaft als dem ‚Ort‘ freier Kooperation und Ökonomie. Aber das Gute bedarf immer des eigenständigen Urteils in der Anwendung, also der bestimmenden ethischen Urteilskraft, einerseits, der eigenständigen Teilnahme an der gemeinsamen Entwicklung und Explikation des ethisch Guten andererseits, also der reflektierenden ethischen Urteilskraft:

Die Totalität oder Wirklichkeit, welche sich als die Wahrheit der sittlichen Welt darstellt, ist das Selbst der *Person*; ihr Dasein ist das Anerkanntsein.¹⁴

Meine personalen Kompetenzen zeigen sich in der Anerkennung von mir als ‚guten‘ Rollenspieler. Das Ethos oder Sittlichkeit der personalen Tugend(en) besteht daher in einer Art objektivem Mitwissen (*con-scientia*) über die Form und Güte

¹² Hegel (1986c), 473.

¹³ Und zwar „indem es dem Bewußtsein entsagt, das die Pflicht und die Wirklichkeit als widersprechend fasst.“ (Ebd., 468)

¹⁴ Ebd., 468.

meiner Handlungen, die ich mit anderen teilen kann und diese mit mir. Das Gewissen (*conscientia*) wird nun aber leider üblicherweise bloß als ethisch-moralische Selbstgewissheit und nicht als ethisch-moralisches Selbstbewusstsein gedeutet.

Kant stellt dann, Hegel zufolge, eine ideale Moralität an sich als eine Art heilige Utopie den realen Verhältnissen allzu abstrakt gegenüber.¹⁵ Damit wird das gemeinsame gute Leben in der Welt nicht befördert, sondern gefährdet.¹⁶ Denn die damit entstehende Spannung zwischen dem Ideal und dem realen Tun erscheint jetzt so, als wäre das ideale ‚Heilige‘ etwas Jenseitiges, so wie die Wahrheit der Gewissheit als etwas Jenseitiges erscheint, und als wäre das bloß Gewisse der Gewissheit bzw. der Überzeugung immer bloß subjektiv. Jedes reale und als solches subjektive Urteil im Handeln gerät jetzt sogar in den Verdacht, möglicherweise im Grunde doch eigennützig zu sein. Wir können daher nicht wissen, ob wir gut handeln. Diese Lehre will offenbar der Selbstgerechtigkeit der Selbstbeurteilung einen Riegel vorschieben. Doch das geschieht durch eine Art moralischen Agnostizismus und Skeptizismus, der viel zu weit geht. Das wirkliche, wenn auch fallible, Urteilen über das in der Welt wirklich Gute wird unterschätzt und eine transzendente Idee des vollkommenen Guten hypostasiert, statt als Bestandteil unserer immanenten Reflexion auf die wirkliche Entwicklung von ethischen und rechtlichen Normen mit dem Ziel der Beförderung einer innerweltlichen *eudaimonia* begriffen zu werden.

¹⁵ Vgl. Hegel (1986b), 92–93: „Das Sittengesetz gebietet absolut und drückt alle Naturneigung nieder. Wer es so ansieht, verhält sich zu ihm als Sklave. Aber das Sittengesetz ist doch zugleich das Ich selbst, es kommt aus der inneren Tiefe unseres eigenen Wesens; und wenn wir ihm gehorchen, gehorchen wir doch nur uns selbst. Wer es so ansieht, sieht es ästhetisch an. – Wir gehorchen uns selbst, heißt, unsere Naturneigung gehorcht unserem Sittengesetz; aber in der ästhetischen Anschauung der Natur als der Äußerung der inneren Fülle und Kraft der Körper kommt kein solches Getrenntsein des Gehorchens vor, wie wir in der Sittlichkeit nach diesem System, im Sich-selbst-Gehorchen, die Naturneigung als begrenzt durch die beachtliche Vernunft, den Trieb botmäßig dem Begriff anschauen. Diese notwendige Ansicht dieser Sittlichkeit, statt eine ästhetische zu sein, muß gerade diejenige sein, welche die verzerrte, ängstliche, gepreßte Form, die Häßlichkeit zeigt. Fordert das Sittengesetz nur Selbständigkeit als ein Bestimmen nach und durch Begriffe; und kann die Natur zu ihrem Recht nur durch eine Beschränkung der Freiheit nach dem Begriff der Freiheit vieler Vernunftwesen gelangen; und sind diese beiden gepressten Arten die höchsten, wodurch sich der Mensch als Mensch konstituiert, so ist für den ästhetischen Sinn am Ende wieder alles in der Ordnung.“

¹⁶ Jedes Sollen der Sittlichkeit zielt auf eine wirkliche *eudaimonia* ab. Sie muss sich damit mit unserem gemeinsamen Willen hier und jetzt versöhnen lassen. Kant scheint zu sagen „daß das Reelle unter den Namen von Sinnlichkeit, Neigungen, unterem Begehrensvermögen usw. (Moment der Vielheit des Verhältnisses) mit der Vernunft (Moment der reinen Einheit des Verhältnisses) nicht übereinstimme (Moment der Entgegensetzung der Einheit und Vielheit) und daß die Vernunft darin bestehe, aus eigener absoluter Selbsttätigkeit und Autonomie zu wollen und jene Sinnlichkeit einzuschränken und zu beherrschen (Moment der Bestimmtheit dieses Verhältnisses, daß in ihm die Einheit oder die Negation der Vielheit das Erste ist). Die Realität dieser Vorstellung begründet sich auf das empirische Bewußtsein und die allgemeine Erfahrung eines jeden, sowohl jenen Zwiespalt als diese reine Einheit der praktischen Vernunft oder die Abstraktion des Ich in sich zu finden. Es kann auch nicht die Rede davon sein, diesen Standpunkt zu leugnen, sondern er ist vorhin als die Seite der relativen Identität, des Seins des Unendlichen im Endlichen bestimmt worden; aber dies muß behauptet werden, daß er nicht der absolute Standpunkt ist, als in welchem aufgezeigtermaßen das Verhältnis sich nur als eine Seite und das Isolieren desselben also als etwas Einseitiges beweist und daß, weil Sittlichkeit etwas Absolutes ist, jener Standpunkt nicht der Standpunkt der Sittlichkeit, sondern daß in ihm keine Sittlichkeit ist.“ Dabei sollte man sich ohnehin nicht „auf das gemeine Bewusstsein“ berufen. (Hegel (1986a), 458–459).

Hegel unterscheidet entsprechend zwischen drei grundsätzlichen Haltungen des ethischen Selbst. Er beginnt, ganz anders als die kantianische Tradition bis herunter zu K. O. Apels und J. Habermas' Übernahme der ethischen Stufentheorie Kohlbergs, mit der kritischen Betrachtung der letzten Stufe bei Kohlberg, dem Standpunkt der Moralität. Es ist dies der Standpunkt der völlig eigenständigen Beurteilung des Einzelnen, was er für moralisch richtig hält. Der zweite ist der Standpunkt sittlicher Bildung, der dritte ist die ‚zur Wahrheit gekommene Bildung oder der sich wieder-gegebene Geist der Entzweiung, die absolute Freiheit‘:

In diesem Selbst tritt jene erste unmittelbare Einzelheit und Allgemeinheit auseinander; das Allgemeine, das ebenso rein geistiges Wesen, Anerkanntsein oder allgemeiner Wille und Wissen bleibt, ist *Gegenstand* und Inhalt des Selbsts und seine allgemeine Wirklichkeit.

Hegel meint offenbar, ganz anders als Habermas oder Kohlberg, dass derjenige, der aufgrund ethischer Bildung urteilt, schon ein tieferes Verständnis von Ethik hat als derjenige, welcher rein subjektiv darüber urteilt, was seiner Meinung nach eine allgemeine Maxime sein sollte. Die Logik des Gewissens, des zweiten Selbst, ist daher nach Hegel so zu verstehen: Während die Moralität bloß die Konsistenz zwischen dem Reden und Handeln des Einzelnen fordert, fordert das Gewissen die Umsetzung einer faktisch tradierten Sittlichkeit. Es ist damit praktisches Selbstbewusstsein im Vollzug.¹⁷ Die (haltungsmäßige) Gesinnung orientiert dabei mein Tun auf ähnliche Weise wie die Gewissheit das Urteilen. Das Subjektive ist insofern in der Performance, so paradox es klingen mag, das wirklich wirkende Objektive. Das Gewissen i. e. S. ist nun aber bloße Ehrlichkeit oder Selbstgerechtigkeit und damit gerade nicht das, was es als ethisches Selbst sein sollte, nämlich kritische Selbstkontrolle samt der Teilnahme an der beurteilenden Anerkennung der tätigen Erfüllung von Bedingungen des Guten und Richtigen nicht bloß durch mich, sondern auch durch die anderen Personen.

In je meinen Selbstorientierungen und Selbstkontrollen ist die praktische sittliche Orientierung zwar relativ unmittelbar. In ihrem Inhalt aber ist sie immer allgemein. Es ist Descartes zwar dafür zu loben, dass er die erstepersonale Grundlage jeder autonom-subjektiven Orientierung in seinen Reflexionen explizit gemacht und artikuliert hat. Aber keine Gewissheit oder kein Gewissen kann absolut unmittelbar urteilen oder handeln, schon gar nicht ‚richtig‘. Eben daher steht das bloß subjektive Gewissen, die bloße Gesinnung, die sich selbst als gut erscheint, immer in der Gefahr der Selbstgerechtigkeit.

5. Die Ambivalenz des Appells an einen sittlich-moralischen Gott

Der Appell an Gott als (ideal vorgestellte) transzendente Instanz der Beurteilung von ethischer Gesinnung und moralischer Ernsthaftigkeit ist, wie nun noch zu zei-

¹⁷ Es ist ja notwendig, dass der Inhalt eines anerkannten Ethos tätig umgesetzt wird. Theoretische, rein verbale, Anerkennung ist nicht genug. Die Anerkennung eines Ethos zeigt sich praktisch, im Tun. Dem Standpunkt des Gewissens fehlt dennoch echte Autonomie.

gen ist, ebenso ambivalent wie die Standpunkte des Gewissens und der Moralität selbst. Diese stehen gerade deswegen, weil sie, und das mit völligem Recht, über die Tat hinaus die Absicht bewerten, immer in der Gefahr der Hypokrisie und Selbstgerechtigkeit. Der Weg zur Hölle ist mit subjektiv guten Absichten gepflastert. Das wiederum heißt, dass die gute Absicht bloß eine notwendige, noch lange keine hinreichende Bedingung dafür ist, dass eine Handlung oder auch eine Person aufgrund der Gesamtform ihres Handelns als ethisch gut zu bewerten ist. So wichtig daher die Ergänzung einer öffentlichen Sittlichkeit, in welcher bloß die Taten und ihre Ergebnisse als gut oder schlecht beurteilt werden, durch eine selbstbewusste Eigenkontrolle der Absichten des Handelnden selbst ist, so problematisch kann diese subjektive Eigenbeurteilung werden, wenn sie sich über die objektiven Normen der Sittlichkeit, die Wirklichkeit des Guten, erhebt.

Gegen diese Erhebung des moralischen Selbstbewusstseins richtet sich die Idee des in unser Herz blickenden Gottes. Von Augustinus bis Kant, von Calvin bis Schopenhauer, Freud und der modernen Psychologie wird diese Idee begleitet von der zusätzlichen Vorstellung, dass wir selbst unsere inneren Motive und Handlungsgründe nicht wirklich kennen. Daran ist soviel richtig: Wir schreiben unseren Taten zumindest *post hoc* allzu häufig edlere Absichten zu, als die es sind, welche uns zu ihnen geführt haben. Und oft unterschieben wir Absichten für ein Tun, das anderweitig motiviert oder gar von außen verursacht war. Das geschieht sowohl in Rechtfertigungen und Entschuldigungen, als auch beim Heischen nach Lob, Ehre und Ruhm. Durch den Glauben an Gott als Mitwisser und Herrn des Gewissens wird daher, so scheint es zunächst, eine bloß subjektive Gesinnungsethik auf gute Weise objektiv transzendiert.

Doch dabei entsteht jetzt folgende neue Ambivalenz. Die Signifikanz der Moralität lag ja gerade in der Subjektivität der moralischen Selbstbeurteilung, also darin, dass sich die Person nicht einfach unter gegebene Normen tradierter Sitte gedankenlos und damit heteronom unterwirft. Es steht damit die Idee der Autonomie, der Selbstbeurteilung des Guten und moralisch Richtigen, der Idee des ethischen Gewissens wenigstens scheinbar gegenüber. Wenn nun aber ein als real existent gedachter Gott zum Autor und zur äußeren Sanktionsinstanz der moralischen Gesetze erklärt wird, denen wir als Einzelne bloß noch als Subjekte im Sinne von Untertanen unterworfen sind, verschwindet die Idee der Autonomie wieder aus der Welt. Es bleibt dann bloß eine unverstandene Tradition oder Sitte übrig. Weit davon entfernt, dass der Glaube an einen realen Gott die Idee eines freien Ethos absichert oder gar erst möglich macht, wird er damit zu ihrer größten Gefahr. Und das eben deswegen, weil sich ein bloß gedankenlos-dogmatisches Festhalten an unverstandenen sittlichen Normen hinter einem Glauben an Gott und seinen Gesetzen verstecken kann. Mit anderen Worten, eine ‚Moral‘, die sich auf einen subjektiven Glauben an einen Gott stützt, steht ‚objektiv gesehen‘ in der Gefahr konventioneller Selbstgerechtigkeit.

So wie es das Wahre nicht gibt, sondern immer nur das bessere Wissen, so gibt es das Gute nicht, sondern immer nur das Bessere. Das Bessere gibt es, und zeigt sich, in der Sittlichkeit des guten gemeinsamen Lebens, und zwar gerade nicht als Abstand zu einem unendlichen Ideal, sondern als Verbesserung schlechterer Zustände,

die wir aus einer Faktengeschichte über frühere institutionelle Ordnungen und ihre Einhaltung bzw. Nichteinhaltung kennen.

6. Moralische Selbsttäuschung

Hegels begriffliche Analyse der logischen Struktur eines Selbstverhältnisses wird insbesondere in ihrer Anwendung klarer, etwa am Beispiel der Frage, wie es möglich ist, sich ethisch über sich selbst zu täuschen. Das kann nicht auf die gleiche Weise geschehen, wie ich andere täuschen oder belügen kann. Ich kann andere dadurch täuschen, dass ich etwas anderes sage, als ich denke oder glaube.

Bernard Williams¹⁸ sieht in der Differenz zwischen Denken im Sinne einer stillen Rede mit sich selbst und Sagen im Sinn einer öffentlichen Verlautbarung bzw. dann auch zwischen einem Glauben und einem Glaubenmachen den Prototypen für *Unehrlichkeit* (*insincerity*). In diesem Sinn genommen kann ich mir selbst gegenüber nicht unehrlich sein. Denn ich als (leiser) Sprecher weiß ja, was ich glaube – nun, soweit mir eben meine leisen Sätze per definitionem bewusst sind und ich von mir glaube, ihre begrifflichen Konsequenzen zu kennen, was gerade heißt, ihren Inhalt zu verstehen.

Wenn wir *trotzdem* sagen, dass ich mir gegenüber ‚unehrlich‘ sein kann, dann meinen wir etwas anderes, als das ich mich ‚belüge‘. Wir meinen zum Beispiel, dass ‚ich mir etwas einrede‘, obwohl ich weiß, dass es nicht wahr ist. Das ist dann schon ein anderer Fall als unser Prototyp der Unehrlichkeit. Denn soweit ich weiß, was ich weiß und glaube, kann ich mir nicht einreden, ich wüsste es nicht oder glaubte etwas anderes. Was ich allerdings tun kann, ist dieses: Ich kann den Gedanken an dieses und jenes *verdrängen*. Ich kann ihn *überlagern* durch andere Gedanken oder stille Reden. Insofern kann ich mich selbst zu allerlei ‚bereden‘: Ich kann durch alternative Selbsterzählungen eine Erinnerung so zuschütten, dass ich vielleicht am Ende tatsächlich selbst nicht mehr weiß, was ich selbst wirklich glaube. Das aber ist schon kein Fall von unmittelbarer *Insincerity*, *Unehrlichkeit* in unserem engeren Sinn mehr. Es ist schon ein Fall von *Inaccuracy*, in dem von Bernard Williams intendierten Sinn.

Die zugehörige *Accuracy* ist mehr als bloße Genauigkeit. Es handelt sich nach meiner Deutung im Wesentlichen um die komplexe Tugend *besonnener Gründlichkeit* oder *Sophrosyne* im Urteilen und Handeln. Schon im Dialog *Charmides* macht Platon klar, dass jemand diese Tugend nur hat, wenn er schon anerkennt, dass nicht *er allein* das Maß dafür ist, ob er ‚besonnen‘, also gründlich genug ist. Denn es sind wir alle, welche im Blick auf die besondere Sache und den je besonderen Fall dieses Maß bestimmen. Die Besonnenheit der *Accuracy* oder *Sophrosyne*, wie ich ab jetzt der Tradition folgend sagen will, auch um ein Gegengewicht gegen eher irreführende Konnotationen in dem von Williams terminologisch neu gebrauchten Ausdruck „Akkuratheit“ zu schaffen, verbietet unter anderem vorschnelle, ungeprüfte, unkontrollierte Urteile. Sie verbietet insbesondere solche Urteile, die allzu sehr von

¹⁸ Vgl. Williams (2002).

der subjektiven Perspektive der Urteilenden abhängen. Für die Besonnenheit oder *Sophrosyne* ist die subjektive Ehrlichkeit nicht ausreichend. Wenn wir daher sagen, dass jemand sich selbst gegenüber unehrlich sei, meinen wir in der Regel nicht, dass er sich belügt, sondern dass er in Urteilen, die ihn selbst betreffen, nicht besonnen (*accurate, sophron*) genug ist.

Auf analoge Weise, wie sich die alethische Tugend der *Wahrhaftigkeit* aufspaltet in die Tugend der *Sincerity* und der *Accuracy*, der subjektiven Ehrlichkeit und der intersubjektiven, weil durch uns alle beurteilten, und objektiven, weil gegenstandsbezogenen, Besonnenheit, gibt es auch im Verhalten zu anderen und uns selbst, genauer: im Wollen und Handeln, zwei Arten der *Authentizität*¹⁹. Ich werde sie hier, vielleicht auch nur in erster Näherung, die Tugend der *Aufrichtigkeit* und die Tugend der *Autonomie* nennen und entsprechend unterscheiden.

Aufrichtig will und tue ich in dem hier vorgeschlagenen Sinn etwas, wenn ich anderen nicht bloß vorspiele, etwas zu wollen oder zu tun. Ich kann zum Beispiel gegenüber meinen Eltern oder meinem Klavierlehrer ganz unaufrichtig so tun, als wollte ich wirklich Klavierspielen lernen. Mir selbst gegenüber kann ich in diesem Sinn nicht unaufrichtig sein. Ich kann freilich noch unsicher sein, ob ich das, was ich gerade mit mir anstelle, wirklich will, oder ob ich wirklich der sein will, den ich in meinem gegenwärtigen Verhalten darstelle oder als seine Folge erzeuge. Aber so wie die *Sincerity* als subjektive Ehrlichkeit in Wahrheitsfragen in gewissem Sinn mit einer starken *first person authority* im präsentischen Dasein verbunden ist, so auch die Aufrichtigkeit im Wünschen, Wollen, Tun und ‚Sein‘. Das ist einfach die Folge unserer begrifflichen Zuspitzung der Rede von alethischer Ehrlichkeit und pragmatisch-praktischer Aufrichtigkeit. Wie aber die subjektive Ehrlichkeit für die Besonnenheit (*Accuracy, Sophrosyne*) nicht ausreicht, da diese eine *transperspektivische* Beurteilung der begründbaren Richtigkeit des Urteils verlangt und daher über die Sphäre des unmittelbaren, gegenwärtigen, ‚subjektiven‘ Daseins weit hinausgreift, so reicht auch die Aufrichtigkeit nicht aus für ethische Autonomie.

Es dürfte zum Beispiel selten der Fall sein, dass ein Sportler, der seinem Körper Extremes abverlangt und sich etwa auch mit Anabolika behandelt, nicht aufrichtig hier und jetzt das tun will, was er tut. Er wird direkt durch niemandem dazu gezwungen – wobei ich hier die Frage nach der ‚Manipulation‘ des Kindes und Jugendlichen durch seine Erzieher ganz ausklammere, da diese Manipulationen ein eigenes Problem darstellen. Der Sportler mag dabei sogar selbst einige Risiken aus seiner Sicht abgewogen haben, so wie der Ehrliche aus seiner Sicht zureichende Gründe für sein Urteil zu haben glaubt. Aber so wie jener nicht *besonnen* und *gründlich* genug *geurteilt* haben mag, trotz aller Ehrlichkeit, so kann einer trotz aller subjektiven Aufrichtigkeit nicht *autonom* mit sich selbst umgegangen sein oder umgehen, wenn er nämlich *nicht genügend* prüft, was er *eigentlich* und *wirklich will* – im ‚akkuraten‘, genauer: begründeten, Wissen um die Folgen seines Tuns und nicht bloß im ‚ehrlichen‘ Glauben und Hoffen, das ihm möglicherweise nicht abzusprechen ist.

Ein erster Perspektivenwechsel führt von mir jetzt zu mir in der Zukunft, ein

¹⁹ Ab jetzt rede ich ganz anders als Bernard Williams.

zweiter von mir zu dir und dann zu uns allen. Es geht um die Einsicht, dass ich in der Zukunft nicht immer gleich urteilen werde wie heute. Und es geht um die Anerkennung, dass du nicht immer gleich urteilst wie ich und dass das, was ich für selbstverständlich halte, für dich und andere nicht selbstverständlich sein mag. Gründliche Besonnenheit verlangt daher freies Zuhören-Können, was andere sagen. Sie verlangt die Fähigkeit, nicht bloß die Perspektive des Ich einzunehmen oder die eines unmittelbaren Du zu verstehen, sondern auch die komplexer vermittelte Fähigkeit, aus der Perspektive eines umfassenderen ‚Wir‘ zu urteilen, in der transpersonal die Güte einer Praxis- oder einer Handlungsform (sagen wir des Boxens als Showsport oder des Extremkletterns, oder um ein paar andere umstrittene Beispiele zu nennen, der Geldwette, der Prostitution, der Abtreibung oder des Organhandels) beurteilt wird, gerade auch im Blick auf meine mögliche Anerkennung und Teilnahme. Dabei steht oft die Frage im Vordergrund, ob ich *eigentlich* und das heißt: *all things considered*, diese oder jene Rolle in der Praxisform *wirklich* spielen und die erwartbaren Konsequenzen auf mich nehmen will – als Sportler etwa oder dann auch als Sportlehrer, Sportarzt oder Sportreporter, um bei den ersten Beispielen zu bleiben. Es geht dabei oft nicht darum, die Praxisform als solche in Frage zu stellen. Wer an ihr teilnehmen will, soll das tun. Es geht eher um den Modus der ‚Selbstbewusstheit‘ der Akteure und Teilnehmer, die bei Heidegger ganz richtig „Eigentlichkeit“ heißt, da es sich um die Grammatik des Wortes „eigentlich“ handelt.

Für Nietzsche und Heidegger geht es dabei immer auch um das richtige Verhältnis des Daseins zur Zukunft und damit zu den Möglichkeiten des Sein-Könnens, vor dem Hintergrund eines rechten Verständnisses der Zeitlichkeit des Daseins, der Abhängigkeit meiner und unserer gegenwärtigen Kompetenzen von meiner und unserer Vergangenheit und der Abhängigkeit meines und unseres zukünftigen Lebens von meinem und unserem jetzigen Tun. Und es geht darum, dass wir uns in Verkenntung dieser Struktur auf hohem Niveau sozusagen *schaf-artig* zu uns selbst verhalten können, angepflockt an den ‚Augenblick‘ unserer allzu unmittelbaren Urteile im gegenwärtigen Dasein.²⁰

Damit sehen wir mit Bernard Williams, Heidegger, Nietzsche und Hegel, dass es immer eine Gefahr der bloß unmittelbaren Ehrlichkeit und bloß präsentisch-subjektiven Aufrichtigkeit gibt, die zugleich mit den Illusionen einer unmittelbaren *first person authority* verbunden sind. Die Gefahr und die Illusionen rühren unter anderem daher, dass unsere Urteile *inhaltlich* durch das *On Dit*, den *Common Sense*, *das Man* und *das Übliche* bestimmt sind. Dabei bin zwar *ich* es, der urteilt und in einem gewissen Rahmen eine Entscheidung zwischen Alternativen trifft. Diese Entscheidung ist mir aber nur in dem Maß ‚bewusst‘, in dem ich die Wahl und ihre Begründung (mit)kontrolliere.

Gerade wegen der Unmittelbarkeit des Urteilens qua performativem Aktvollzug neigen wir alle dazu, vorschnell, unbesonnen, zu urteilen, und nicht autonom zu handeln. Wir halten unsere eigenen ehrlichen und aufrichtigen präsentischen Erfüllungsgefühle für ausreichend. Wir geben uns mit Begründungen zufrieden, ohne uns hinreichend um eine Kontrolle der relevanten Bedingungen weiter zu küm-

²⁰ Vgl. Nietzsche (1999), 248 ff.

mern, die ja oft einen Perspektivenwechsel auf das Urteil und einen Blick auf die Begründungsbedingungen von anderen Orten, Personen und Zeiten enthalten. Das gedankliche Durchspielen dieser Perspektivenwechsel ist notwendige Bedingung besonnenen Urteilens und autonomen Handelns.

Wie aber weiß ich, was ich wirklich, im Modus der Autonomie, und nicht bloß subjektiv aufrichtig will? Die Frage ist hier nicht im Detail zu beantworten. Dazu müssen Frage und Antwort je an den besonderen Fall angepasst werden. Im Allgemeinen kann die Antwort nur ein Antwortschema sein. Sie charakterisiert nur den richtigen Antworttyp, nämlich dadurch, dass das Tun und die es leitende Absicht eine öffentliche Beurteilung aus diversen Perspektiven aushalten können müssen. Soweit die kantische Ethik von dieser Idee getragen ist, ist sie unübertroffen. Diese Idee ist aber auf ganz unglückliche Weise verbunden mit der Vorstellung, dass einerseits nur das Subjekt selbst seine wahren Absichten kenne und dass es, wie bei Rousseau, nur am Unverständnis und der Böswilligkeit der Welt liege, wenn sie dies nicht begreife.²¹ Es ist diese Vorstellung, welche eine Moral der unmittelbar gefühlten Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit terroristisch werden lässt: Einem Robespierre kann in diesem – subjektiven – Sinn der ‚gute Wille‘ wohl kaum abgesprochen werden. Andererseits soll nur Gott unseren wahren Willen kennen.

Wie ist dann aber ein *autonomer* Wille möglich? Die Grundzüge einer Antwort finden sich bei Hegel und werden dann auch von Heidegger wiedergefunden. Ein autonomer Wille, ‚mit dem‘ (wie wir figurativ sagen) ich selbst im Modus der Eigentlichkeit etwas wirklich will, ist nicht dadurch möglich, dass ich mich einfach dem üblichen Urteilen unterwerfe, aber auch nicht einfach dadurch, dass ich meiner eigenen unmittelbaren vermeintlich guten Gesinnung folge. Denn das letztere kann selbst schon durch eine problematische Konformität mit einer bloß üblichen Sitte bestimmt sein. Authentizität und Autonomie sind nur möglich, wenn ich selbst aufgrund meiner je eigenen Erfahrung an einer gemeinsamen Kontrolle meiner eigenen und der üblichen Urteils- und Handlungsformen teilnehme und dabei konsequent die Tugenden der Besonnenheit und der Autonomie, der kritischen Selbstkontrolle unmittelbaren Wünschens und Wollens praktiziere.

Wenn wir nun noch beachten, dass das Fürsichsein bei Hegel die reale Einzel-existenz von etwas meint, können wir auch folgende Passage verstehen, in welcher Hegel schon in einer sehr frühen Schrift das allgemeine Ethos im Sinne der empirisch positiv institutionalisierten, als solcher wirklichen und absoluten, d.h. von den bloßen Meinungen der Einzelnen losgelösten, Sittlichkeit einer bloß subjektiven Moralität als bloß negativer Kritik und Kontrolle gegenüberstellt: Aus der „Idee der Natur der absoluten Sittlichkeit“, schreibt Hegel,

ergibt sich nun ein Verhältnis [...] der Sittlichkeit des Individuums zur realen absoluten Sittlichkeit, und das Verhältnis der Wissenschaften derselben, der Moral und des Naturrechts. Da nämlich die reale absolute Sittlichkeit die Unendlichkeit oder den absoluten Begriff, die reine Einzelheit schlechthin und in seiner höchsten Abstraktion in sich vereinigt begreift, so ist sie unmittelbar Sittlichkeit des Einzelnen, und umgekehrt das Wesen der Sittlichkeit des Einzelnen ist schlechthin die reale und darum allgemeine absolute Sittlichkeit; die Sittlichkeit

²¹ Vgl. Williams (2002), 173 ff.

des Einzelnen ist ein Pulsschlag des ganzen Systems und selbst das ganze System. [...] Wir bemerken hier auch [...], daß [...] das griechische Wort, welches Sittlichkeit bezeichnet [also Ethos, P. S. W.], und das deutsche diese ihre Natur vortrefflich ausdrücken, daß aber die neueren Systeme der Sittlichkeit, da sie ein Fürsichsein und die Einzelheit zum Prinzip machen, nicht ermangeln können, an diesen Worten ihre Beziehung auszustellen, und [...] jene Systeme [...] das Wort Moralität annehmen [...]. Die absolute Sittlichkeit aber ist nach dem Bisherigen so wesentlich die Sittlichkeit aller, daß man von ihr nicht sagen kann, sie spiegle sich als solche am Einzelnen ab; denn sie ist so sehr sein Wesen, als der die Natur durchdringende Äther das untrennbare Wesen der Gestalten der Natur ist und als die Idealität ihrer erscheinenden Formen, der Raum, in keiner sich schlechthin um nichts besondert; sondern wie die Linien und Ecken des Kristalls, in denen er die äußere Form seiner Natur ausdrückt, Negationen sind, so ist die Sittlichkeit, insofern sie am Einzelnen als solchem sich ausdrückt, ein Negatives. Sie kann sich fürs erste nicht im Einzelnen ausdrücken, wenn sie nicht seine Seele ist, und sie ist es nur, insofern sie ein Allgemeines und der reine Geist eines Volkes ist. Das Positive ist der Natur nach eher als das Negative, oder, wie Aristoteles es sagt, das Volk ist eher der Natur nach als der Einzelne; denn wenn der Einzelne abgesondert nichts Selbständiges ist, so muß er gleich allen Teilen in einer Einheit mit dem Ganzen sein; wer aber nicht gemeinschaftlich sein kann oder aus Selbständigkeit nichts bedarf, ist kein Teil des Volks [...].²²

LITERATURVERZEICHNIS

- Hegel, G. W. F. (1986), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes. Mit den mündlichen Zusätzen*, Werke in 20 Bänden hg. von E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Bd. 10, Frankfurt a. M.
- (1986a), *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, in: Ders., *Jenaer Schriften 1801–1807*, Werke in 20 Bänden hg. von E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Bd. 2, Frankfurt a. M., 8–138.
- (1986b), „Aufsätze aus dem Kritischen Journal der Philosophie“, in: Ders., *Jenaer Schriften 1801–1807*, Werke in 20 Bänden hg. von E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Bd. 2, Frankfurt a. M., 167–530.
- (1986c), *Phänomenologie des Geistes*, Werke in 20 Bänden hg. von E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Bd. 3, Frankfurt a. M.
- Williams, B. (2002), *Truth and Truthfulness*, Princeton.
- Nietzsche, F. (1999), *Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, in: Ders., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hg. von G. Colli und M. Montinari, Bd. 1, Berlin/München, 245–334.

stekeler@uni-leipzig.de

²² Hegel (1986a), 504–505.