

Einführung in die Praktische Philosophie anhand von ausgewählten Problemfeldern

Kurseinheit 1:
Praktische Philosophie als
Philosophie des Handelns

Autor:
Kurt Röttgers

INHALTSVERZEICHNIS

AUTOR DES STUDIENBRIEFES	3
Kurt Röttgers, Jahrgang 1944	3
LITERATURVERZEICHNIS	4
EINFÜHRUNG IN DIE PRAKTISCHE PHILOSOPHIE ANHAND VON AUSGEWÄHLTEN PROBLEMFELDERN	5
0 Was ist Praktische Philosophie?	5
0.1 Was heißt „praktisch“?	5
0.2 Praktische Philosophie als Handlungsphilosophie	5
1 HANDELN – WAS IST DAS?	8
1.0 Überblick	8
1.1 Drei Formen des Handelns	8
1.2 Drei Formen der Thematisierung von Handeln	10
1.3 Drei Formen der Relationierung	14
1.4 Drei Formen der Umsetzung	24
2 WORUM GEHT ES DABEI?	56
2.1 Gelingende Praxis: Glückseligkeit	56
2.2 Verwirklichung der Gerechtigkeit	62
2.3 Die Einrichtung des Zusammenlebens nach Aristoteles und nach Hobbes	65

Autor des Studienbriefes

Kurt Röttgers, Jahrgang 1944

- 1964-1969 Studium der Philosophie, Germanistik und Allgemeinen Sprachwissenschaft in Bonn und Bochum
- 1970-1983 Wissenschaftlicher Assistent an der Universität Bielefeld
- 1972 Promotion zum Dr. phil. in Philosophie an der Ruhr-Universität Bochum
- 1973-2004 Mitherausgeber des „Historischen Wörterbuchs der Philosophie
- 1981 Habilitation in Philosophie an der Justus-Liebig-Universität Gießen
- Seit 1984 Professor für Philosophie, insbesondere Praktische Philosophie an der FernUniversität in Hagen.

Wichtigste einschlägige Publikationen:

- Kritik und Praxis. Zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx. Berlin, New York 1975
- Der kommunikative Text und die Zeitstruktur von Geschichten. Freiburg, München 1982
- Kategorien der Sozialphilosophie. Magdeburg 2002
- (zus. mit W. Mack) Gesellschaftsleben und Seelenleben. Göttingen 2007
- Texte und Menschen. Würzburg 1983
- Spuren der Macht. Freiburg, München 1990

Literaturverzeichnis

Aristoteles: Nikomachische Ethik. Politik.

Beides in der Ausg. „Philosophische Schriften“, übers. v. E. Rolfes.
Hamburg 1995,

Bd. 3: Nikomachische Ethik

Bd. 4: Politik

Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Hamburg 1965

Was ist Aufklärung?, hrsg. v. H. D. Brandt. Hamburg 1999

beides auch in: ders.: Gesammelte Schriften, hrsg. v. d. Königl.
Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1910 ff.; die
Schriften zur Ethik finden sich in den Bdn. 5, 8

Smith, Adam: Theorie der ethischen Gefühle. Hamburg 2004.

Zur politischen Philosophie:

Th. Bedorf / K. Röttgers: Das Politische und die Politik. Ersch. 2009

Platon: Politeia

Einführung in die Praktische Philosophie anhand von ausgewählten Problemfeldern

0 Was ist Praktische Philosophie?

0.1 Was heißt „praktisch“?

Im Alltag heißt „praktisch“ vielfach so etwas wie „gut zu verwenden“, „leicht zu handhaben“, „tauglich“, „nützlich“. In diesem Sinne spricht man z. B. von einem „praktischen Regenschirm“. Diese Wortbedeutung der Umgangssprache ist gänzlich untauglich um zu erläutern, was „Praktische Philosophie“ ist. Diese ist nämlich all das gerade nicht: nicht gut verwendbar, nicht nützlich und nicht tauglich. Praktische Philosophie ist vor allem nicht derjenige Teil der Philosophie, der für die Probleme, vor die das Leben die Menschen stellt, besser verwendbar wäre oder besser tauglich. Also gehören weder Sprüchesammlungen zur Lebensweisheit noch Anweisungen für ein sinnvolles Leben noch auch die Handreichungen, die man von einem professionell arbeitenden Philosophieberater (so genannte „philosophische Praxis“) erhält, als solche – bloß weil sie den Problemen der Praxis der Lebensführung nahe stehen – bereits zur Praktischen Philosophie. Daher ist auch der Gegensatz zur Praktischen Philosophie nicht die unpraktische Philosophie. Was aber heißt das: Praktische Philosophie?

0.2 Praktische Philosophie als Handlungsphilosophie

Da die Bezeichnung „Praktische Philosophie“ oder lateinisch „philosophia practica“ oder griechisch „he praktiké“ (nämlich: epistémé) schon sehr alt ist, empfiehlt es sich hier, wie auch oft sonst, auf die Begriffsgeschichte zurückzugreifen, um den Bedeutungsmöglichkeiten des Wortes auf die Spur zu kommen.¹ Und dann erfahren wir, dass praktikos im Griechischen ein Verbaladjektiv zum Verbum pratein ist. Und pratein heißt: handeln. Ursprünglich heißt praktikos also: „das Handeln betreffend; Handlungs...“. Im Sinne dieser Wortbedeutungsklä rung ist Praktische Philosophie nichts anderes als Handlungsphilosophie. Es gehört nicht sogleich zum Begriff von Praktischer Philosophie als Handlungsphilosophie, dass sie das Handeln (technisch) anleitet oder dass sie ein bestimmtes Handeln (normativ) vorschreibt. Es gibt ohne Zweifel Systeme der Praktischen Philosophie, die das eine oder andere beabsichtigen, ja solche, die es als

Wortklärung:
praktisch

¹ Hier wie auch sonst empfiehlt sich zur Aufklärung dieser begriffsgeschichtlichen Zusammenhänge ein Blick in das „Historische Wörterbuch der Philosophie“, hrsg. v. J. Ritter u. a. Basel 1971 ff., hier der Artikel „Praxis, praktisch“ von G. Bien.

einzig sinnvolles oder zulässiges Ziel der Praktischen Philosophie ansehen zu begründen, wie Handeln einzurichten sei oder was zu tun sei. Sucht man jedoch einen allgemeinen Begriff Praktischer Philosophie diesseits bestimmter Denksysteme, ausgehend von bestimmten Problemfeldern, dann gehören sowohl die technische Effizienz als auch die moralische Richtigkeit nicht zu den definierenden *Kriterien der Sätze der Praktischen Philosophie*, sondern allein, *dass sie vom Handeln handeln*.

Nähe zur Praxis

Die Praktische Philosophie kann als Philosophie dem Handeln selbst in unterschiedlicher Weise „nahe“ sein. Sie könnte etwa den Charakter eines moralischen Appells haben und das Ziel verfolgen, die Lebensführung eines jeden Philosophierenden direkt im Sinne bestimmter moralischer Zielvorstellungen zu beeinflussen. Eine solche Philosophie wäre zwar dem Handeln ihrer Adressaten sehr nahe gerückt, aber auch ihrem Scheitern als Philosophie. Praktische Philosophie könnte aber auch umgekehrt unengagiert beschreiben, so als ginge es sie gar nichts an, wie Menschen handeln, wie sie sich im Handeln orientieren und gemäß welcher Regeln Menschen Handlungen bewerten. Auch eine solche entgegengesetzte Extremposition ist allerdings schwer durchzuhalten; denn wenigstens als Philosophieren ist Philosophie selbst eine theoretische Praxis, und nur als Selbsttäuschung kann sie glauben, das Handeln ginge sie nichts an; das Handeln sitzt der Philosophie immer schon im Nacken. Und Praktische Philosophie ist daher immer auch ein Stück Aufklärung der Philosophie über sich selbst. Praktische Philosophie ist genauso viel und genauso wenig eine „handelnde Philosophie“, wie es andere Teile der Philosophie sind, die nicht vom Handeln handeln.

Ursprung der praktischen Philosophie bei Aristoteles

Für Aristoteles, der als Begründer der Praktischen Philosophie angesehen werden darf, besteht die Praktische Philosophie aus *drei Teilen*:² *der Ethik, der Politik und der Ökonomie*, je nachdem wo sich das Handeln abspielt: in Zusammenhängen gelingenden Lebens (Ethik), in Zusammenhängen des öffentlichen Lebens (Politik) oder in Zusammenhängen des Hauses (griechisch oikos, daher Ökonomie). Die Ethik als Lehre vom guten, gelingenden Leben, d. h. als Lehre vom Glück (eudaimonia), ist jedoch mit den anderen beiden Disziplinen verbunden, insofern als das Haus gewissermaßen die Voraussetzung, das öffentliche Leben die Sphäre der Bewährung des Handelns der Praxis des gelingenden Lebens ist.

Heutige Handlungstheorien

Heute wird eine Handlungstheorie auch aus anderen Perspektiven her angegangen, z. B. von der die empirische Erkenntnis der Biologie nutzen-

² Die Hauptquelle für die Ethik ist die „Nikomachische Ethik“, für die Politik die „Politik“; eine eigene Schrift zur Ökonomie ist nicht erhalten, s. Literaturverzeichnis

den philosophischen Anthropologie Arnold Gehlens³ her, einer der Analytischen Philosophie entstammenden Philosophie des Geistes seit Gilbert Ryle⁴ oder von einer systemtheoretisch argumentierenden Soziologie eines Talcott Parsons⁵.

³ A. Gehlen: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. 10. Aufl., Frankfurt a. M. 1974.

⁴ G. Ryle: Der Begriff des Geistes. Stuttgart 1969.

⁵ T. Parsons: Zur Theorie sozialer Systeme. Opladen 1976.

1 Handeln – was ist das?

1.0 Überblick

Wenn wir danach fragen, was das eigentlich ist: „Handeln“, bewegen wir uns in einem Überlegungsbereich, der zunächst die geläufige Unterscheidung von „Sein“ und „Sollen“ noch nicht gemacht hat. Wir können und werden verschiedene Handlungstypen unterscheiden (1.1); wir können und werden verschiedene Darstellungsweisen, Handlungen zu thematisieren, differenzieren (1.2); ebenfalls können und werden wir unterscheiden müssen, worauf sich Handeln bezieht oder worauf es bezogen wird (Relationierung und Kontextualisierung); (1.3) und schließlich werden wir betrachten, an welche Praxisfelder reflektiertes Handeln anschließbar ist (1.4).

1.1 Drei Formen des Handelns

Notwendigkeit und Freiheit

Früh schon, nämlich bei Sokrates und Platon ist ein Schwerpunkt des Bedenkens des Handelns das Gut-Handeln (die eupragia oder eupraxia), dieses wird von dem glücklichen, schicksalhaften Zufall (eutychia) abgehoben. Das Handeln gehört also in den Bereich desjenigen Geschehens in der Welt, das vom Menschen beeinflussbar ist, für das er also frei ist und für dessen guten Ausgang er zuständig ist. Man kann also unterscheiden einen Bereich der Welt, der notwendigerweise so ist, wie er ist (heute würden wir z. B. sagen: die Naturgesetze), und einen Bereich, der zwar so ist, wie er ist, aber auch anders sein könnte. *Allein in diesem Bereich anderer Möglichkeiten ist Handeln möglich.* Hier unterliegt freilich die Änderbarkeit weiteren Einschränkungen, aber der Umfang dieser Einschränkungen ist im Prinzip selbst wiederum änderbar. Aristoteles hält auch fest, dass es nur dem Menschen zukomme zu handeln; die Dinge sind, wie sie sind, die Tiere verhalten sich, wie sie sich eben verhalten, nur der Mensch handelt, weil nur er freie Entscheidungen treffen kann, die nicht notwendig und auch nicht zufällig sind.

Der gute Ausgang einer Handlung kann drei Formen annehmen: Er kann *erfolgreich sein*, also gewissermaßen den der Handlung immanenten *Sinn erfüllen*; er kann das Glück und Wohlergehen des Handelnden befördern; und er kann *moralisch gut sein*, d. h. z. B. für das Wohlergehen der gemeinschaftlichen oder gesellschaftlichen Anderen förderlich sein.

Praxis und Poiesis

Die eigentliche philosophische Reflexion des Handelns beginnt bei Aristoteles in der „Metaphysik“. Hier unterscheidet er zwei grundsätzliche Formen der Praxis. Einerseits solche, die auf ein Ziel außerhalb des Hand-

lungsprozesses selbst gerichtet sind, Herstellungsprozesse, Bewegungen, um ein vorgesetztes Ziel zu erreichen, aber auch ein Studium, um Wissen oder Fertigkeiten anzueignen. Für diese Handlungssorten ist es sinnvoll, das Ende des Handlungsprozesses schnell und ressourcensparend zu erreichen. Zielstrebigkeit können wir das nennen. Es gibt aber auch Handlungsprozesse, deren Sinn in ihnen selbst liegt, in ihrem Vollzug beschlossen liegt, also z. B. das Musizieren, allgemeiner ein gelingendes, glückliches Leben, dann wiederum ein Spaziergang oder eine zweckungebundene Besinnung. *Praxis* im eigentlichen Sinne ist nun nach Aristoteles gerade diese zweite Sorte von Handlungen. Die erste Sorte nennt er auch abgrenzend *Poiesis*, herstellendes, herbeiführendes Tun oder Machen.

In seiner „Nikomachischen Ethik“ führt Aristoteles diese Unterscheidung fort und sagt, dass im ersten Handlungstyp der Vollzug dem Resultat untergeordnet sei. Im gelungenen Werk oder einer gelungenen Leistung ist die Art der Herbeiführung vergleichgültig, was der Volksmund mit der Formel ausdrückt, dass der Zweck die Mittel „heiligt“. Aber das gilt nur für einen ganz bestimmten Typ des Handelns. Nun werden solche Ziele oft um eines anderen Zieles willen angestrebt, sind also selbst nur Mittel zu einem anderen Ziel. Wir kochen ein Gericht, um es anschließend zu verpeisen, wir ernähren uns wiederum, um uns zu stärken usw., wir reisen, um unsere Waren oder Dienstleistungen anderswo anzubieten usw. Nun tut sich die Frage auf, und Aristoteles stellt sie, ob diese Zwecksetzungen ins Unendliche fortgehen, dann hätte all unser Handeln keinen Sinn, sondern stets nur jeweilige Zwecke, an denen sich unsere Emsigkeit abarbeitete und an ihr fortlief. Oder aber – und das nimmt Aristoteles tatsächlich an – es gibt ein Endziel, das die Menschen um ihrer selbst willen anstreben. Dieses Endziel des menschlichen Handelns wäre dann das (für Menschen) schlechthin Gute.

Handlungsziele
(Zwecke)

Während *Poiesis*, das herstellende Tun oder Machen, durch eine Kunstfertigkeit, die Aristoteles *Techne* nennt, angeleitet wird, ist die eigentlich so zu nennende *Praxis* geleitet von der Klugheit, bzw. der sittlichen Einsicht, die er *Phronesis* nennt.

Das Ziel, das nicht mehr Mittel zu anderen Zielen ist, dieses schlechthin Gute, ist, darin stimmen nach Aristoteles alle Menschen überein, das Glück. *Das wahre Glück des gelingenden Lebens* besteht in der Verfolgung dieses höchsten Gutes. Auf eine Eigentümlichkeit der Praktischen Philosophie des Aristoteles sei an dieser Stelle nur am Rande verwiesen, nämlich dass Aristoteles Theorie selbst als eine Form der *Praxis* begreift, wodurch es für ihn möglich wird, den *bios theoretikos*, d. h. die Lebensform des Denkers, für die höchste und sich in sich selbst erfüllende Form von Glück und gelingendem Leben zu begreifen. Diese Lebensform ist die höchste Form von *Praxis*. Glück ist also für Aristoteles weder der glück-

Höchstes Gut

liche Zufall (der Lottogewinn, im Englischen: fortune) noch ein durch ein herstellendes Machen erreichbarer Zustand des Menschen, sondern Glück erzeugt sich in der auf das Gute hin orientierten Praxis, *Glück entsteht so im Handeln*. Am Ende dieser Kurseinheit wird die am Guten orientierte Praxis mit der Unterscheidung von Glückseligkeit und Gerechtigkeit noch einmal aufgenommen und vertieft.

1.2 Drei Formen der Thematisierung von Handeln

Indem wir zur Erläuterung des Begriffs der Praktischen Philosophie hier also dem Handlungsbegriff nachgehen, hatten wir zunächst bei Aristoteles *Formen des Handelns oder herstellenden Tuns und Machens einerseits und die Praxis gelingenden Lebensvollzugs andererseits kennen gelernt*. Wir wenden uns nun einer ganz anderen Betrachtungsweise zu, die von den Bedingungen der Beschreibbarkeit von Handlungen ausgeht. Die hier grundlegende Unterscheidung ist die von Handeln und Verhalten.

Der zunächst eher umgangssprachliche Begriff des Verhaltens, der dann über die vergleichende und Tierpsychologie wissenschaftlich präzisiert wurde und in der Richtung des Behaviorismus zum prägenden Begriff dieser Richtung wurde, fand sich vor allem im amerikanischen Pragmatismus,⁶ aber auch in der Phänomenologie⁷ und in der „philosophy of mind“⁸ in Berührung mit dem Handlungsbegriff. Doch schon der Soziologe Max Weber traf zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine einflussreiche Unterscheidung von Handeln und Verhalten.

Behaviorismus

Der Behaviorismus⁹ hatte versucht, alles Betragen von Menschen und Tieren aus einer strikten Außenperspektive zu beschreiben und in ihren Regelmäßigkeiten zu deuten. Nur diese Außenperspektive garantiere die Überprüfbarkeit der getroffenen Aussagen und damit die wissenschaftliche Objektivität. Introspektionen, Selbstdeutungen und dergleichen hielten

⁶ Von W. James und Ch. S. Peirce begründete philosophische Richtung, die das Handeln als Kriterium (u. a. der Wahrheit) verwendete. S. Ch. S. Peirce: Vorlesungen über Pragmatismus. Hamburg 1991; s. auch Kurs 3308 der FernUniversität; W. James: der Pragmatismus. Ein neuer Name für alte Denkmethode. Hamburg 1977.

⁷ Eine von Edmund Husserl begründete Richtung der Philosophie; handlungstheoretische Erwägungen finden sich vor allem bei Alfred Schütz, verhaltenstheoretische bei Maurice Merleau-Ponty. A. Schütz: Werkausg., hrsg. v. R. Grathoff, insbes. Bd. 6: Relevanz und Handeln. Konstanz 2004; M. Merleau-Ponty: Die Struktur des Verhaltens. Berlin 1976.

⁸ S. o. unter Philosophie des Geistes.

⁹ In der Psychologie entwickelter Ansatz, klassische Formulierung bei J. B. Watson: Behaviorismus, hrsg. v. C. F. Graumann. 3. Aufl. Frankfurt a. M. 1984.

diesen Maßstäben an Wissenschaftlichkeit gerade nicht stand. Allenfalls konnten sie als behavioristisch zu deutendes Material aus Befragungen von Probanden benutzt werden. Aufgabe der Psychologie sei es, so Watson, einer der bedeutendsten Protagonisten dieser Richtung, Verhalten zu beschreiben, Verhaltensgesetze abzuleiten, zukünftiges Verhalten von Menschen und Tieren vorherzusagen und zu kontrollieren. Zu diesem Zweck unterschied er Reize, die auf Organismen der erwähnten Art einwirkten, von den Reaktionen seitens des Organismus und versuchte, den Zusammenhang zu Regelmäßigkeiten oder Gesetzmäßigkeiten auszuformulieren.

In Max Webers Ansatz einer verstehenden Soziologie, für die der Begriff des Handelns wiederum zentral ist, erwächst der Verhaltenstheorie ein ernstzunehmender Konkurrent. Max Weber formulierte: „Handeln' aber (mit Einschluß des gewollten Unterlassens und Duldens) heißt uns ein verständliches, und d. h. durch irgendeinen, sei es mehr oder minder unbemerkt, ‚gehabten' oder ‚gemeinten' (subjektiven) Sinn spezifiziertes Sichverhalten zu ‚Objekten'“. ¹⁰

Verstehende
Soziologie

Die beiden Richtungen des Behaviorismus und der sinndeutenden Handlungstheorie brauchen nun nicht in ideologischer Ausschließlichkeit zueinander angeordnet werden. Eine Verhaltensbeschreibung wird kaum dem Selbstverständnis des Handelnden gerecht, das will sie mit Anspruch auf Wissenschaftlichkeit auch gar nicht. Aber wenn sie die Selbstverständnisse der Handelnden totalisierend ausschließt, dann muss sie zu der generellen Hypothese Zuflucht nehmen, dass alle handelnden Menschen in ihrem Handlungsbewusstsein sich permanent über sich selbst täuschen, was eine einigermaßen verwegene Hypothese wäre. Umgekehrt besteht das Bedenken gegen die Introspektion als Grundlage der Handlungstheorie ebenfalls zu Recht. Denn totalisierend formuliert, müsste sie sich zu der gegenteiligen These bequemen, nämlich dass Selbstdeutungen immer richtig sind, was schon der Selbsterfahrung, sich über sich selbst getäuscht zu haben, widerspricht.

In dem Bereich zwischen *Außenbeschreibung* und -erklärung des Handelns als Verhalten und der *Innendeutung* als verständlicher Sinn im Handeln liegt nun offensichtlich ein dritter Aspekt, der zwar von außen kommt, aber auf das Innen zugreift; von den zwei Arten, wie das möglich ist, nämlich „verstehend“ und „normativ“, sei hier zunächst die zweite Art angesprochen. Normen sind Verhaltenserwartungen (von außen), denen eine Handlungsmotivation (von innen) zugeschrieben wird. Beiden Arten ist jedoch gemeinsam, dass Handlungen in Kontexten (und das sind vor

Normen als Verhaltenserwartungen

¹⁰ M. Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*. 5. Aufl. Tübingen 1980, S. 1 ff.

allem auch Texte und Kommunikationen, kommunikative Texte¹¹ eben) eingebettet sind und von dieser Einbettung her gedeutet werden. Von Selbstdeutungen aus gesehen, scheint sie als Moral von außen zu kommen und Forderungen an das Handeln zu stellen. Von Verhaltensbeschreibungen aus gesehen, scheint sie als Autonomie (moralische Selbstbestimmung) von einer verhaltenstheoretisch gesehenen black box eines Inneren zu kommen. Zugleich aber setzt sich die normative Thematisierung des Handelns den anderen beiden insofern gemeinsam entgegen, als es den ersten beiden eigen ist, dass es sich um nicht-wertende, epistemische Sichtweisen auf das Handeln handelt.

Ein Beispiel

Dass beide, moralisch wertende und wertfreie Sichtweisen und Thematisierungen des Handelns sinnvolle und für das soziale Handeln notwendige Einstellungen sind, lässt sich folgendermaßen zeigen. Das Handeln der Anderen ist für ein Selbst grundsätzlich nicht durch Introspektion zugänglich – Analogieschlüsse lassen wir einstweilen außer Acht. Die Introspektion der Anderen im Hinblick auf ein Selbst ist ebenso begrenzt. Eben weil wir füreinander intransparent sind, ist Verstehen nötig und Missverstehen möglich. Insofern ist das Handeln von doppelter Ungewissheit, und Handlungserwartungen können grundsätzlich enttäuscht werden. Auch die durch vielfältige Erfahrung gesicherten Prognosen des Verhaltensforschers darüber, welche Reaktionen auf gewisse Reize erfolgen werden, können mit Leichtigkeit falsifiziert werden, wenn der Handelnde um die Prognose weiß; auch wenn man sich bemüht, die Prognose selbst als einen Reiz darzustellen, dessen Reaktion prognostizierbar sei, hilft das nicht weiter, das Problem wird nur auf einer neuen Ebene wiederholt. Macht man über mich die Prognose, wenn morgen früh der Wecker klingelt (Reiz), wirst du aufstehen (Reaktion), ist nichts einfacher als diese Prognose, wenn ich von ihr weiß, zu falsifizieren, indem ich einfach im Bett bleibe. Auf die Enttäuschung der Handlungserwartungen lässt sich nun grundsätzlich auf zweierlei Weise antworten: entweder epistemisch oder normativ. In dem Falle, dass die Erwartungen, z. B. hinsichtlich des Verhaltens des Anderen, nicht enttäuscht werden, macht das für den Erwartenden keinen großen Unterschied. „X wird mir sicher aus dem Urlaub eine Ansichtskarte schreiben.“ Ich bekomme die Karte, und die Erwartung ist erfüllt. Schreibt er mir dagegen nicht, kann ich die Enttäuschung normativ bewältigen, dann sage ich: „X hätte mir doch aus dem Urlaub eine Karte schreiben können.“ Ich könnte aber auch erkennend reagieren und nun *wissen*, dass ich z. B. unsere Beziehung von meiner Seite aus überschätzt habe. Etwas anders sieht es freilich für den aus, von dem etwas

¹¹ Zu diesem Begriff s. K. Röttgers: Der kommunikative Text und die Zeitstruktur von Geschichten. Freiburg, München 1982; ders.: Kategorien der Sozialphilosophie. Magdeburg 2002; ders. / W. Mack: Gesellschaftsleben und Seelenleben. Göttingen 2007.

erwartet wird und der das weiß. Er sieht sich einem normativen Erwarten, sei es nun begründet oder unbegründet, ausgesetzt. Er kann seinerseits nicht erwarten, dass der andere die Erwartungsenttäuschung auf jeden Fall erkennend bewältigen wird. Er steht also vor der *Entscheidung*, die Erwartung zu enttäuschen oder sich ihr zu fügen. Beugt er sich der Erwartung, dann hat er von sich aus die Normativität seiner Handlungsorientierung übernommen und den anderen auf diese Weise davon entlastet. Beugt er sich diesem aber nicht, ist er in der gleichen Lage wie der andere zuvor; denn er erwartet nun entweder, dass der andere seine Enttäuschung normativ abwickelt: tut er das, dann ist alles einfach; enttäuscht der andere jedoch diese Erwartung, dass er seine Enttäuschung normativ bewältigen werde, so kann der zweite seine Enttäuschung hinsichtlich der Enttäuschungsabwicklung des ersten entweder wiederum normativ oder erkennend abwickeln. Dann ist er entweder der Meinung, der andere hätte sehr wohl höhere Erwartungen an ihn haben können, auch wenn oder gerade weil er diese enttäuschen würde, oder er weiß nun, dass der andere nun gelernt hat, dass er keine Karte schreibt. Oder aber der zweite erwartet, dass der erste seine Enttäuschung erkennend abwickelt. Tut er das, dann ist wieder alles ziemlich einfach. Der erste erwartet eine Karte, bekommt keine, und weiß nun Bescheid – genauso hatte der zweite das erwartet. Komplizierter wird es erst wieder im Falle der Erwartungsenttäuschung der Erwartung des zweiten. Er kann seine Enttäuschung darüber, dass der erste seine Enttäuschung *nicht* erkennend, sondern normativ bewältigt, seinerseits erkennend oder normativ verarbeiten. Im ersten Falle *weiß* er nun, dass der andere auf das Nichtschreiben einer Karte „empfindlich“ reagiert hat, was er dann aus diesem Wissen macht, ist wiederum eine weitere Frage. Oder er reagiert seinerseits normativ auf die nicht erwartete normative Enttäuschungsabwicklung des anderen. Wir sehen also die Missverständnisse munter eskalieren und Konflikte scheinen am Ende kaum noch zu vermeiden zu sein, obwohl – das ist die Paradoxie – Normen ja eigentlich den Sinn haben, Anschlusshandlungen zu stabilisieren und nicht zu destabilisieren. Aber jede Norm und jede normative Erwartung führt ihre Übertretung bzw. die Möglichkeit ihrer Übertretung mit sich, so dass bekanntlich diejenigen Konflikte am heftigsten und am blutigsten sind, in denen auf beiden Seiten angebliche „moralisch gute Gründe“ eine Rolle spielen. Damit der Sinn des Handelns gleichwohl die Funktion der Anschlusssicherung weiteren Handelns haben kann, kommt alles darauf an, solche Paradoxien normativen Erwartens zum Verschwinden zu bringen. Eine der Formen, in denen das geschehen kann, ist die *Ethik*. In ihr werden die normativen Handlungserwartungen (d. h. die moralischen Erwartungen) auf ihre „Berechtigung“ überprüft. Das nennen wir dann die ethische Reflexion einer Moral oder einzelner in einer Gesellschaft geltender moralischer Vorschriften hinsichtlich ihrer Moralität, oder einfacher gesagt, das ist die Aufgabe der Ethik: Ethik ist also eine *Reflexionstheorie der Moral*, in der sich deren Gehalt offenbart und bewusst macht. Wir ü-

berprüfen also nicht moralische Vorschriften an einer „gegebenen Moralität“, sondern in der Reflexion erzeugt sich erst dieses Bewusstsein von Moralität. Man kann jedoch, das sei schnell hinzugefügt, die Moral auch anders als hinsichtlich ihrer Moralität reflektieren, z. B. hinsichtlich ihrer funktionalen gesellschaftlichen Angemessenheit, ihrer Rechtlichkeit im Sinne geltender Gesetze, ihrer ökonomischen Effizienz, hinsichtlich ihrer logischen Widerspruchsfreiheit oder hinsichtlich ihrer „Lebensdienlichkeit“, wie Nietzsche das in seiner „Genealogie der Moral“ getan hat.¹² Alle diese Reflexionsformen von Handlungsnormen wollen wir hier, wenn auch mit einem gewissen Vorbehalt, unter den Obergriff „Moralphilosophien“ zusammenfassen. Als Reflexionsformen „geltender Moralen“ sind sie etwas ganz anderes als ein simples Moralisieren, wie es an Stammtischen oder in den Diskursen der „political correctness“ geschieht.

Wenn wir – momentan – die sozialphilosophisch erhebliche Differenz von Selbst und Eigenem (*même / propre*) außer acht lassen, können wir sagen: Ethos ist ursprünglich (als *suēdhos*) die Eigenheit, die Eigenart. Ethos ist der Name dessen, was zu *uns* gehört, was uns ausmacht, im Unterschied zu den Fremden, die nicht in *unsere* Eigenart, in unser Ethos eingelassen sind. Die Fremden haben kein Ethos, weil das Ethos die Eigenheitssphäre charakterisiert. (Dass sie ihrerseits von sich dasselbe sagen können, steht auf einem anderen Blatt, annulliert jedenfalls nicht die Asymmetrie der ethischen, der Eigenheitsbeziehung.) Diesen Begriff des „Ethischen“ übersetzten die Lateiner mit „*mos*“, wovon sich unser Begriff der Moral ableitet. In der Philosophie unterscheiden wir heute die Moral (der Leute), d. h. die normativen Regeln, den gefolgt wird, von der (philosophischen) Ethik als einer Reflexionstheorie der Moral.

1.3 Drei Formen der Relationierung

Neben die Thematisierung verschiedener Handlungsformen (1.1) und verschiedener Formen der Thematisierung von Handeln (1.2) stellen wir nun drittens Formen der Bezüglichkeit des Handelns. Auch hier wird man drei Formen ansprechen können: Selbstbezüglichkeit, Bezug auf den Anderen und Bezug auf den Dritten.

Selbstbezüglichkeit

Eine der Formen der *Selbstbezüglichkeit* hatten wir schon bei Aristoteles und seiner Theorie des gelingenden Lebens kennen gelernt. Ich möchte daher auf einen anderen Typ zu sprechen kommen, wie er in der Ethik

¹² F. Nietzsche: *Genealogie der Moral*. - In: ders.: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausg.*, hrsg. v. G. Colli u. M. Montinari, Berlin 1999, Bd. 5.

Kants vorliegt. Kant hält alle Begründungen normativer Anforderungen an Handlungen, die von Zwecksetzungen, insbesondere solche der Glücksvorstellung, ausgehen, für unzureichend. Denn erstens haben die Menschen sehr unterschiedliche Vorstellungen von dem, was Glück ist: wirtschaftlicher Erfolg, ewiges Seelenheil, Gesundheit und ein langes Leben, Sinnengenuss usw. Es besteht keinerlei Aussicht, diese Zielsetzungen zu harmonisieren oder auf eindeutige Weise auf übergeordnete Ziele, denen sie allemal dienen, zu beziehen. Wer vor allem durch sein Handeln Reichtum anstrebt und die Reichtumsmehrung („Wirtschaftswachstum“) als im Handeln selbst liegenden Sinn auffasst, der wird sich nicht durch Vorstellungen eines bios theoretikos beeindrucken lassen. Hinzu kommt, dass in der Zweckorientierung vorausgesetzt wird, dass für die Handelnden die Mittel zur Erreichung der Zwecke stets restlos kontrollierbar seien, was teilweise, aber auch nur teilweise, in technischen (poietischen) Handlungsprozessen gelingen mag, aber nicht im Gesamtumfang des Handelns. Hier gilt eher: „Der Mensch denkt und Gott lenkt – der Mensch macht und Gott lacht“, wobei Gott hier nur eine Chiffre für das Unverfügbare ist. Oben hatten wir die Restriktionen im Bereich des Veränderbaren

eingeklammert. Hier kommen sie unabweislich ins Spiel. Oft kommt es anders, als wir in unserer zweckorientierten Handlungsorientierung geplant und gedacht hatten. Und oft richten ja die Handelnden mit den aufdringlich guten Absichten den größten Schaden an und versuchen sich dann damit zu entschuldigen, dass sie es ja gut gemeint hätten. Nach Kant ist diese konsequentialistische, d.h. an den Folgen ausgerichtete Handlungsorientierung von daher im Grundsatz problematisch und defizitär. Wir brauchen also – so sagt er – für eine ethische Begründung von Normen und Handlungsorientierungen (er nennt es „Maximen“) eine andere Ausrichtung, wenn überhaupt sittliches Handeln möglich sein soll. Und diese Ausrichtung findet sich in der Vernünftigkeit eines vernünftigen Wesens, wie es der Mensch nun einmal ist. Da aber der Mensch nicht nur vernünftig ist, sondern von sehr gemischter Zusammensetzung, dessen andere Teile, insbesondere die Sinnlichkeit, wie gezeigt, nicht als Begründung moralischer Normen tauglich sind, ist nicht die totale Selbstbezüglichkeit die Bezüglichkeit eines Handelns, das als sittliches ausgezeichnet werden könnte, sondern die Selbstbezüglichkeit des vernünftigen Wesens ist seine Vernunft (Autonomie). Kant selbst formuliert das Prinzip folgendermaßen: Unter Autonomie des Willens versteht er „die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Willens) ein Gesetz ist. Das Prinzip der Autonomie ist also nicht anders zu wählen als so, dass die Maximen seiner Wahl in

Kants Ethik

demselben Wollen zugleich als allgemeines Gesetz mitbegriffen seien.“¹³ Selbstbezüglichkeit heißt hier Selbstbestimmung, und zwar weil Vernunft an sich selbst praktisch ist. Als solche ist sie ein „Faktum“. Wenn der Mensch in seinem Handeln sich von der Vernunft bestimmen lässt, dann ist das zugleich Selbstbestimmung als auch – da Vernunft in allen vernünftigen Wesen mit sich identisch ist – Selbstbezug und Menschheitsbezug in einem, wofür Kant auch die Formel der „Menschheit in meiner Person“ verwendet. Im Hinblick auf ein gemischtes Wesen, wie es der Mensch nun einmal ist, tritt dieser Selbstbezug als Vernunftbezug in der Form eines Imperativs auf. Dem Inhalt nach aber handelt es sich um die wegen des Vernunftbezuges unbegrenzte Verallgemeinerungsfähigkeit von Handlungsmaximen. Durch sie ist eine autonome Sphäre des Sollens konstituiert, unabhängig von theoretischen und empirischen Aussagen über das Sein.

- Freiheit als Grundlage Selbst wenn also, wie es die Verhaltenstheoretiker gerne hätten, es eine vollständige Determiniertheit menschlichen Verhaltens geben sollte und diese auch erkennbar wäre, wäre für den Handelnden selbst das Bewusstsein unabweisbar, das sich etwa als schuldig weiß, anders gehandelt haben zu sollen und zu können, und in Entscheidungssituationen, sich tatsächlich für die eine oder andere Handlungsalternative entscheiden zu müssen und hierbei moralische Gesichtspunkte in Anschlag bringen zu können, d. h. die Praktische Philosophie hat zur Grundlage die Annahme von Freiheit in der Handlungsorientierung des Handelnden. Mögen auch alle (andere) Menschen in ihrem Verhalten beobachtbar determiniert sein, der Handelnde selbst weiß sich frei und in dieser Freiheit der Gemeinde vernünftiger Wesen verpflichtet. Soweit Kant.
- Rücksichtslosigkeit Diese Philosophie der „*Menschheit in meiner Person*“ ist in gewisser Hinsicht eine „radikale“ Philosophie. Diesen Aspekt werden wir jetzt näher betrachten, wenn wir die Bezüglichkeit des Handelns auf den Anderen in Augenschein nehmen.
- Ausnahmslosigkeit des Lügenverbots Man kann diese Radikalität als Rücksichts-Losigkeit der Kantischen Philosophie, die sich gegen das Relativieren des moralischen Kernbestandes wendet, deutlich werden lassen an seiner kleinen Schrift „Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen“. Hier bezeichnet Kant das Lügenverbot als nicht durch besondere Zwecke einschränkbar. Das wird an einem kleinen Gedankenexperiment durchgeführt, das wir hier abweichend von Kant wiedergeben. Ein von seinen (potentiellen) Mördern Verfolgter sucht Schutz in meinem Haus. Kurz darauf stehen die Verfolger vor

¹³ I. Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. - In: ders.: Akademie-Ausgabe 4, S. 440.

meiner Haustür und fragen, ob die besagte Person in meinem Hause sei. Die Frage ist nun, darf ich lügen, um den zu schützen, der sich vertrauensvoll in meine Obhut begeben hat, oder muss ich ihn verraten. Kants Antwort ist rigoros und rücksichtslos gegen die besonderen Umstände: nie und nimmer, auch nicht im geschilderten Fall, gibt es ein moralisches (Ausnahme-)Recht zu lügen.

Für Kant hängt die moralische Rechtmäßigkeit mit der Verallgemeinerbarkeit auf Menschheit hin zusammen. Wo kämen wir hin, kann man im Kantischen Sinne fragen, wenn jeder, der meint (und doch nie in allen Einzelheiten wissen kann), er sei in einer Ausnahmesituation vom Lügenverbot, das Verlässlichkeit unter Menschen und damit ein argloses Zusammenleben ermöglicht, für sich ein Recht auf Ausnahme herausnehmen? Wir kämen zu einer allgemeinen, unvernünftigen Destabilisierung menschlicher Verhältnisse. Keiner wüsste je vom anderen, ob dieser sich nicht gerade in einer Ausnahmesituation glaubt. Und es ist ja stets nur ein solcher Glaube oder eine solche Vermutung, niemals ein sicheres Wissen über alle Umstände. Weiß er denn, ob die Verfolger nicht ihre Absicht inzwischen geändert haben und jetzt eine Versöhnung anstreben? Weiß er denn, ob sie ihm glauben werden, wenn er lügt, oder nicht gerade, sein Lügen unterstellend, immer genau das Gegenteil glauben von dem, was er sagt? Weiß er denn, ob der Verfolgte nicht das Haus längst am Hinterausgang verlassen hat, so dass er, wenn er lügt, und ihm geglaubt wird, seinem Schützling mehr schadet als wenn er die von ihm geglaubte Wahrheit (die dann lediglich ein Irrtum wäre) sagte? Immer weiß er zu wenig, um eine Ausnahme vom allgemeinen Lügenverbot (der „Menschheit in meiner Person“) zu rechtfertigen. Der Begriff der „Menschheit in meiner Person“ ist eine normative, wertende Aufladung eines Kollektivbegriffs, wodurch „alle Menschen“ zum Begriff „Humanität“ gesteigert wird. Auf diese Weise wird eine Verpflichtung aus praktischer Vernunft des handelnden Subjekts erzeugt, die kaum überbietbar ist und die selbst auch nicht irritierbar sein möchte.

Begründung

Aber wird dabei nicht mit dem Leben eines anderen auf unverantwortliche Weise gespielt? Wird hier nicht der Pflichtbegriff selbst ins Zwielficht gerückt, wenn er in seiner Reinheit als unbedingtes Gebot der Vernunft als Maxime für jedes Handeln auftreten soll?

Die Erfahrungen des 20. Jahrhunderts hätten, so heißt es, auf vielfältige Weise vor Augen geführt, dass die „schmutzigen Hände“ unter Umständen nicht zu vermeiden sind. Daher ist die Unnachgiebigkeit des Kantischen Pflichtgebots einer Flexibilität der Verantwortungsübernahme gewichen. Dem korrespondiert das Bestreiten der Kantischen Aussage, dass es keine Kollision, dass es keinen Widerspruch in der Befolgung der moralischen Pflicht, die sich an der unbedingten Geltung des Sittengesetzes für

Pflicht und Verantwortung

ein Vernunftwesen orientiert, geben könne. Wenn wir gleich einige Versuche, eine Ethik ohne die Kantische Radikalität zu begründen, vorstellen, dann ist doch zunächst festzuhalten, dass es Kant ja nicht darum geht, die Schwierigkeiten zu leugnen, die sich dem empirischen Vernunftwesen Mensch in den Weg stellen, wenn er aus seiner Freiheit heraus dem Leitfaden der Vernunft folgen will. Ihm geht es vor allen Dingen darum darzutun, dass sich aus reiner Vernunft ein Bewusstsein erzeugt, das zu einem Handeln aufruft, das unter Absehung aller konkreten zufälligen Bedingungen, sich bemüht, die Voraussetzungen des freien Zusammenlebens der Menschen zu erzeugen und aufrecht zu erhalten. Eine wesentliche Voraussetzung aber ist die Dialogfähigkeit des Menschen. Ein *Recht* zu lügen bedeutete in diesem Zusammenhang ein *Recht nach dem Sittengesetz*, den Dialog in seiner Voraussetzung zu zerstören. Ein solches Recht kann es aus reiner Moral nicht geben. Als Mensch, als Vernunftwesen bin ich durch das Sittengesetz aufgefordert, im Umgang mit anderen Menschen immer aufrichtig, wahrhaftig zu sein. Die Maxime meines Handelns soll so bestimmt sein. Das empirische Handeln selbst wird aber bei Kant durch das *Ius* bestimmt („Die Ethik giebt nicht Gesetze für die Handlungen (denn das thut das *Ius*), sondern nur für die Maximen der Handlungen.“¹⁴). Wenn ich aus moralischen Gründen, *wenn ich etwas sage*, nie lügen darf, so wird bei der Beurteilung empirischer Aussagen als Lügen auf juristische Bestimmungen verwiesen, die festlegen, wann eine Aussage als Lüge zu bewerten und zu bestrafen ist. In dieser Rechtssphäre werden also die konkreten Umstände des Handelns mitberücksichtigt, die bei der Orientierung der Maximen am Sittengesetz gerade nicht berücksichtigt werden können. Denn hier geht es gerade darum, die Kraft der Vernunft freizusetzen, über die konkrete Situation hinaus, den Weg zu einer möglichen Verständigung und Einheit der Menschen zu suchen und zu befestigen.

Gesinnungsethik vs.
Verantwortungsethik

Schon vor den einschlägigen historischen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts hatte Max Weber mit seiner Unterscheidung einer Gesinnungsethik (und damit meinte er unter anderem die Kantische) und einer Verantwortungsethik den Weg bereitet für eine Konjunktur des Verantwortungsbegriffs. Denn eine Gesinnungsethik reduziere die Alternativen einer Entscheidungssituation auf eine einzige nach Art des Lutherschen Pathos des „Hier stehe ich, ich kann nicht anders, Gott helfe mir“, während eine Verantwortungsethik immer auch noch anders könnte. Gesinnungsethik mache erfahrungsblind, während Verantwortungsethik sozial weniger verlässlich mache. Wenn ich weiß, dass mein Gegenüber sich unbelehrbar am Kantischen Kategorischen Imperativ orientiert, dann weiß ich zugleich, was er, bei sonstiger Transparenz der Situation, tun wird, während ich nie weiß, wem gerade der Verantwortungsethiker gegenüber Verantwortung

¹⁴ Die Metaphysik der Sitten, AA 6, 388

übernimmt. Als Verfolgter im Hause eines Verantwortungsethikers weiß ich nicht, was dieser tun wird, wessen Billigung er, sich verantwortend, gerade anstrebt und wie ich mich in dieser unsicheren Situation verhalten soll. E. M. Forster brachte diese Problematik auf den Satz: „Wenn ich vor der Wahl stünde, entweder mein Land oder meinen Freund zu verraten, hoffe ich, dass ich den Mut hätte, mein Land zu verraten.“¹⁵

Wir sehen also, dass es nicht so einfach ist, die Betroffenheit des Einzelnen als Bezugspunkt anstelle des Bezugs auf eine Allgemeinheit zu setzen. Im Übrigen ist Betroffenheit auch stilisierbar. Sich selbst als Opfer zu präsentieren, ist jedoch auch nur ressentiment-geladenes Spiel eines Willens-zur-Macht.¹⁶ Mit anderen Worten und allgemeiner gesprochen, Nächstenliebe mag schön und lobenswert sein, als ethischer Maßstab ist sie untauglich.¹⁷

Betroffenheit

Der Bezug des Handelns auf den Anderen wird am radikalsten durchgeführt von der Ethik von Emanuel Levinas. Sie ist nicht eine Ethik, die den Anderen (auch) berücksichtigt, sondern sie ist eine Ethik, die vom Anderen her gedacht ist.¹⁸

Das Subjekt, im Selbstbezug (und darin Menschheitsbezug des Menschen als vernünftigen Wesens) Subjekt sittlicher Selbstbeziehung, im Handeln konstitutionell frei und autonom, d. h. selbst bestimmt durch das Gesetz seiner Vernunft, wird nun in der Ethik von Levinas zum Adressaten: „Das Subjekt ist ein Gastgeber.“¹⁹ Dieser Bezug zum Anderen im Handeln wird gedacht als in der Weise asymmetrisch, dass es den Vorrang des Anderen gibt. Vorrang heißt nun nicht Heteronomie, Fremdbestimmung, wie sie etwa bei Kant erscheint, sondern nur die Verantwortung, zu der der Andere ein Selbst aufruft, nur in dieser Form erhält die Freiheit des Subjekts eine Kontur. Die These ist nicht eine Entwertung des Subjekts, sondern seine Dezentrierung aus der Selbstherrlichkeit. Die ethische Bestimmung des Handelns bekommt überhaupt nur einen Sinn, wenn es eine Forderung oder Aufforderung durch den Anderen gibt. Noch bevor, so sagt jedenfalls Levinas, die Frage der Thematisierung des Handelns auftaucht, steht schon der Appell des Anderen – nach Levinas manifestiert im „An-

¹⁵ E. M. Forster: *Two cheers for Democracy*. London 1951, hier zit. nach: A. Sen: *Die Identitätsfalle*. München 2007, S. 44.

¹⁶ Zu Nietzsches Philosophie des Willens-zur-Macht s. Kurs 3327 der FernUniversität oder W. Müller-Lauter: *Nietzsche-Interpretationen*, Bd. 1: *Über Werden und Wille zur Macht*. Berlin 1995.

¹⁷ S. dazu unten die Ausführungen zur Moralphilosophie Adam Smiths.

¹⁸ S. Kurs 3377 der FernUniversität (Modul 75).

¹⁹ E. Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*. Freiburg, München 1981, S. 276.

gesicht“. Auf diesen Anspruch müsse das Subjekt in irgendeiner Weise reagieren. Die Reihenfolge ist also gegenüber der klassischen Theorie umgekehrt. Nicht nur ein Subjekt, das, ausgestattet mit der Potenz zu handeln, sich seine Objekte sucht, sondern das Subjekt wird heimgesucht und als ethisch Handelnder erst konstituiert durch den Anderen. Man muss das aber ganz deutlich unterscheiden von den oben geschilderten verhaltenstheoretischen Ansätzen, die Verhalten als Antwort auf einen Reiz darzustellen beabsichtigten. Der ethische Appell befördert keine Reaktion, in der Freiheit nicht mehr auffindbar wäre, der ethische Appell vielmehr ermöglicht erst die Realität der Freiheit im Handeln. Zu einem konkreten Anspruch des Anderen kann ein Selbst sich immer so oder so verhalten, nichts ist determiniert jenseits des ethischen Grundappells.

Vergleich

Kommen wir zurück zu dem Lügenbeispiel. Für Levinas ist die Grundsituation diejenige zwischen dem Schutzsuchenden und dem Hauswirt. Der ethische Appell des Ersteren ist: Du wirst mich nicht verraten. Die Ethik zwingt aber nicht äußerlich. Das Handeln eines „Kantianers“ habe keinen Bezug zu diesem Anderen, oder Levinas würde sagen: Sein Handeln bezieht sich negierend auf die Forderung des Anderen, die gleichwohl damit nicht aus der Welt ist. Hier steht eine Pflicht-Ethik, die sich an der notwendigen Allgemeinheit sittlicher Forderungen an das Handeln ausrichtet, einer Verantwortungs-Ethik gegenüber (Verantwortung in dem sehr wörtlichen Sinne einer Antwort in einer unausweichlichen Situation, ursprünglich also der peinlichen Befragung in der Inquisition). Nicht dass die Pflicht-Ethik keine Verantwortung kenne, nur ist diese Verantwortung nicht von dem Typ des empirisch zur Verantwortung-gezogen-Werdens in einer unausweichlichen Befragung, sondern von dem Typ des Verantwortung-Übernehmens, das stets noch die konkrete Forderung so aufnimmt, dass sie diese noch einmal auf den Horizont gemeinsamer Humanitas hin reflektiert und dadurch einen Ausweg aus den wirklichen Konflikten zu einem verträglichen und anerkannten Leben in Freiheit hin öffnet. Von daher ist die Kantische Pflicht-Ethik zutiefst human. Sich durch das empirische Leid und die Bedürfnisse des Anderen motivieren zu lassen, gehört zur Humanität und zur Kultur, aber auch zu den Pflichten des Menschen. Kant stellt die Frage: „Welche sind die Zwecke, die zugleich Pflichten sind?“ Die Antwort lautet: „Sie sind: Eigene Vollkommenheit — fremde Glückseligkeit.“²⁰

Aber bei aller Empathie ist auch immer zu bedenken: Das vorgetragene Leid des Bettlers könnte die angenommene Leid-Geste des Profi-Bettlers sein und die großzügige Spende eines Unternehmens für unbezweifelbar Leidende könnte eine Werbemaßnahme sein Kant macht den Unter-

²⁰ Die Metaphysik der Sitten, AA 6, 385.

schied zwischen einem pflichtgemäßen Handeln, das seine Triebfeder in anderen Zwecken hat und einem allein sittlichen Handeln „aus Pflicht“, dessen bestimmendes Motiv die Pflicht ist und nicht irgendwelche anderen Motive die sich lediglich mit der an sich gebotenen Pflicht decken.

Selbstbezug – Bezug auf den Anderen – es bleibt eine weitere Möglichkeit: der *Bezug auf einen Dritten*. Und erst in dieser Figuration wird das Handeln zu einem sozialen Handeln. Im Selbstbezug und in der reinen Alterität (Bezug auf den Anderen) im Handeln kommt die *Ethik*, durch den Dritten die *Sozialphilosophie* ins Spiel der Praktischen Philosophie.

3. Form der
Bezüglichkeit

Durch den Bezug auf den Dritten spielt sich Handeln auf einer Bühne ab. Dieser Dritte kann das Handeln beobachten und beschreiben, er kann es aber auch beurteilen und bewerten. Durch ihn kommt Dynamik ins Spiel. Die Position des Dritten ist nicht stabil. Viele klassische Positionen, die den Dritten berücksichtigen und damit die ethische Alteritätsbeziehung auf eine soziale Beziehung hin überschreiten, geben dem Dritten eine privilegierte Position. Als Richter beispielsweise ist der Dritte dem Streit der Parteien enthoben. Er ist neutral, und er erhebt den Streit auf eine andere Ebene; ging es etwa im Streit der Parteien um gegenseitige Beleidigungen, so kann der Richter den Streit möglicherweise zwar zugunsten der einen Partei entscheiden, aber er kann das nicht tun, indem er nun seinerseits die Partei im Unrecht beleidigt. Und wenn sein Urteil in einer höheren Instanz aufgehoben wird, wird nicht er selbst wegen seines „falschen“ Urteils verurteilt. Aber nicht nur das. Auch der klassische Ethnologe, der Praktiken einer fremden Kultur beschreibt, beansprucht für seine wissenschaftliche Beschreibung eine privilegierte Position, von der aus er diese Praktiken in einer Perspektive beschreiben kann, die den Handelnden selbst unzugänglich ist. Und schließlich beansprucht der klassische Ethiker, konkurrierende moralische Ansprüche in einer ethischen Reflexion aufheben zu können, sei es letztgültig, transzendental letztbegründet, sei es auch nur vorläufig. Er behauptet für diese Reflexion, dass in ihr das die einzelnen Individuen verbindende Allgemeine zum Bewusstsein kommt. Die Inanspruchnahme dieses Bewusstseins, als ob der empirisch einzelne Mensch dadurch eine privilegierte Position des Dritten wirklich einnehmen könnte, bleibt dabei umstritten.

Der Dritte

Auch die „nachmoderne“ Sozialphilosophie stellt sich die Frage, ob man wirklich davon ausgehen darf, dass es diese Position einer Überlegenheit „irgendwo“ gibt, man sie also nur zu suchen brauchte und dann entschlossen einzunehmen und zu verteidigen habe. In der Notwendigkeit der „Verteidigung“ der vermeintlich überlegenen Position erscheint jedoch schon die Problematik dieser „letztgültigen“ dritten Position. Denn entweder die-

Überlegenheit des
Dritten?

ser Streit der Verteidigung der eigenen „kritischen“ Position ist selbst wiederum durch eine „übergeordnete“ dritte Position zu schlichten, und dann droht ein weiterer infinites Regress, oder dieser Streit ist nicht durch einen Dritten beilegbar, dann aber reproduziert er genau die Struktur eines agonalen Niederzwingens der konkurrierenden Positionen, den er durch die Einführung seiner eigenen dritten Position beizulegen versprochen hatte und durch die allein er die Legitimation zur Einführung dieser „überlegenen“ Position bezogen hatte. Aber es ist nicht ausgeschlossen, dass die konfliktuell Handelnden von einem Dritten beobachtet und beurteilt werden und dann einvernehmlich der Ansicht sind, dass dessen Interpretation und Intervention fehl greift. Ist er dann wirklich noch in der „überlegenen“ Position, die er allein daraus ableiten könnte, dass ein Einvernehmen unmöglich ist? Oder nehmen wir den anderen Fall, der Dritte gibt einem der beiden Handelnden im Konfliktfall Recht, ist er dann, indem er Position bezieht, noch der Dritte? – Man könnte sagen, dass er das nicht tun sollte. Aber kann er das wirklich vermeiden? Die dritte Position ist überhaupt nur dann legitimiert, wenn sie selbst interveniert, sich nicht ganz heraushält, d. h. aber, dass sie selbst handelt.

Prekäre Situation
des Dritten

Konsequenz unserer Überlegungen an dieser Stelle ist es also: Es gibt für die Sozialphilosophie zwar essentiell die Notwendigkeit der Position des Dritten, denn nur an diesem lässt sich eine „höhere“ Ebene der Einsicht gegenüber der bloßen Differenz der beiden Standpunkte vorstellig machen. Aber der Dritte in der Sozialphilosophie ist keine ontologisch oder transzendental festlegbare Position der Überlegenheit, sondern je nach Aspekt oder Perspektive ist der Dritte mal dieser, mal jener.

Der Bezug auf den Anderen vermeidet zwar die ethische Rücksichtslosigkeit der unmittelbaren Verallgemeinerung, aber er hat Probleme, überhaupt zur Allgemeinheit zu kommen. Nicht umsonst geht Levinas selbst zur Ersetzung des Totalitätsbegriffs durch den Begriff der Unendlichkeit über. Aber es geht auch anders.

Dritter Weg: Smith

„Mag man den Menschen für noch so egoistisch halten, es liegen doch offenbar gewisse Prinzipien in seiner Natur, die ihn dazu bestimmen, an dem Schicksal anderer Anteil zu nehmen“²¹, beginnt 1759 Adam Smith seine „Theory of Moral Sentiments“. Diese Prinzipien sind nicht – wie bei Kant – die Allgemeinheit der Vernunft, sie sind auch nicht – wie bei Levinas – die unnachgiebige Forderung des (Antlitzes des) Anderen, sondern es ist etwas für den Menschen Natürliches, sich in andere hineinversetzen zu können. Und das ist mehr als der von Levinas thematisierte negative Grenzfall „du wirst mich nicht töten“, es ist auch die Fähigkeit, sich mit

²¹ A. Smith: Theorie der ethischen Gefühle. 2. Aufl. Hamburg 1977, S. 1.

dem Anderen freuen zu können: „du wirst dich mit mir freuen können, deine Freude wird meine Freude sein“, müsste man im Sinne von Smith über Levinas hinausgehend sagen. Diese umfassende affektive Zuwendung zu und Ausrichtung am Anderen nennt Smith Sympathie. Wieso kommt es auf dieser Grundlage zu einem Handlungsbezug auf den Dritten?

„Wie der Andere“ empfinden, heißt nicht, seine Gefühle zu „haben“: Die Schmerzen des Anderen sind nicht tatsächlich meine Schmerzen, sondern ich vermag nur, sie zu imaginieren und mich von ihnen bewegen zu lassen. Das Erbarmen mit dem Demenz-Kranken imitiert nicht seine Position in der Welt und seine Gefühle, ebenso nicht die Klage über das Schicksal der Verstorbenen. Es sind vielmehr Modifikationen des eigenen Bewusstseins, nicht Imitationen des Fremden. Eine besondere Art solcher Gefühle sind die der Billigung oder Missbilligung der Affekte anderer. Und genau hier kommt der Dritte ins Spiel: Er beobachtet die Sympathiespiele eines Selbst und seines Anderen und billigt oder missbilligt sie. Um sie zu billigen, braucht er sie nicht wirklich zu teilen. Die entscheidende Wendung kommt nun allerdings erst dadurch zustande, dass nicht nur der Zuschauer sich in den Handelnden und den Handlungsbetroffenen hineinversetzen kann und die Affekte beider billigen oder missbilligen kann, sondern dass auch Handelnder und Handlungsbetroffener sich in den Zuschauer „hineinversetzen“ können und seine Billigung oder Missbilligung antizipieren können. Ja, sie könnten sogar seine Billigung oder Missbilligung ihrerseits billigen oder missbilligen. Dadurch sucht der Handelnde nicht vorrangig die Billigung oder Missbilligung des Handlungsbetroffenen, etwa nach der Devise der Goldenen Regel: „Was du nicht willst, das man dir tu“, das füg' auch keinem andern zu“, sondern die des nicht betroffenen Zuschauers. Und genau hier, in diesem Bezug des Handelns auf einen Dritten, liegt für diese Position der Sozialphilosophie die Generalisierungsmöglichkeit einer auch empirisch rücksichtsvollen Ethik; denn es geht ja nicht in dieser Reflexion oder Selbstbilligung um einen wie auch immer konkret bestimmten Dritten. Vielmehr weiß ich ja gar nicht, wer „Zuschauer“ meines Handelns ist oder zukünftig sein wird. Der Handelnde muss sich also einen generalisierten, einen allgemeinen Dritten vorstellen, der gerade auch in dieser Vorstellung wieder nur ein ideeller ist.

Sympathie und Billigung

Das Handeln in seiner ethischen Ausrichtung muss die Billigung dieses generalisierten Dritten anstreben. Eine solche Ethik wird zwar nie in einer Einstimmung aller, in einem Konsens enden, wie es ein Prinzip anstrebt, das die Einstimmung bloß als Widerspruchslosigkeit vorstellen kann. Sie wird bescheidener nur ein Mitklingen mit dem Anderen und seinen Gefühlen zur Grundlage haben, aber genau dieses Maß an Übereinstimmung in der Verschiedenheit ist das Maß, das dem Handeln in einer Gesellschaft diejenige Harmonie verschafft, die notwendig und zuträglich ist. „Um diese Harmonie zustande zu bringen, hat die Natur die Zuschauer gelehrt, sich

Der generalisierte Dritte

in Gedanken in die Lage des zunächst Betroffenen zu versetzen, und ebenso hat sie diesen Letzteren gelehrt, sich wenigstens bis zu einem gewissen Grade in jene der Zuschauer hineinzudenken.“²² Diese Sympathie und dieses „Hineindenken“ ist nun nicht selbst Inhalt einer moralischen Forderung, sondern lediglich etwas ganz Natürliches für ein geselliges Lebewesen wie es der Mensch nun einmal ist, etwa genauso wie Gähnen in der Gesellschaft ansteckend wirkt.

Sozialbezug

Es soll am Ende dieser kurzen Erörterung des sozialen Bezugs des Handelns nicht verschwiegen werden, dass man auch in Kants und Levinas' Ethik Momente dieses Dritten finden kann. Bei Kant ist es das Vernunftprinzip, das an dieser Stelle steht; in der transzendentalpragmatischen Reinterpretation der Kantischen Ethik bei K.-O. Apel, die das Vernunftprinzip als das Prinzip unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft reformuliert²³, wird das dann noch deutlicher. Bei Levinas erscheint der Dritte zunächst als ein weiterer Anderer; da aber die ethische Forderung sich nicht nur auf den Anderen bezieht, sondern von ihm ausgeht, haben wir nun mit dem Dritten zwei konkurrierende Forderungen von zwei verschiedenen Anderen. Levinas sagt: „Le tiers est autre que le prochain mais aussi un autre prochain, mais aussi un prochain de l'autre et non simplement son semblable“²⁴. Aber fundiert ist sowohl die Kantische Ethik als diejenige von Levinas nicht in der Beziehung des Handelns zu einem Dritten, sondern in der Autonomie einerseits, der Alterität andererseits.

1.4 Drei Formen der Umsetzung

Die Praxis der Praktischen Philosophie

In dem letzten Abschnitt unserer Behandlung der Grundfrage der Praktischen Philosophie (oder wenn man so will: einer ihrer Grundfragen) „Was ist Handeln?“ kommen wir zur Relevanz dieser Frage für das soziale und politische Handeln selbst. Oder anders gesagt: Was nützt es, solche Fragen zu stellen? Sind „was ist“-Fragen überhaupt richtig gestellte Fragen? Man kann auch fragen: wozu dient uns das Fragen der Praktischen Philosophie? Fragen sind nur sinnvoll, wenn sie irgendwie beantwortbar sind. Nach Wittgenstein kann man die Frage, ob Vögel Zähne haben, beantworten, indem man in ihrem Schnabel nachschaut, aber was sollte man wohl tun, wenn man gefragt würde, ob Rosen Zähne haben?

²² A. a. O., S. 25.

²³ K.-O. Apel: Diskurs und Verantwortung. Frankfurt a. M. 1990.

²⁴ E. Lévinas: *Antrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Hague 1974, S. 200; vgl. dazu auch Th. Bedorf: *Le differend éthique*. - In: *Alter* 13 (2005), S. 195-210.

Wir hätten also nun nach der „Umsetzung“, wie man heute sagt, der Praktischen Philosophie zu fragen. Wir werden dazu ebenfalls drei Typen der Umsetzung des Reflexionspotentials der Praktischen Philosophie in das Handeln betrachten: 1) Philosophie als Politik- und Lebensberatung; 2) Philosophie als Kritik; 3) Philosophische Interpretation als Manifestation des Willens-zur-Macht.

„Umsetzung“

Das Paradigma einer Praktischen Philosophie als *Politikberatung* entfaltet sich ganz offensichtlich in verschiedenen Diskursen, von denen ich auf zwei exemplarisch eingehen möchte, die nun beide der frühen Neuzeit entstammen: Bodin²⁵ und Machiavelli. Beiden Denkern geht es anscheinend in jener Zeit um Politikberatung mit dem Ziel der Stärkung fürstlicher Souveränität. Bodin ging dieses Ziel an durch Beschaffung von Gründen für die Legitimation fürstlicher Herrschaft. Sind diese Gründe stichhaltig innerhalb einer allgemein akzeptierten Rationalität, dann verschaffen sie intern der fürstlichen Politik ein die Handlungsbereitschaft steigerndes gutes Gewissen, extern sorgen sie für einen reichhaltigen Vorrat an Argumentationen zum Zweck der Erzeugung von Zustimmungsbereitschaft über konfliktgeladene Materien der Politik. Wenn man sich in politisch wichtiger Position des neuzeitlichen Staates befindet, dann sind eben Bodins sechs Bücher über den Staat eine nützliche, philosophische Beratung von Politik, eine Politikberatung, die die hier gezogenen Grenzen als Beratungsinstitution für eine ablaufende Politik kennt und respektiert.

1. Bodin

Auch Machiavellis Buch über den Fürsten²⁶ gibt sich die gleiche Geste der Beratung von Politik. Doch die Pragmatik seines Textes ist grundverschieden. Mit unverschämter Naivität oder, soll man sagen, mit zynischem Realismus, plaudert er aus der Trickkiste fürstlicher Machttechniken. Den proklamierten Zweck der Beratung und Optimierung fürstlicher Politik hat daher sein Buch durch die Jahrhunderte hindurch gründlich verfehlt. Tatsache ist nämlich einerseits, dass Machiavelli kaum etwas anderes anrät, als es in der italienischen Politik seiner Zeit ohnehin gang und gäbe war. Wirksam sein konnte diese Praxis italienischer Fürsten aber nur, wenn sie nicht öffentlich in einem Buch angeraten und allgemein akzeptiert wurde. Machiavelli berät daher nicht über Legitimationsgründe für politisches Handeln und über Argumentationen zugunsten solcher, sondern darüber, was man, wenn man beliebige Gründe hat, durch den strategischen Einsatz erreichen kann. Das Buch enthielt, so besehen, sachlich nichts Neues. Andererseits war es doch darin neuartig, dass hier einer kam, der all

2. Machiavelli

²⁵ J. Bodin: Über den Staat, hrsg. v. P.C. Mayer-Tasch. München 1981.

²⁶ N. Machiavelli: Der Fürst. Frankfurt a. M. 2005; vgl. dazu H. Münkler (Hrsg); Demaskierung der Macht. Baden-Baden 2004, sowie N. Campagna: Niccolò Machiavelli. Berlin 2003.

dies insgeheim Bekannte vor der Öffentlichkeit ausplauderte und anriet. Und das war die eigentliche Wirkung, die das Buch jenseits der proklamierten Absicht der Fürstenberatung tatsächlich gehabt hat: es hat Politik decouvriert. In der Maske der Politikberatung betreibt der Text seine eigene, subversive Politik. Zumindest kann man dies, auch gegen die Intention Machiavellis so sehen. Wie dem aber auch sei, seither ist „Machiavellist“ ein Schimpfwort in der politischen Auseinandersetzung. Es heißt zu verraten, was man zwar offiziell tut, aber was niemand offiziell eingestehen darf.

Philosophie als
Politikberatung

Bodin und Machiavelli markieren zwei extreme Modelle politischer Philosophie in Europa. Einmal hat die Philosophie dabei die Funktion, zur Perfektionierung der Politik gute Gründe zu liefern, sei es nur, wie bei Bodin, Legitimationsgründe, seien es, wie später oft, Handlungsgründe. Die Philosophie greift hier nicht in die Politik ein im Bewusstsein, etwas ändern zu sollen. Vielmehr berät sie die Politik in einem durch die Politik selbst vorgegebenen institutionellen Rahmen. Auch dieses ist eine philosophische Praxis Praktischer Philosophie, die, wie wir alle wissen, bis heute andauert. Das andere Modell entfaltet Machiavelli. Hier enttarnt die Philosophie die Politik, greift auf diese Weise in politische Prozesse ein, bzw. lässt sich selbst von ihnen ergreifen, denkt überhaupt weniger institutionell als vielmehr strategisch, d. h. sie berät nicht mit Sätzen von universalistischem Geltungsanspruch, sondern ihre Sätze sind selbst Maßnahmen auf einem als philosophischem Diskurs bestimmtem Feld. Auf diese Weise wird Philosophie selbst zur politischen Praxis, Praktische Philosophie wird zur Entlarvung und zur Kritik.²⁷

Seit einiger Zeit gibt es eine aus der Antike wohl bekannte, aber in der Zwischenzeit auch zeitweilig vergessene Form der philosophischen Praxis, die sich, wo sie in der Öffentlichkeit auftritt, auch gerne als *die* „philosophische Praxis“ bezeichnen lässt, Praxen einer Individual-Beratung im Philosophischen und in Lebensfragen. Gibt es nämlich Steuerberatungs-, Sexualberatungs-, psychologische, pädagogische, juristische und andere Beratungspraxen, dann fragt sich, warum der Mensch in seinem Philosophieren allein gelassen werden müsse, zumal sich ja auch die Ansicht herumgesprochen haben könnte, dass das Philosophieren seiner Idee nach ein Symphilosophieren, ein gemeinsames Philosophieren ist.²⁸ So verdankt sich diese Art der *philosophischen Beratungspraxis*, wie alle ähn-

²⁷ Zum Verhältnis der Philosophie zu Politik und dem Politischen in der Gegenwart s. demnächst auch: Th. Bedorf / K. Röttgers: Das Politische und die Politik. Ersch. 2009.

²⁸ Zu dieser Idee der Frühromantiker s. K. Röttgers: Texte und Menschen. Würzburg 1983.

lichen Beratungspraxen der Professionalisierung von Funktionen, die eigentlich in der Lebenswelt erfüllt sein sollten, dort aber, aus was für Gründen auch immer, nicht mehr erfüllt werden. Kennt man Kamillentee, Zwiebelsirup und Scharfgarbentee nicht mehr, dann muss man mit Husten oder Schnupfen zum Arzt gehen, weiß man nicht mehr, was bei Konflikten von Eheleuten zu tun ist, dann muss man einen Psychologen aufsuchen; und wenn einen die philosophischen Probleme heimsuchen und die Lebenserfahrungs-Sättigung längst verschwunden ist, dann muss man einen philosophische Beratung praktizierenden Philosophen aufsuchen. Im Prinzip könnte dieser nun ebenfalls vom Typ der Bodinschen oder der Machiavellischen Art von Beratung sein. D.h. er könnte versuchen, das fragende philosophische Bedürfnis mit einem durch Alter ehrwürdig gewordenen Weisheitsgestus zu befriedigen, d. h. abzuspeisen. Er könnte aber auch wie einer der ersten der in Deutschland praktizierenden Philosophen sich der „auxiliaren Vernunft“ verweigern (so G. B. Achenbach). Diese Beratungspraxis will nun nicht Bedürfnisse befriedigen, sondern sie will sie enttäuschen. Und sie will dies erreichen durch die Entfaltung eines freien philosophischen Gesprächs, in dem der Ratsuchende es schafft, durch ein Symphilosophieren die Bornierungen seiner von ihm selbst als unzureichend, als brüchig oder fesselnd empfundenen Orientierungen zu verlassen. Die Anforderungen an den praktizierenden Philosophen, die sich aus diesem Design ergeben, sind ungeheuerlich: er muss reden können wie Gadamer und zuhören können wie Momo. „Philosophie soll Praxis werden, kommunikative Handlung, dialogische Problem-Erkundung- und Gestaltung, was in einem Zuge die Kritik ‚verzerrter Kommunikation‘ ist, exemplarisch: jeglicher ‚Behandlung‘.“²⁹ Für den beratenden Philosophen hat das zur Konsequenz, dass er nicht einfach, wie seinerzeit Sokrates, den selbstzufriedenen Dünkel des bloßen Meinens stören kann, sondern wer zu einem praktizierenden Philosophen kommt, ist in der Regel irritiert oder aufgestört. Der Philosoph versagt sich aber auch, die auf diese Weise bereits Irritierten oder Verstörten nunmehr einzufangen in eine Lehre des wahren Wissens, wie das Platon und Aristoteles nach Sokrates getan haben. Vielmehr muss auch er sich nun irritieren lassen können und dieses permanent und professionell.

Philosophie dagegen – das wäre der zweite Typ von „Umsetzung“ – als *Kritik* zu begreifen, setzt einen Impetus auf Veränderung der Wirklichkeit. Jede Wirklichkeit steht vor dem Hintergrund anderer Möglichkeiten. Und wenn auch diese Welt – nach Leibniz – die beste aller möglichen Welten ist, so ist sie es doch nach Ansicht kritischer Theorien genau dadurch, dass sie eine Welt voll besserer Möglichkeiten ist.

„Umsetzung“ II

²⁹ G. B. Achenbach: Die reine und die praktische Philosophie. Wien 1983, S. 35.

- Kritik als Theoriekritik Kritik – auch als philosophische Kritik – kann sich natürlich, und das ist der Ursprung des Kritikbegriffs, auf Theorien beziehen. Wenn Theorien nicht gut sind (nicht wahr, schlecht begründet, erfahrungsfern oder was auch immer sonst), kann die philosophische Reflexion auf Alternativen in den Theorien oder auf alternative Theorien hinweisen. Das ist ein Kritikbegriff, der im 20. Jahrhundert vor allem von Popper und Albert als „kritischer Rationalismus“ entwickelt worden ist.
- ... als Kritik der Praxis Kritik kann sich aber auch auf das Verhältnis von Theorie und Praxis selbst beziehen und damit auch auf gesellschaftliche und politische Praxis verändernd einwirken wollen. Wenn Menschen vermeidbar leiden und nichts Ausreichendes geschieht, solche vermeidbaren Leiden abzuwenden, dann bestehen offenbar falsche soziale Verhältnisse. Philosophie als *Kritische Theorie* besteht nun nicht in einem Nörgeln oder Quengeln über Einzelheiten, sondern sie versucht den Eingriff in das Theorie-Praxis-Verhältnis selbst.³⁰ Zum Beispiel könnte es sein, dass ein bestimmtes Leiden von Menschen in einem ganz bestimmten Theorie-Praxis-Komplex unvermeidbar erscheint, dass aber die Kritik eine solche Umformulierung des Theorie-Praxis-Verhältnisses anstrebt oder als Intervention vornimmt, dass dieses Leiden nun als vermeidbar erscheint und in Zukunft vermieden werden könnte. So könnte sich z. B. herausstellen, dass bestimmte ökonomische „Sachzwänge“ in einer anderen Perspektive als der der Freiheit und Allmacht des Marktes eben keine „Sachzwänge“ mehr sind, sondern im Sinne einer Lebensdienlichkeit änderbar. Philosophische Kritik könnte so die Form einer Kritik der neoliberalistischen Ideologie annehmen. Und tatsächlich ist diese Form der „Umsetzung“ der Praktischen Philosophie als kritische Theorie zuerst in der Gestalt der Ideologiekritik ökonomischer Theorien formuliert worden.³¹
- Theorie als sich selbst wissende Praxis Nach einem Vorspiel bei den Hegelianern, die bereits den Begriff einer „Praktischen Kritik“ prägten, bei Arnold Ruge etwa, weiß sich die philosophische Kritik als Praxis der Theorie bereits dem Kampf der „Massen“ um gerechtere soziale Verhältnisse verbunden. Allerdings bleibt hier noch unklar, in wieweit die tatsächlichen Kämpfe des 19. Jahrhunderts um die Lösung der sozialen Frage auf den Beistand der praktischen, kritischen Philosophie angewiesen sind. Dieses Dilemma der bürgerlichen Intellektuellen wurde erst von Marx überwunden. Indem Marx davon ausging,

³⁰ „Kritische Theorie“ ist der Name einer philosophischen Richtung, begründet von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno. U. Horkheimer: Traditionelle und kritische Theorie. Frankfurt a. M. 1975. S. auch H. Dubiel: Kritische Theorie der Gesellschaft. 2. Aufl. Weinheim 1992.

³¹ Zur Wirtschaftsphilosophie als kritische Erwägung vermeintlichen „Sachzwänge“ s. die Kurse des Moduls P6 der FernUniversität Hagen; ferner U. Breuer (Hrsg.): Wirtschaftsethik als kritische Sozialwissenschaft. Bern 2003.

dass Theorie selbst ein Stück der Realität ist, sich selbst wissende Praxis, minimalisierte dieser Gedanke durchgängig in seinem Werk die Differenz von Theoriekritik und Sachkritik. So fällt bei ihm Ökonomiekritik durchgängig zusammen mit der Kritik der Wirklichkeit, deren widerspruchsvolle Theorie die politische Ökonomie ist. Das ist bei Marx zugleich der Abschied von rein theorieimmanenter Kritik. Andererseits dient Kritik hier der Selbstverständigung der Gegner eines gesellschaftlich-politischen Systems nicht nur darüber, was sie wollen, sondern vor allem auch darüber, als was die Realität ihnen erscheinen muss. Hatte die traditionelle Theorie anlässlich von Widersprüchen in der Theorie stets die Konsequenz gezogen, die Realität neu und eben dann widerspruchsfrei zu interpretieren, so setzt die marxistische Kritik das Vorliegen von Widersprüchen in der Realität schon voraus, ihre Kritik hat daher die Figur der begreifenden Kritik. Unter ganz bestimmten Umständen wird Kritik in der theoretischen Auseinandersetzung um die Realität dann zum Vernichtungskampf: „Die Waffe der Kritik kann allerdings die Kritik der Waffen nicht ersetzen, die materielle Gewalt muss gestürzt werden durch die materielle Gewalt, allein auch die Theorie wird zur materiellen Gewalt, sobald sie die Massen ergreift.“³² Damit hat Marx erstmals die zwingende Identifikation von Kritik mit der Emanzipation des Bürgertums, wie sie in der Alternative aufklärerischer Kritik oder Gewalt des Pöbels der französischen Revolution erschienen war, endgültig zerbrochen. Kritik und revolutionäre Gewalt sind nun keine Alternativen mehr, sondern verschiedene, sich ergänzende und unter Umständen auch identische Formen des politischen Kampfes. Als Kostprobe sei im Folgenden ein Text aus den Marxschen Frühschriften eingefügt:

„Die Aufhebung der Religion als des *illusorischen* Glücks des Volkes ist die Forderung seines *wirklichen* Glücks. Die Forderung, die Illusionen über einen Zustand aufzugeben, ist die *Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusionen bedarf*. Die Kritik der Religion ist also im *Keim die Kritik des Jammertales*, dessen *Heiligenschein* die Religion ist.

Marx-Text als Beispiel

Die Kritik hat die imaginären Blumen an der Kette zerpflückt, nicht damit der Mensch die phantasielose, trostlose Kette trage, sondern damit er die Kette abwerfe und die lebendige Blume breche. Die Kritik der Religion enttäuscht den Menschen, damit er denke, handle, seine Wirklichkeit gestalte wie ein enttäuschter, zu Verstand gekommener Mensch, damit er sich um sich selbst und damit um seine wirkliche Sonne bewege. Die Religion ist nur die illusorische Sonne, die sich um den Menschen bewegt, solange er sich nicht um sich selbst bewegt.

³² Marx, Karl/Engels, Friedrich: Werke. Berlin 1956 ff., üblicherweise zitiert als: MEW 1, 385.

Es ist also die *Aufgabe der Geschichte*, nachdem das *Jenseits der Wahrheit* verschwunden ist, die *Wahrheit des Diesseits* zu etablieren. Es ist zunächst die *Aufgabe der Philosophie*, die im Dienste der Geschichte steht, nachdem die *Heiligengestalt* der menschlichen Selbstentfremdung entlarvt ist, die Selbstentfremdung in ihren *unheiligen Gestalten* zu entlarven. Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die *Kritik der Religion* in die *Kritik des Rechts*, die *Kritik der Theologie* in die *Kritik der Politik*.

Die nachfolgende Ausführung - ein Beitrag zu dieser Arbeit - schließt sich zunächst nicht an das Original, sondern an eine Kopie, an die deutsche Staats- und Rechts-*Philosophie* an, aus keinem andern Grund, als weil sie sich an *Deutschland* anschließt.

Wollte man an den deutschen *status quo* selbst anknüpfen, wenn auch in einzig angemessener Weise, d.h. negativ, immer bliebe das Resultat ein *Anachronismus*. Selbst die Verneinung unserer politischen Gegenwart findet sich schon als bestaubte Tatsache in der historischen Rumpelkammer der modernen Völker. Wenn ich die gepuderten Zöpfe verneine, habe ich immer noch die ungepuderten Zöpfe. Wenn ich die deutschen Zustände von 1843 verneine, stehe ich, nach französischer Zeitrechnung, kaum im Jahre 1789, noch weniger im Brennpunkt der Gegenwart.

Ja, die deutsche Geschichte schmeichelt sich einer Bewegung, welche ihr kein Volk am historischen Himmel weder vorgemacht hat noch nachmachen wird. Wir haben nämlich die Restaurationen der modernen Völker geteilt, ohne ihre Revolutionen zu teilen. Wir wurden restauriert, erstens, weil andere Völker eine Revolution wagten, und zweitens, weil andere Völker eine Konterrevolution litten, das eine Mal, weil unsere Herren Furcht hatten, und das andere Mal, weil unsere Herren keine Furcht hatten. Wir, unsere Hirten **<380>** an der Spitze, befanden uns immer nur einmal in der Gesellschaft der Freiheit, am *Tag ihrer Beerdigung*.

[...]

Krieg den deutschen Zuständen! Allerdings! Sie stehn *unter dem Niveau der Geschichte*, sie sind *unter aller Kritik*, aber sie bleiben ein Gegenstand der Kritik, wie der Verbrecher, der unter dem Niveau der Humanität steht, ein Gegenstand des *Scharfrichters* bleibt. Mit ihnen im Kampf ist die Kritik keine Leidenschaft des Kopfs, sie ist der Kopf der Leidenschaft. Sie ist kein anatomisches Messer, sie ist eine Waffe. Ihr Gegenstand ist ihr *Feind*, den sie nicht widerlegen, sondern *vernichten* will. Denn der Geist jener Zustände ist widerlegt. An und für sich sind sie keine *denkwürdigen* Objekte, sondern ebenso verächtliche, als verachtete *Existenzen*. Die Kritik für sich bedarf nicht der Selbstverständigung mit diesem Gegenstand, denn sie ist mit ihm im reinen. Sie gibt sich nicht mehr als *Selbstzweck*, sondern nur noch als *Mittel*. Ihr wesentliches Pathos ist die *Indignation*, ihre wesentliche Arbeit die *Denunziation*.

[...]

Die *deutsche Rechts- und Staatsphilosophie* ist die einzige mit der *offiziellen* modernen Gegenwart *al pari* stehende *deutsche* Geschichte. Das deutsche Volk muß daher diese seine Traumgeschichte mit zu seinen bestehenden Zuständen schlagen und nicht nur diese bestehenden Zustände, sondern zugleich ihre abstrakte Fortsetzung der Kritik unterwerfen. Seine Zukunft kann sich weder auf die unmittelbare Verneinung seiner reellen noch auf die unmittelbare Vollziehung seiner ideellen Staats- und Rechtszustände *beschränken*, denn die unmittelbare Verneinung seiner reellen Zustände besitzt es in seinen ideellen Zuständen, und die unmittelbare Vollziehung **<384>** seiner ideellen Zustände hat es in der Anschauung der Nachbarvölker beinahe schon wieder *überlebt*. Mit Recht fordert daher die *praktische* politische Partei in Deutschland die Negation der *Philosophie*. Ihr Unrecht besteht nicht in der Forderung, sondern in dem Stehbleiben bei der Forderung, die sie ernstlich weder vollzieht noch vollziehen kann. Sie glaubt, jene Negation dadurch zu vollbringen, daß sie der Philosophie den Rücken kehrt und abgewandten Hauptes - einige ärgerliche und banale Phrasen über sie hermurmelte. Die Beschränktheit ihres Gesichtskreises zählt die Philosophie nicht ebenfalls in den Bering der *deutschen* Wirklichkeit oder wähnt sie gar *unter* der deutschen Praxis und den ihr dienenden Theorien. Ihr verlangt, daß man an *wirkliche Lebenskeime* anknüpfen soll, aber ihr vergeßt, daß der wirkliche Lebenskeim des deutschen Volkes bisher nur in seinem *Hirnschädel* gewuchert hat. Mit einem Worte: *Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen*.

Dasselbe Unrecht, nur mit *umgekehrten* Faktoren, beging die *theoretische*, von der Philosophie her datierende politische Partei.

Sie erblickte in dem jetzigen Kampf *nur* den *kritischen Kampf der Philosophie mit der deutschen Welt*, sie bedachte nicht, daß die *seitherige Philosophie* selbst zu dieser Welt gehört und ihre, wenn auch ideelle, *Ergänzung* ist. Kritisch gegen ihren Widerpart, verhielt sie sich unkritisch zu sich selbst, indem sie von den *Voraussetzungen* der Philosophie ausging und bei ihren gegebenen Resultaten entweder stehenblieb oder anderweitig hergeholte Forderungen und Resultate für unmittelbare Forderungen und Resultate der Philosophie ausgab, obgleich dieselben - ihre Berechtigung vorausgesetzt - im Gegenteil nur durch die *Negation der seitherigen Philosophie*, der Philosophie als Philosophie, zu erhalten sind. Eine näher eingehende Schilderung dieser Partei behalten wir uns vor. Ihr Grundmangel läßt sich dahin reduzieren: *Sie glaubte, die Philosophie verwirklichen zu können, ohne sie aufzuheben*.

[...]

Einer *radikalen* deutschen Revolution scheint indessen eine Hauptschwierigkeit entgegenzustehen.

Die Revolutionen bedürfen nämlich eines *passiven* Elementes, einer *materiellen* Grundlage. Die Theorie wird in einem Volke immer nur so weit verwirklicht, als sie die Verwirklichung seiner Bedürfnisse ist. Wird nun dem ungeheuren Zwiespalt zwischen den Forderungen des deutschen Gedankens und den Antworten der deutschen Wirklichkeit derselbe Zwiespalt der bürgerlichen Gesellschaft mit dem Staat und mit sich selbst entsprechen? Werden die theoretischen Bedürfnisse unmittelbar praktische Bedürfnisse sein? Es genügt nicht, daß der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muß sich selbst zum Gedanken drängen.“³³

Kritische Theorie im
20. Jahrhundert

Die unmittelbar revolutionäre Erwartung hat sich nicht erfüllt. Daher stellt sich einer kritischen Sozialphilosophie die Aufgabe der Praxis der Praktischen Philosophie heute anders dar. Dazu im Folgenden ein Text von Max Horkheimer:

Horkheimer-Text
als Beispiel

Es gibt nun ein menschliches Verhalten³⁴, das die Gesellschaft selbst zu seinem Gegenstand hat. Es ist nicht nur darauf gerichtet, irgendwelche Mißstände abzustellen, diese erscheinen ihm vielmehr als notwendig mit der ganzen Einrichtung des Gesellschaftsbaus verknüpft. Wenngleich es aus der gesellschaftlichen Struktur hervorgeht, so ist es doch weder seiner bewußten Absicht noch seiner objektiven Bedeutung nach darauf bezogen, daß irgend etwas in dieser Struktur besser funktioniere. Die Kategorien des Besseren, Nützlichen, Zweckmäßigen, Produktiven, Wertvollen, wie sie in dieser Ordnung gelten, sind ihm vielmehr selbst verdächtig und keineswegs außerwissenschaftliche Voraussetzungen, mit denen es nichts zu schaffen hat. Während es zum Individuum in der Regel hinzugehört, daß es die Grundbestimmungen seiner Existenz als vorgegeben hinnimmt und zu erfüllen strebt, während es seine Befriedigung und seine Ehre darin findet, die mit seinem Platz in der Gesellschaft verknüpften Aufgaben nach Kräften zu lösen und bei aller energischen Kritik, die etwa im einzelnen angebracht sein sollte, tüchtig das Seine zu tun, ermangelt jenes kritische Verhalten durchaus des Vertrauens in die Richtschnur, die das gesellschaftliche Leben, wie es sich nun einmal vollzieht, jedem an die Hand gibt. Die Trennung von Individuum und Gesellschaft, kraft deren der Einzelne die vorgezeichneten Schranken seiner Aktivität als natürlich hinnimmt, ist in der kritischen Theorie relativiert: Sie begreift den vom blinden Zusammenwirken der Einzeltätigkeiten bedingten Rahmen, das heißt die gegebene Arbeitsteilung und die Klassenunterschiede, als eine Funktion; die, menschlichem Handeln entspringend, möglicherweise auch planmäßiger Entscheidung, vernünftiger Zielsetzung unterstehen kann.

³³ MEW, S. 378 – 391.

³⁴ Dieses Verhalten wird im Folgenden als das »kritische« bezeichnet. Das Wort wird hier weniger im Sinn der idealistischen Kritik der reinen Vernunft, als in dem der dialektischen Kritik der politischen Ökonomie verstanden. Es bezeichnet eine wesentliche Eigenschaft der dialektischen Theorie der Gesellschaft.

Der zwiespältige Charakter des gesellschaftlichen Ganzen in seiner aktuellen Gestalt entwickelt sich bei den Subjekten des kritischen Verhaltens zum bewußten Widerspruch. Indem sie die gegenwärtige Wirtschaftsweise und die gesamte auf ihr begründete Kultur als Produkt menschlicher Arbeit erkennen, als die Organisation, die sich die Menschheit in dieser Epoche gegeben hat und zu der sie fähig war, identifizieren sie sich selbst mit diesem Ganzen und begreifen es als Willen und Vernunft; es ist ihre eigene Welt. Zugleich erfahren sie, daß die Gesellschaft außermenschlichen Naturprozessen, bloßen Mechanismen zu vergleichen ist, weil die auf Kampf und Unterdrückung beruhenden Kulturformen keine Zeugnisse eines einheitlichen, selbstbewußten Willens sind; diese Welt ist nicht die ihre, sondern die des Kapitals. Die bisherige Geschichte kann nicht eigentlich verstanden werden, verständlich sind in ihr nur Individuen und einzelne Gruppen, und auch diese nicht ohne Rest, da sie kraft ihrer inneren Abhängigkeit von einer unmenschlichen Gesellschaft auch im bewußten Handeln noch weitgehend mechanische Funktionen sind. Jene Identifikation ist daher widerspruchsvoll, ein Widerspruch, der alle Begriffe der kritischen Denkart kennzeichnet. So gelten ihr die ökonomischen Kategorien Arbeit, Wert und Produktivität genau als das, was sie in dieser Ordnung gelten, und sie betrachtet jede andere Ausdeutung als schlechten Idealismus. Zugleich erscheint es als die größte Unwahrheit, die Geltung einfach hinzunehmen: die kritische Anerkennung der das gesellschaftliche Leben beherrschenden Kategorien enthält zugleich seine Verurteilung. Dieser dialektische Charakter der Selbstinterpretation des gegenwärtigen Menschen bedingt letzten Endes auch die Dunkelheit der Kantischen Vernunftkritik. Die Vernunft kann sich selbst nicht durchsichtig werden, solange die Menschen als Glieder eines vernunftlosen Organismus handeln. Der Organismus als natürlich wachsende und vergehende Einheit ist für die Gesellschaft nicht etwa ein Vorbild, sondern eine dumpfe Seinsform, aus der sie sich zu emanzipieren hat. Ein Verhalten, das, auf diese Emanzipation gerichtet, die Veränderung des Ganzen zum Ziel hat, mag sich wohl der theoretischen Arbeit bedienen, wie sie innerhalb der Ordnungen der bestehenden Wirklichkeit geschieht. Es entbehrt jedoch des pragmatischen Charakters, der sich aus dem traditionellen Denken als einer gesellschaftlich nützlichen Berufsarbeit ergibt.³⁵

Soviel zur Kritik als Praxis einer Philosophie des Handelns. Auch diese ist, wie schon Machiavellis Typ der Politik-Beratung, ein eingreifendes Handeln der Theorie.

³⁵ M. Horkheimer: Traditionelle und kritische Theorie. – In: ders.: dass. Frankfurt a. M., Hamburg 1970, S. 12-64, hier S. 27-29.

„Umsetzung“ III

Es bleibt uns hier ein dritter Typ von Praxis der Praktischen Philosophie, nämlich der, der Theorie selbst in noch stärkerem Maße als ein Handeln begreift. Nietzsche, der den Willen-zur-Macht als Grundstruktur des menschlichen Zurweltseins begriff, bezeichnete diesen auch als *Willen zur Interpretation*.³⁶ Was will er damit sagen? Nun, Interpretation heißt, eine bestimmte Perspektive hinsichtlich eines Gegenstandes und eines Gegenstandsbereichs einzunehmen. Das Einnehmen eines Gesichtspunktes, aus dem heraus man beobachten möchte, ist bereits eine Handlung, der eine Entscheidung zugrunde liegt. Es gibt keine *Perspektive*, aus der man *alles* sieht, gleichwohl gibt es gute und schlechte, bessere und schlechtere Perspektiven. Um die Belange der Menschen auf dieser Welt richtig einzuschätzen, ist sowohl die Froschperspektive, aus der heraus man vielleicht Gräser und Füße von Menschen sieht, ungeeignet, als auch der „absolute Überblick“ vom Mond, der keine Menschen mehr erkennen lässt.

Wille zur Interpretation

Wertung

Eine bestimmte Perspektive einzunehmen, heißt nach Nietzsche auch, Vermutungen über das aus dieser Perspektive Unsichtbare vorzunehmen, und es heißt auch, *Wertungen* vorzunehmen, wie wir ja auch schon in Horkheimers Kritik der traditionellen Theorie einzusehen gelernt hatten. Insofern liegt bereits in jedem Wollen von etwas eine Interpretation beschlossen, und jede Interpretation impliziert ein Wollen, selbst wenn es in der jeweiligen Interpretation ein „blinder Fleck“ bleibt, d. h. die Unsichtbarkeit des Sehens selbst als Akt. Das Handeln, interpretiert als hervorgegangen aus einer Interpretation, ist damit eine Interpretation einer Interpretation. Handeln ist wie Sehen immer bezogen auf einen spezifisch zugerüsteten Weltausschnitt. Ob ich einen Politiker als politischen Gegner, wenn ich selbst politisch handle, oder als einen netten Menschen, mit dem ich gerne ein Bier zusammen trinke, oder als kranken Körper, wenn ich ein Arzt bin, wahrnehme, setzt sehr unterschiedliche Handlungsräume frei.

Nietzsche sagt dazu, es gibt keine Tatsachen, sondern es gibt immer nur Interpretationen, in denen ein Wille-zur-Macht als Wille-zur-Interpretation Gestalt hat. Ich schreibe (von Nietzsche selbst orthographisch abweichend) Wille-zur-Macht und Wille-zur-Interpretation, um zu verdeutlichen, dass es sich um einen Komplex handelt und nicht um einen irgendwie vorauszusetzenden Willen, der sich dann kontingenter Weise zur Macht oder zur Interpretation entschließen könnte. Denn der Wille selbst ist ja eine Interpretation und nicht seinerseits eine Tatsache.

Problematik des Subjekts

Ein Einwand ist für viele Philosophen nahe liegend: Wenn man von Interpretation, von Wertung und dergleichen spricht, muss es doch ein Subjekt

³⁶ F. Nietzsche: Kritische Studienausgabe, hrsg. v. G. Colli u. M. Montinari. München, Berlin, New York 1980, S. 139, 256, 366.

geben, das da interpretiert und wertet. Ohne jetzt zu sehr auf Nietzsche-Interpretation uns einzulassen, wird man doch sagen müssen, dass diese Folgerung nicht zwangsläufig ist, sondern vielleicht auch nur eine Interpretation. Nehmen Sie einen Satz wie: „Der Blitz leuchtet“. Der Satz sieht aus, als gäbe es ein „Subjekt“, das etwas tut, nämlich leuchten. Tatsächlich ist „der Blitz“ nichts anderes als sein Leuchten, was sollte denn wohl ein Blitz sein, der, aus was für Gründen auch immer, nicht leuchtet? Der Täter ist zum Tun hinzugedichtet, sagt Nietzsche. Es ist trotzdem nicht verboten, vom Blitz, vom Täter, vom Willen zu sprechen, wenn man sich nur dessen bewusst ist, was man damit tut, nämlich interpretieren. In diesem Sinne spricht Volker Gerhardt in seinem Buch „Vom Willen zur Macht“ vom Willen zur Macht als „Selbstinterpretation von Praxis“.³⁷

Viele Leute glauben heute, dass man, um einem von ihnen geglaubten Werte-Verfall begegnen zu können, wieder stärker an Werte glauben solle und eine entsprechende Politik und Pädagogik der Werte-Setzung und Werte-Durchsetzung betreiben solle. Im Folgenden sei dieser Gedanke einer Werte-Politik geprüft.

Wenn dabei von Werte-Politik die Rede ist, dann wird von einer Unterscheidung Gebrauch gemacht, die der internationalen Tagung „Das Politische und die Politik“ zugrunde lag und die ich in dem Grundsatzreferat „Flexionen des Politischen“ folgendermaßen umrissen habe: *Die Politik als Lehre und Ausübung staatlicher Herrschaft setzt voraus den fundamentalen Begriff des Politischen. Dieser verdankt seine entscheidende theoretische Ausformulierung Carl Schmitts Schrift „Der Begriff des Politischen“*³⁸. Danach ist das Politische in einer, wie wir heute sagen, funktional differenzierten Gesellschaft definiert als „*Intensitätsgrad* einer Assoziation oder Dissoziation von Menschen.“³⁹

Werte Politik

Dieses Politische kann, so sage ich über Schmitt hinausgehend, muss aber nicht seine Ausgestaltung in staatlicher Politik finden. Ferner ist das Politische bei Schmitt bestimmt als *Differenz* von Freund und Feind. Diese Differenz unterscheidet in einer funktional differenzierten modernen Gesellschaft von anderen Differenzen, wie der moralischen von Gut und Böse, der ästhetischen von Schön und Hässlich und der ökonomischen von Nützlich und Schädlich. Diese Differenzen sind auch nicht aufeinander zurückführbar oder abbildbar, und eine ist nicht grundlegender als eine

Das Politische

³⁷ V. Gerhardt: Vom Willen zur Macht. Berlin, New York 1996, S. 279 ff.

³⁸ C. Schmitt: Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und zwei Corrolarien. Berlin 1987.

³⁹ A. a. O., S. 38.

andere,⁴⁰ so dass der Feind im Politischen nicht zugleich für böse, ökonomisch schädlich oder hässlich gehalten zu werden braucht. Als drittes Merkmal ist festzuhalten, dass der Differenz von Freund und Feind die für alle soziale Komplexität konstitutive Figur des *Dritten fehlt*, so dass der Konflikt im Politischen nur zwischen den beiden Konfliktparteien, letztlich bei Schmitt nur als Krieg zwischen Staaten ausgefochten werden kann.

Das Soziale

An dieser Stelle wäre nun von Schmitt abzuweichen; denn aufgrund der bloß formalen Charakterisierung des Politischen ist es keineswegs zwangsläufig anzunehmen, in der Politik eines staatlichen Herrschaftsverbandes die einzige Gestaltwerdung des Politischen zu sehen; zweitens aber gibt es Wege, die soziale Entdifferenzierung durch Ausschluss des Dritten rückgängig zu machen, d.h. der Konfrontation im Politischen in Richtung auf das Soziale zu entkommen. Diesen Gestaltwandel des Politischen, der das Politische in Richtung auf das Soziale überschreitet und zugleich nicht allein auf staatliche Politik festgelegt ist, nenne ich Mikropolitik.⁴¹ Dabei ist es zunächst einmal unerheblich, ob es sich institutionell um eine Polis, ein Imperium, einen Staat, ein Wirtschaftsunternehmen oder um sehr viel kleinere Handlungseinheiten handelt. Genau in diesem Sinne einer Mikropolitik ist im Folgenden von Werte-Politik die Rede. Denn es besteht ja vielerorts die Vermutung, dass es Werte, zumal „ewige“, seien, die uns von einer bloßen Konfrontation im Politischen befreien, also die Stelle des Dritten als Garanten sozialer Komplexität einnehmen könnten.⁴²

Abgrenzung

Politische Prozesse sind Prozesse der Bildung kollektiver Identitäten und ihrer Abgrenzungen. Abgrenzungen sind immer auch Ausgrenzungen, auch wenn ein Gutwollen dieses nicht wahrhaben möchte und den Begriff der Ausgrenzung perhorresziert. Anders gesagt: Es können nicht „alle“ zu „uns“ gehören ohne Verlust des Bewusstseins der charakterisierenden Identität. Die in der Stoa und dem Christentum der Spätantike in die Welt gekommene Idee der Menschheit als Bruderschaft ist eine Idee, die, wenn nicht mit der Anerkennung des wirklich Andersseinkönnens der einzelnen

⁴⁰ Nach dem ideologischen Sieg des Historischen Materialismus unter der Gestalt des ökonomischen Neoliberalismus sind einige der Überzeugung, dass das Ökonomische die alles fundierende Dimension der Gesellschaft sei.

⁴¹ Ich verzichte auf eine Abgrenzung zu anderen Verwendungsweisen, insbesondere in der französischen Philosophie, und möchte darunter nur verstanden wissen: eine kleine Politik.

⁴² Zur Figur des Dritten s. K. Röttgers: *Kategorien der Sozialphilosophie*. Magdeburg 2002, S. 245-272; Th. Bedorf: *Dimensionen des Dritten*. München 2003; P. Delhom: *Der Dritte*. München 2000; zur Sophistik in diesem Sinne K. Röttgers: *Der Sophist*. - In: *Das Leben denken - Die Kultur denken*, hrsg. v. R. Konersmann. Freiburg 2007, I, S. 145-175.

Subjekte verbunden, als eine auch politische Idee nicht mehr zu fassen ist, sondern sie markiert eine der möglichen Auflösungen des Politischen.

Die Frage also ist: Welche Rolle spielen Werte in dieser Dimension des Politischen oder der Mikro-Politik? Dazu zunächst zwei Vorbemerkungen:

1. Die erste Einschränkung betrifft den Werte-Begriff innerhalb der philosophischen Tradition des 19. und 20. Jahrhundert, der durch die „Materiale Wertethik“ Max Schelers in Verruf geraten ist.⁴³ Diese war der Versuch, zur formalen und deontologischen, d.h. Pflicht-Ethik Kants, eine Alternative zu schaffen, die auch nicht den Plattitüden und Aporien des Utilitarismus anheim fiel. Während sich bei Kant mit dem kategorischen Imperativ ein rein formales Prinzip der ethischen Reflexion beliebiger Handlungsorientierungen und -motivationen („Maximen“ bei ihm genannt) zeigte, hielt Scheler es für erforderlich, ein materiales Prinzip in die ethische Orientierung mit aufzunehmen, und das nannte er „Werte“. Woher weiß ich aber, was ein „Wert“ ist? Mit dieser Frage fangen die Probleme an. Die unmittelbare moralische Verpflichtung durch einen „Wert“ muss reflexionsfrei wirken *können*. In dieser Frage sind sich ja sogar Kant und Scheler einig, Kant nannte es die „Achtung“ vor dem moralischen Gesetz, Scheler benannte es als ein Werte-Schauen. Wie ist es aber mit der ethischen Reflexion auf diese moralische Verpflichtung, d. h. der Möglichkeit der Prüfung einer moralischen Regel auf ihre Moralität hin bestellt? Kant hatte ein wirksames und unzweideutiges Verfahren angegeben: mit dem kategorischen Imperativ wird die Universalisierbarkeit einer moralischen Regel geprüft. Scheler dagegen setzt auf eine Evidenz im Werte-Schauen. Gewiss, dieses ist durch die Phänomenologie und die Methode der so genannten Wesens-Schau von dem Schauen der Platonischen Ideen unterschieden und methodisch abgesichert.⁴⁴ Aber was wüsste Scheler zu antworten, wenn einer sagte: Ich sehe nicht, was „gerecht“ (z. B.) wäre, so sehr ich auch schaue. Gerade weil Scheler die ethischen Werte und ihr Empfinden in Parallele setzt zu dem Empfinden ästhetischer Werte, muss er sich damit auseinandersetzen, dass es Leute gibt, denen jeder Sinn für das Schöne abgeht, was ja – sieht man einmal von Architektur ab – meistens nicht weiter schlimm ist, und dass es also Leute geben könnte, denen auch das Schauen ethischer Werte gänzlich abgeht. Deswegen muss Scheler

Die „Materiale Wertethik“

⁴³ Hierzu insbes. die Schrift M. Scheler: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik.- In: ders.: Gesammelte Werke II. 6. Aufl. 1980 [zuerst 1913], sowie ders.: Vom Umsturz der Werte.- In: dass. III, 5. Aufl. 1972.

⁴⁴ M. Scheler: Phänomenologie und Erkenntnistheorie. - In: ders. Schriften aus dem Nachlass I. Berlin 1933, S. 263-325.

letztendlich zugeben, dass es so etwas wie „Wert-Blindheit“ gibt. Im Bereich der objektiv bestehenden Werte sehen diese Werte-Blinden rein gar nichts. Das Zugestehen einer solchen Sonderform der Behinderung ist m. A. n. eine Bankrotterklärung der philosophischen Wertethik, und so ist es in der Philosophiegeschichte des 20. Jahrhunderts weitgehend verstanden worden. Die Perspektive einer Werte-Politik versucht, sozusagen als Konkurs-Verwalter dieser Theorie, die Stärken des Werte-Begriffs anderswo zu suchen.

Wert zwischen *Praxis*
und Würde

2. Zuvor aber noch eine zweite Einschränkung des Werte-Begriffs, die auf Kant zurückgeht. Es ist die Begrenzung des Wert-Begriffs durch die Begriffe Würde einerseits und Preis andererseits. Kant schreibt dazu. „Im Reich der Zwecke hat alles entweder einen Preis, oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes als Äquivalent gesetzt werden; was hingegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde.“⁴⁵ Daher nennt er auch den Preis einen relativen Wert, worunter er nicht nur den Marktpreis versteht, sondern auch ästhetische Werte und ihren „Affektionspreis“; davon ist unterschieden der „innere Wert“, der einen „Zweck an sich selbst“ darstellt und der kein Äquivalent, d.h. relativen Wert hat, sondern der als Würde zu bezeichnen ist.⁴⁶

Auch in der Ökonomie ist der Wert-Begriff nicht eindeutig. Wenn man nämlich von Wertemanagement spricht, dann meint man nicht unbedingt einen Eingriff in die Wertschöpfungskette, oder wenn doch, dann nur aufgrund einer bestimmten, beide Komponenten zusammenbringenden theoretischen oder wertepolitische Annahme. Die zweite Verwendung des Wertbegriffs in der Ökonomie gehört unstreitig in den Bereich dessen, was Kant als relativen Wert, als Preis oder als etwas, für das es ein Äquivalent gibt, bezeichnet hatte. Ob darum aber die erste Verwendung schon gleich die Würde anspricht, den Zweck an sich selbst oder den inneren Wert, das ist damit noch nicht mit entschieden. Die Politik aber kann keinen inneren Wert setzen. Der innere Wert – und gemeint ist damit immer der Mensch als Zweck an sich selbst – ist weder setzbar, noch verhandelbar, noch gestaltbar. Genau in diesem nicht verhandelbaren Sinne spricht Art. 1 GG – darin klarerweise in Kantischer Tradition – von der Menschenwürde. Sie ist nach dem Willen des Grundgesetzgebers (d.h. des deutschen Volkes) der Politik entzogen und markiert eine Grenze möglicher politischer Gestaltungen.

⁴⁵ I. Kant. Gesammelte Schriften, hrsg. v. d. Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1910ff, IV, S. 434.

⁴⁶ A. a. O., IV, S. 436.

Und das ist in der Tat die These: In der Werte-Politik tritt ein Bereich in Erscheinung, der die Alternative von Preis und Würde über- oder unterschreitet.

Wenn ich sagte, nach dem Willen des deutschen Volkes sei der Art. 1 GG zustande gekommen, dann behaupte ich damit etwas, das nicht ganz unstrittig ist. Ein Wertethiker etwa würde sagen, mit dieser Bestimmung sei nur ausgesprochen, was an sich als Wert besteht, und die Mütter und Väter des Grundgesetzes hätten diesen unbezweifelbaren Wert nur ausgesprochen. Hier wird jedoch die Interpretation vertreten, dass das deutsche Volk sich mit diesem Grundsatz eine hinfort nicht mehr disputable, d.h. absolute Grenze der Unterscheidung von Recht und Unrecht selbst und in absoluter Selbstbindung gegeben habe. Damals hätte es Alternativen gegeben, aber durch den verfassungsgebenden Akt sind diese Möglichkeiten für dieses politische Gemeinwesen ein für allemal ausgeschlossen. Hätte etwa – für Deutschland in der Mitte des 20. Jh. nicht gut denkbar, aber das sind historisch kontingente Gründe, die etwa für bestimmte afrikanische Kulturen oder auch für den Konfuzianismus infrage kämen – nicht die Integrität der individuellen Person, sondern die Integrität der kleinsten sozialen Einheit (Familie) an der Spitze politischer Wertsetzungen gestanden, dann wäre die Grundunterscheidung von Recht und Unrecht unter Umständen auch anders ausgefallen.

Wert-Setzung

Damit haben wir implizit schon eine wichtige Unterscheidung im Konzept der Werte-Politik eingeführt: Es gibt wertepolitische Maßnahmen, die absolut sind, d.h. hinfort nicht mehr disponibel sein sollen, und es gibt Gestaltungsspielräume. In dieser Unterscheidung drückt sich eine Grundspannung des Politischen aus, nämlich die von Macht und Recht.⁴⁷ Beide extremen Thesen erweisen sich nämlich als falsch, sowohl die, nach der alles Recht nichts anderes als eine Form der Macht sei, gemäß der Hobbeschen Devise „auctoritas non veritas facit legem“⁴⁸ (Leviathan, Kap. 26), als auch die entgegengesetzte These, dass Macht nichts anderes sei (oder sein dürfe) als rechtlich geregelte Befugnisse.⁴⁹ Eine Werte-Politik bewegt sich im Zwischenbereich dieser beiden Extrem-thesen.

Setzung „absoluter“ Werte

Einem Einwand gegen das Konzept der Werte-Politik müssen wir noch begegnen. Kann, ja darf es eine Werte-Politik überhaupt geben, sofern

Praxis und Praktiken bei Kant

⁴⁷ Das ist natürlich eine sehr alte, in der Scholastik begründete Verbindung, s. dazu K. Röttgers: Spuren der Macht. Freiburg, München 1990, G. Zenkert: Die Konstitution der Macht. Tübingen 2004; B.-Ch. Han: Was ist Macht? Stuttgart 2005.

⁴⁸ Th. Hobbes: Opera Philosophica quae latine scripsit, omnia in unum corpus nunc primum collecta, studio et labore G. Molesworth. 2.ed. London 1966, III S. 202.

⁴⁹ Die Rechtsauffassung der Macht ist triftig kritisiert worden von M. Foucault: Mikrophysik der Macht. Berlin 1976.

man davon auszugehen habe, dass Politik auf Werten beruhe, wenn man eine nihilistische und dezisionistische Politikkonzeption vermeiden möchte. Oder anders gefragt: Ist das Konzept einer Werte-Politik nicht der Verzicht auf jegliche normative Grundlage politischen Handelns? Mit dieser Frage hatte sich Kant in seiner kleinen Schrift auseinandergesetzt, die den Titel trägt „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nichts für die Praxis“.⁵⁰ Kant macht dort geltend, dass eine Praxis (in objektiver Hinsicht), d.h. eine sittliche Praxis, sowohl im Privatleben wie im Staats- und Völkerrecht nur eine durch die ethische Theorie angeleitete oder mit ihr konforme Praxis sein könne, dagegen eine bloß aus zufälligen Erfahrungen abgeleitete Praktik selbst am Maßstab dieses Praxisbegriffs versagt. Oder übersetzt gesprochen: Nur eine an ethischen Werten orientierte Praxis politischen Handelns dürfte wirklich Praxis genannt werden, nicht aber ein prinzipienloses politisches Werkeln aufgrund zufälliger Erfahrungen.

Werte-Pluralismus

Es kann dabei für Kant keine Werte „geben“, wie Gegenstände als „gegeben“ vorgestellt sind. Es geht um die Entfaltung eines Reiches absoluter Werte, indem der Mensch als Vielheit der Menschen seine Würde auch leben kann. Durch das, was wie ein Werte-Pluralismus erscheint, hindurch macht sich die soziale Orientierung an der Würde jedes einzelnen Menschen in einem geschichtlichen Prozess bewusst und erzeugt so die Vorstellung einer unhintergehbaren Werte-Ordnung für Vernunftwesen, als die sich die Menschen ja auch ansehen. Die Berücksichtigung eines Wertpluralismus läuft so keineswegs, wie manche befürchten, auf einen Relativismus hinaus.

Kein Werte-
Relativismus

Wenn der Wertpluralismus kein Werterelativismus ist oder zu sein braucht, dann deswegen, weil zwar kein bestimmter moralischer oder ästhetischer Wert vor der kritischen Infragestellung oder bei als absolut gesetzten Werten wie Art. 1 GG vor Interpretationsabweichungen gesichert ist,⁵¹ aber das heißt doch auch nicht, dass zu jedem Zeitpunkt alles zugleich politisch auch ganz anders möglich wäre. Wenn nämlich das Politische durch die Freund/Feind-Schematisierung und durch Solidarität bestimmt werden kann, sowohl auf der staatlichen als auch – wichtiger noch – auf der mikropolitischen Ebene, dann ist auch ersichtlich, dass man nicht täglich seine Freunde und seine Feinde neu definieren kann. Nicht nur die Freunde, sondern auch die Feinde müssen sich in ihrer Handlungsorientierung vertrauensvoll darauf verlassen können, dass sie

⁵⁰ I. Kant, a. a. O., VIII, S. 275-323.

⁵¹ Immerhin wurde auch der Katalog der Menschenrechte nicht nur durch Erweiterung verändert, sondern verlor in den Erweiterungen die Einheitlichkeit seiner Grundlagen.

das eine oder das andere sind. Vertrauensvoll, das heißt auch mit einem gewissen aber begrenzten Risiko, dass es anders werden könnte. Man muss sich mit einzelnen Freunden verfeinden können, und man muss sich mit einzelnen Feinden versöhnen können, aber nie mit allen zugleich, ohne für alle völlig unberechenbar zu werden. In postmodernen Gesellschaften zudem ist nicht nur die Grenze als solche flexibel, sondern es gibt eine Vielfalt von Grenzen und – wichtiger noch – eine Flexibilität der Relevanzsysteme von Grenzziehungen. Wenn mein Geschäftspartner zugleich der Liebhaber meiner Frau ist, in religiöser Hinsicht meinen Glauben teilt, mir aber seine Tischsitten abstoßend vorkommen, dann kann ich diese Relevanzsysteme meistens auseinander halten; aber in der Frage, ob ich ihn zu uns zum Essen einladen soll, stoßen sie erbarmungslos aufeinander und verlangen eine Prioritätensetzung ad hoc. Solche Prioritätensetzung ist eine private Werte-Politik. Postmoderne Werte-Politik verlangt nun, die Prioritätensetzung nicht festzuschreiben, sondern ihrerseits flexibel zuhalten. Es „gibt“ nicht die Werte-Hierarchie, aus der deduzierbar wäre, welches im Einzelnen die richtige Werte-Politik wäre.

Gleichwohl ist Werte-Politik nicht der Beliebigkeit überlassen – ein gängiges Vorurteil gegenüber der Postmoderne. So wie man beim Sehen nicht diejenige Perspektive einnehmen kann, aus der man die Dinge sehen kann, wie sie wirklich sind, man aber gleichwohl eine, vielleicht sogar gut begründete partikuläre Perspektive einnehmen muss, um überhaupt etwas zu sehen, so kann auch der Werte-Politik nicht eine bestimmte Werte-Hierarchie zugrunde gelegt werden, aber gleichwohl müssen handelnd Werthaltungen eingenommen werden. In Bezug auf das Konzept einer Werte-Politik heißt das:

Perspektivismus

Werte-Politik folgt Werten und setzt Werte. Wie kann sie das zugleich? Antwort: so wie sich Sprache verändert. Sprache folgt phonologischen, grammatischen und semantischen Regeln. Aber abweichende Sprachverwendung begründet unter Umständen auch neue Regeln. Und dass es da auch bewusste Politiken geben kann, dürfte spätestens seit dem grammatikpolitischen Feminismus und anderen Sprachbehinderungen und -normierungen durch political correctness klar geworden sein. Werte-Politik durch Abweichungen, das heißt, dass die beiden Sorten von Werten, nämlich als Grundlage politischen Handelns und als Gegenstand politischen Handelns, nicht grundsätzlich unterschieden sind, etwa nach dem Grad ihrer Universalisierbarkeit oder der Heiligkeit ihres Verpflichtungsgrundes oder dgl. Das hat zur Folge, dass die Trennung von Setzung und Durchsetzung von Werten letztlich nicht sinnvoll erscheint. Werte-Politik heißt, dass Setzung und Durchsetzung von Werten uno actu erfolgen – dieses – in der Philosophie schon lange behandelte Thema – nennt man heute auch die „performative Wende“ in der Theorie.

Regel-Folgen und Regel-Veränderung

Noch einmal: Was ist ein Wert?

Dieses zunächst einmal skizzenhaft entworfene Konzept von selbst-referentieller Werte-Politik vorläufig akzeptiert, fragt es sich, in welchem Sinne hier von „Wert“ die Rede ist. Dass es der Schellersche Wert-Begriff nicht sein kann, dürfte klar sein. Im Hinblick auf die Kantische Unterscheidung von Würde und Preis fragt sich, ob der zwischen beiden angesiedelte Wert-Begriff der Werte-Politik diese beiden einschließt oder ausschließt. Im Folgenden wird die These vertreten werden, dass der Wert-Begriff des Konzepts einer Werte-Politik auf den Begriff der Wertung als einer politischen Maßnahme gegründet ist. Ich werde mich in drei Schritten diesem Problem annähern.

Wertungen

Charles Taylor⁵² spricht davon, dass das soziale Feld, in dem wir handeln, von topographischen Linien durchzogen ist, die von so genannten „starken Wertungen“ bestimmt sind, die richtig und falsch oder gut und schlecht unterscheiden lassen. Ihre Funktion ist es also, Wertungen erster Ordnung – was die Ökonomen die Präferenzordnung nennen und als gegeben hinnehmen – selbst noch einmal bewerten zu lassen. In den starken Wertungen drückt sich nach Taylor das aus, was wir zu sein wünschen, unser ideales Selbst. Zwar kann man im Einzelnen immer auch unterschiedlicher Meinung sein, was es denn sei, was das Gute oder das Richtige sei, aber dieses selbst als Wert sei unstrittig. Das kann man auch anders sehen, und Nietzsche in seiner „Genealogie der Moral“ sah es anders. Er wies am historischen Wandel von Unterscheidungen nach, dass und wie die alte Unterscheidung gut/ schlecht (ursprünglich als vorzüglich und einfach, schlicht) durch die Unterscheidung gut/böse als Grundunterscheidung des Moralischen ersetzt worden ist und dadurch bisher Gutes (nämlich Kraft und Stärke) als ein Böses umgewertet und verdächtigt worden ist (nämlich als Gewalt und Unterdrückung).⁵³ Der Meridian des Guten im topographischen Feld moralischer Wertungen wurde wertepolitisch verlegt und verläuft nunmehr ganz woanders als bisher; darf man trotzdem sagen, wie Taylor es suggeriert, dass es „derselbe“ Meridian sei? – In dieser Kontroverse zeigt sich eine bei Philosophen beliebte Unterscheidung von Genesis und Geltung von Werten. Die Genealogie von Werten könne nichts anderes sichtbar machen als die Kontingenz faktischer Geltungen, während die Ethik nach den Geltungsgründen weiterfragt und es jedenfalls anstrebt, solche letzten in der Vernunft selbst gegründeten Geltungsgründe offenbar werden zu lassen, die der Kontingenz entzogen seien. So sicher man diese beiden Aspekte unterscheiden kann und muss, wenn man eine Einsicht bewusst machen will, so heißt dies doch nicht, dass man sie

⁵² Ch. Taylor: Quellen des Selbst. Frankfurt a. M. 1996, S. 70.

⁵³ F. Nietzsche: Kritische Studienausgabe, hrsg. v. G. Colli u. M. Montinari. München, Berlin, New York 1980 V, S. 257ff.

als ursprünglich getrennt vorstellen soll oder dass man sich eindeutig auf die eine oder andere Seite schlagen müsse.

Wenn man der Charakterisierung des Politischen als Freund/Feind-Schematisierung und als Prozessieren dieses Schemas folgt, kommt es, was Wertesysteme betrifft, offenbar schnell zur Ableitung oder zur Rechtfertigung von Überzeugungen wie derjenigen, dass Wertesysteme sich in einen unüberbrückbaren und unvermeidbaren Widerstreit begeben, in einen modisch so genannten „clash of civilizations“⁵⁴. Das ist, was die Zwangsläufigkeit betrifft, jedoch eine Täuschung. Es bedarf zusätzlicher Antriebe, die nicht in den Bereich der Werte-Politik gehören, um anlässlich eines Widerstreits der Werte einen Krieg der Kulturen ausrufen zu können.⁵⁵

Widerstreit der Werte

Zurück zu den Wertungen als Quelle der Werte. In seiner „Philosophie des Geldes“ aus dem Jahre 1900⁵⁶ verabschiedet sich Georg Simmel von jeglicher substantialistischer Auffassung von Wert, der ja selbst noch Marx mit seiner Unterscheidung von Gebrauchswert und Tauschwert zwecks Identifizierung des Mehrwerts und Authentifizierung des eigentlichen Werts jenseits des Preises noch partiell angehangen hätte. Simmel bestimmt den Wert als dasjenige „Objekt“, das durch den begehrenden Abstand vom Subjekt zustande kommt. Das Begehren konstituiert den Wert, oder: „so ist die Möglichkeit des Begehrens die Möglichkeit der Gegenstände des Begehrens.“⁵⁷ Ich forme ein Beispiel, um die Allgemeinheit der Simmelschen Kategorien anzuzeigen, die ja keine ökonomischen, sondern philosophische Charakterisierungen des Geldes ermöglichen sollen: Jemand möchte gerne fromm sein, *deswegen* ist für ihn Frömmigkeit ein Wert – eine substantialistische Vorstellung ginge dagegen davon aus, dass wir Frömmigkeit anstreben, *weil* Frömmigkeit ein Wert sei. Sind aber Werte als durch mikropolitische Wertungen konstituiert aufzufassen, dann ist es kein unüberwindbares methodisches Problem, ökonomische, ästhetische und moralische Werte auf einer Skala anzuordnen. Wenn wir sie dort unterscheiden wollen, und das macht ja Sinn, dann durch die Modifikationen des konstituierenden Begehrens, nicht mehr durch vorgegebene und zu entdeckende Qualitäten des Objekts des Begehrens. Wir alle wissen, dass Kunstwerke Gegenstände eines ökonomischen Begehrens

Wertung bei Simmel

⁵⁴ Dass dieser von Huntington in Umlauf gesetzte Terminus selbst nur eine wort- und wertepolitische Maßnahme vor dem Hintergrund eines anderen, großen politischen Wollens ist, dürfte inzwischen klar sein.

⁵⁵ A. Sen: Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt. München 2007; vgl. auch allgemein B. Liebsch: Gastlichkeit und Freiheit. Weilerswist 2005.

⁵⁶ G. Simmel: Gesamtausgabe Bd. VI. Frankfurt a. Main 1989.

⁵⁷ A. a. O., S. 34.

sein könne, für den Numismatiker stellt umgekehrt das Geld das Objekt eines ästhetischen Begehrens dar. Auch die Frage der Käuflichkeit eines Gewissens, um auf ein noch heikleres Terrain mich zu begeben, bleibt dann nicht länger eine durch ein Grundsatz-„Pfui“ abgewiesene Fragestellung, sondern eine, die eine Untersuchung verdient, in der man beispielsweise fragen könnte, ob tatsächlich alle moralischen Werte als ökonomische Werte dargestellt werden können (z. B. in der Frage der Bestechlichkeit oder Vorteilsnahme), oder ob es umgekehrt so ist, dass auch in ökonomischen Transaktionen immer auch ein moralisches Begehren, d.h. eine moralische Werte-Konstitution eine Rolle spielt (z.B. in der Erhaltung von Verlässlichkeit und Vertrauen)?

Reflexivität von Wertungen

Der Sozialphilosoph Simmel bleibt natürlich nicht bei der einfachen Wertung und Wertschätzung stehen. Was ist, wenn ich nicht nur etwas begehre und ihm dadurch z.B. einen erotischen Wert beimesse, sondern wenn ich darüber hinaus mich selbst als den Begehrenden als begehrenswert begehre – die klassische Situation der erotischen Verführung, in der sich ja die einfache Verführung, das Verführt-werden-Wollen und die Verführung mittels der Darstellung des Verführt-werden-Wollens auf beiden Seiten vielfältig durchkreuzen. Wenn man solches Reflexiv-Werden der Wertschätzungsprozesse in die Überlegung mit einbezieht, dann ist die oben anhand des Frömmigkeitsbeispiels skizzierte Alternative von Relationismus und Substantialismus keine echte Alternative mehr. Wer fromm sein möchte, darf nicht wissen, bzw. ein solches Wissen nicht in seine Orientierung mit aufnehmen, dass es sein Begehren ist, das den Wert der Frömmigkeit für ihn und seinesgleichen konstituiert, er muss vielmehr die „Naivität“ ermöglichen können, dass er in seinem Frommsein vom Wert der Frömmigkeit ergriffen worden ist. Diese vermittelte Unmittelbarkeit ist die Reflexiv-Form seines Begehrens. So ist der Wert weder rein subjektiv und Effekt eines bloß relativen Meinens der Leute, noch ist der Wert rein objektiv und Effekt einer Einsicht in die Sache gemäß dem „zwanglosen Zwang des besseren Arguments“, sondern, so Simmel, der Wert ist ein Drittes, „gleichsam etwas zwischen uns und den Dingen.“⁵⁸ Die Wertkonstitution kann nicht im Belieben und im beliebigen Verfügen stecken bleiben; sondern dieses muss überdeterminiert werden durch das (gewiss auch erzeugte, aber als Erzeugtes nicht gewusste) Erleben eines Anspruchs und einer Forderung. Wer fromm zu sein begehrt und dadurch den Wert der Frömmigkeit konstituiert, konstituiert in eins damit sich selbst als einen, der den Wert der Frömmigkeit anerkennt und ihren Forderungen genügt. Wer jetzt sagen möchte, er sei als Wertekonstituierender doch frei, statt Frömmigkeit auch nach Belieben Reichtum als Wert konstituieren und das ernsthaft durchhalten möchte, der entzieht sich damit dauerhaft

⁵⁸ A. a. O., S. 37.

dem Forderungssinn der Wertanerkennung und ist damit praktisch das, was man einen Nihilisten nennt.⁵⁹ Das durchgehaltene Bewusstsein der Kontingenz von Wertungen ist theoretisch zwar richtig, aber praktisch falsch. Auf dieser Paradoxie baut die Möglichkeit einer Werte-Politik auf.

Nur scheinbar ist der Werte-Nihilismus eine Option. Dieser Schein beruht auf der fraglosen Übernahme des methodischen Individualismus, so als würden Individuen, jeder für sich, entscheiden, was ein Wert sein soll und als könne er sich dann auf Anerkennung oder auf Alternativen einlassen und mit seinesgleichen über Anerkennung oder Nichtanerkennung frei verhandeln. Im Akt der Anerkennung würde ihm die Überindividualität quasi durch Verzicht auf den nihilistischen Vorbehalt von selbst zufallen. Der Relationismus setzt aber den methodischen Individualismus nicht nur nicht voraus, sondern widerspricht ihm sogar. Denn der Relationismus kann nicht auf das Verhältnis eines begehrenden Subjekts zu einem begehrten Objekt beschränkt bleiben, er erstreckt sich eben sowohl auf die Verhältnisse zwischen den Subjekten. Überindividualität der Werte gründet sich nicht auf den Verzicht auf den nihilistischen Vorbehalt, sondern gründet sich auf Interindividualität, für Simmel im Begriff der „Wechselwirkung“ fassbar.

Nihilismus

Dieser Bereich des Zwischen, des Medialen, d.h. einer Mitte, die nicht einseitig als Mittel interpretiert werden darf, bedarf einer Verkörperung oder einer Repräsentation, also der Quasi-Objekte. Eine Figur der Verkörperung des Medialen ist der Engel, eine Figur der Repräsentation des Medialen ist das Geld. Aber beide nähern sich einander an und nehmen Züge des anderen in sich auf. Die Körperlichkeit des Engels ist zweifelhaft geworden, und an die Repräsentationskraft des Geldes glauben wir auch erst dann so richtig, wenn es in so genannten Statussymbolen körperhaft sichtbar gemacht werden kann. Begleitet ist das von einer Entwicklung, durch die sich die klassische Unterscheidung von Zweck und Mittel im Medialen aufzulösen scheint. Der letzte Endzweck aller Zwecksetzungen, bei Aristoteles die Eudaimonia, bei Kant die Würde des Menschen, ist in den Strudel der Umwertungen geraten, oder anders gesagt, ist dem Bereich möglicher Werte-Politik zugeschlagen worden; es finden sowohl Würde-Politiken, z. B. in den Diskussionen um Anfang und Ende des menschlichen Lebens statt, als auch in hohem Maße Glücks-Politiken.

Die Mitte

Heidegger dagegen hatte in seinem Brief über den Humanismus von 1946 bemerkt: Wenn etwas zu einem Wert erklärt werde, so würde das „so Ge-

Heidegger zur Wertung

⁵⁹ Sartre hat diese Problematik im Begriff des Engagements eingefangen. Da für ihn die Existenz der Essenz/dem Wesen vorgeht, gibt es keine verbindlichen Werte; aber zugleich ist die Selbstbindung (Engagement) notwendig; wir sind zu dieser Freiheit „verdammte“.

wertete seiner Würde beraubt“⁶⁰. „Die absonderliche Bemühung, die Objektivität der Werte zu beweisen, weiß nicht, was sie tut.“ Statt eines Sein-Lassens ist das Werte-Denken und Werte-Setzen für ihn „die größte Blasphemie, die sich dem Sein gegenüber denken lässt.“⁶¹ Heidegger blieb ungehört, und so macht die Werte-Politik auch vor den vermeintlich höchsten Werten nicht halt.⁶² Im Konzept der wissenschaftlichen Untersuchung des Werte-Wandels einer Gesellschaft wird dieses Phänomen der Beobachtung zugeführt. Zugleich aber, darin nehme ich eine Erkenntnis Michel Foucaults auf, ist die verschärfte Beobachtung von etwas dessen eigentliche Hervorbringung: die Beobachtung des Werte-Wandels ist somit selbst eine der Formen der Werte-Politik. Die Auflösung der höchsten Werte in einer Werte-Politik ist außerdem eine Folgeerscheinung der Erosion hierarchischer Denkmuster und ihrer Ersetzung durch Netzwerke und durch rhizomatische, an-archische, labyrinthische, transversale oder nomadologische Vernunft-Konzepte.

Menschenwürde als
Gegenstand der
Werte-Politik

In welchem Umfang gerade auch das Menschenwürde-Postulat von GG 1 Gegenstand einer Werte-Politik geworden ist, zeigen die umfassenden Untersuchungen von Gertrud Brücher;⁶³ denn der Wille zur Macht wirkt sich auch aus als Wille zur Interpretation. Werte-Politik heißt weder hier noch anderswo, dass da einer ist, und der hat das böse Handlungsziel, die Menschenwürde als oberstes Rechtsgut abzuschaffen und er arbeitete mit mehr oder weniger Erfolg daran, dieses sein Handlungsziel durchzusetzen. So ist das nicht.

Netz von Wertungen

Die Werte, die Resultate von Wertungen, bilden insgesamt eine Struktur, die heute weniger hierarchisch als vielmehr netzförmig gegliedert ist, aber deswegen keineswegs weniger, sondern eher mehr verbunden und verbindlich. Das aber heißt: wenn an einer Stelle eine Verschiebung sich ereignet oder ein Eingriff, dann hat das kleinere oder größere Konsequenzen für eine Reihe von anderen Werten und Wertekorrelationen. Es widerspricht nach unsrer gemeinhin geteilten Auffassung der Menschen-

⁶⁰ M. Heidegger: Gesamtausgabe I, 9. Frankfurt a. M. 1976, S. 349.

⁶¹ Ebd.

⁶² Auf die Frage, wer werte, hatte F. Nietzsche keine andere Antwort als: das Leben selbst wertet durch uns die Wertenden. „Man müsste eine Stellung *außerhalb* des Lebens haben, und andererseits es so gut kennen, wie Einer, wie Viele, wie Alle, die es gelebt haben, um das Problem vom *Werth* des Lebens überhaupt anrühren zu dürfen: Gründe genug, um zu begreifen, dass das Problem ein für uns unzugängliches Problem ist. Wenn wir von Werthen reden, reden wir unter der Inspiration, unter der Optik des Lebens: das Leben selbst zwingt uns Werthe anzusetzen, das Leben selbst werthet durch uns, *wenn* wir Werthe ansetzen...“. F. Nietzsche, a. a. O. VI, S. 86.

⁶³ G. Brücher: Postmoderner Terrorismus. Opladen 2004; dies.: Menschenmaterial. Opladen 2004.

würde, dass Menschenkörperteile (Organspenden) verkauft werden könnten, sie dürften nicht verpreist werden; aber an anderer Stelle ist diese Uminterpretation längst vonstatten gegangen, nämlich bei Schadensersatzforderungen bei durch andere verschuldetem Verlust von Körperteilen, die damit auf dieser Skala längst verpreist worden sind. Dürfen also nur andere den Wert meiner in Preisen ausdrückbaren Körperteile bestimmen, nicht aber ich selbst? Werte-Politik ist Interpretationspolitik. Ich möchte ein ganz anderes Beispiel anbringen. Ein prominenter Politiker sprach vor kurzem davon, dass für Terroristen die Unschuldsvermutung nicht gelten könne. Er hat diese seine Feststellung nicht näher erläutert, daher sind wir berechtigt zu rätseln, was er gemeint haben könnte. Den grundgesetzlich gesicherten Wert der Unschuldsvermutung im Strafprozessrecht kann er nicht gemeint haben; dazu ist er viel zu klug, als dass er nicht wüsste, dass dieses ein hoher Wert des Rechtsstaats ist, sondern auch dass ihrer Außerkraftsetzung logische Schwierigkeiten entgegenstehen. Einer müsste bereits vom Recht als Terrorist erkannt und anerkannt worden sein, bevor die Außerkraftsetzung als Rechtsakt oder als Verwaltungsakt stattfinden könnte. Aber in jenem vorgeschalteten Prozess seiner Anerkennung als Terrorist – soll da die Unschuldsvermutung gelten oder auch dort schon von einem noch einmal vorhergehenden Akt außer Kraft gesetzt worden sein: Wir kommen so in einen infiniten Regress. Das also kann er kaum gemeint haben. Anders ist es mit dem Polizeirecht. Hier kann generell die Unschuldsvermutung nicht gelten, und nicht nur für Terroristen nicht; aufgrund eines begründeten Anfangsverdachts hat die Polizei zu ermitteln und kann nicht aufgrund einer Unschuldsvermutung für alle Rechtssubjekte die Hände in den Schoß legen. Trivialerweise kann unser Politiker also auch das nicht gemeint haben. Nun, es geht nicht um Absichten-Analyse eines bestimmten Politikers. Es geht darum, aufmerksam zu sein, was hier geschieht für den Gesamtzusammenhang der Werte.

Ich will es benennen. Es handelt sich um eine Umwertung im Wege der Entdifferenzierung und fügt sich damit ein in einen großen Prozess der Entdifferenzierung in unserer Gesellschaft, der reicht von dem Verschwinden von Formen der Höflichkeit, geht über die Rechtschreibreform bis hin zur Nivellierung moralischer Differenzen. Im Beispielsfall führt die Entdifferenzierung zu einer Entdifferenzierung polizeilicher und judikativer Prozesse. Stand im klassischen Rechtsstaat die polizeiliche Ermittlungstätigkeit im Dienste der Justiz, so wird durch Entdifferenzierung die polizeiliche Perspektive die dominante, jedenfalls für bestimmte Rechtsmaterien, hier des Terrorismus-Verdachts und damit auch für bestimmte Rechtssubjekte. Aber was für eine Sorte von Subjekten ist das? Da Terroristen sich ja nicht als solche zu erkennen geben, sondern viele Jahre als so genannte „Schläfer“ unter uns leben wie du und ich und sogar (als Studenten wohlgemerkt) brav ihre Rundfunkgebühren bei der GEZ bezahlen, ist nunmehr jeder von uns Unauffälligen einem Anfangsverdacht seiner Mit-

Umwertung durch
Entdifferenzierung

menschen ausgesetzt, die durch ihre Aufmerksamkeit die polizeiliche Tätigkeit zu unterstützen aufgerufen sind. Und hier schließt sich der Kreis einer entdifferenzierenden Werte-Politik an einer weiteren Stelle. Jeden Bürger zum IM (informellen Mitarbeiter) der Beobachtung seiner bislang unauffälligen Mitbürger zu machen, setzt voraus, dass sich die Balance von Sicherheit vs. Freiheit verschoben hat. Viele Menschen werten heute den Eingriff in ihre Freiheit als willkommenes Zeichen erhöhter Sicherheit. Und damit wiederum hängt eine Verschiebung in der Struktur der Werte zusammen, die für den sozialen Zusammenhalt gravierend ist, nämlich in dem Verhältnis von Kontrolle und Vertrauen. Jenes fälschlich Lenin zugeschriebene Bonmot, dass Vertrauen gut sei, Kontrolle aber besser, markiert eine zerfallende Gesellschaft. Insbesondere der Übergang von einer high-trust-society zu einer low-trust-society, um mit Fukuyama zu sprechen,⁶⁴ ist eine Form des Werte-Wandels mit vielen weiteren Folgeproblemen, z. B. einer Kostenexplosion, wenn der gleiche Standard an Erwartungssicherheit auf der Grundlage von low trust aufrecht erhalten bleiben soll.

Umwertung durch
Entdifferenzierung

Werte-Politik, allgemein gesprochen, verändert die Wert/Unwert-Differenzierungen, nicht nur, wie in den angesprochenen Fällen im Sinne der Entdifferenzierung, selbst der traditionell „höchsten“ Werte, sondern an anderen Stellen auch im Sinne einer erhöhten Differenzierung. Mühelos kann man diese herunter brechen auf die Dimensionen einer Mikro-Politik, etwa auf einfache Tauschakte, wie Simmel es in seiner „Philosophie des Geldes“ vorgemacht hat. Die Werte, das zeigt sich dann, sind nicht nur medial in der spezifizierten partikularen Beziehung des begehrenden Subjekts auf ein begehrtes Objekt und nicht nur medial in der überindividuellen Geltung durch „Wechselwirkung“ der Subjekte, sondern auch im Komplex der Werte untereinander. Simmel thematisiert das unter dem Begriff des „Opfers“, man könnte auch sagen des Verzichts. Was etwas wert ist und was der Wert von etwas ist, bemisst sich auch daran, worauf zu verzichten ist, um es zu erlangen. Hier zeigt sich ein weiterer Unterschied einer Wertauffassung nach Scheler, für die sich Werte in ihrer Fülle als Evidenz darbieten, während nach einer Wertauffassung nach Simmel der Wert durch den relativen Mangel prägnant wird. Allerdings steht der Wert desjenigen, worauf verzichtet werden musste, unter dem gleichen Vorbehalt der Relationiertheit, so dass mit jeder wertepolitischen Maßnahme ein ganzes Geflecht von verbundenen Werten aufgerufen ist. Ein Beispiel: Nehmen wir einmal an, es sei unmoralisch zu rauchen, erstens weil es Pflichten der Selbsterhaltung gibt, gegen die nach allen medizinischen Erkenntnissen durch Rauchen verstoßen wird, zweitens aber, weil mit der eigenen Gesundheitsbeeinträchtigung die Folgekosten im Gesundheits-

⁶⁴ F. Fukuyama: Trust. London 1996.

wesen steigen und letztlich dadurch auch die Finanzen meiner Mitmenschen beeinträchtigt werden, drittens aber, weil durch das so genannte passive Mitrauchen meiner Mitmenschen deren Gesundheit und vermittelt auch wiederum die finanzielle Belastung der gar nicht einmal passiv Mitrauchenden beeinträchtigt wird. Nehmen wir ferner an, dass moralische Werte noch nie das Handeln der Menschen determiniert haben, weil die Freiheit das Unmoralisch-sein-Können einschließt, ja fordert. Müssen wir dann nicht darauf aus sein, dass der Wert des Nichtrauchens auf andere Weise Geltung erlangt?

An dieser Stelle setzen die klassischen deutschen Philosophen eine Hilfskonstruktion geschichtsphilosophischer Art ein, Kant sprach in seinen kleineren geschichtsphilosophischen Arbeiten von einer „Naturabsicht“, die sich langfristig in einer Konvergenz mit dem Moralischen ausdrücke, Hegel von einer „List der Vernunft“, die gerade mit der Unvernünftigkeit der Subjekte arbeite, um Vernunft langfristig durchzusetzen, Adam Smith bei-läufig, aber vielzitiert von der „unsichtbaren Hand“. Die Werte setzen sich eigendynamisch durch und sind auf ein Werte-Wollen der handelnden Subjekte nicht angewiesen. Solche geschichtsphilosophischen Hintergrundannahmen sind heute für viele zweifelhaft geworden. Daher ist die weithin durchgesetzte Meinung, dass es einer Steuerung durch Anreize (negativer Anreiz der hohen Tabaksteuer usw.) und durch Verbote (etwa Rauchverbote an bestimmten öffentlichen Stellen) bedarf. Aber darüber hinaus spitzt sich Werte-Politik heute auch auf die Ermächtigung der Verfolgung der Raucher zu. Niklas Luhmann stellt schon fest, dass jede Moralisierung eines Themenfeldes dessen Polarisierung bedeute, und wir fügen hinzu: genau dadurch eine Politisierung.

Geschichtsphilosophische Absicherung

Neben Entdifferenzierung und komplementärer Differenzierung ist Polarisierung eine Methode der Werte-Politik. Ich habe diesen beliebigen Fall herausgegriffen, um darauf aufmerksam zu machen, dass wir es, wertepolitisch gesehen, in unseren Gesellschaften keineswegs mit einem allgemeinen Werteverfall zu tun haben, sondern dass neben den in Verruf oder Verachtung geratenen Werten ganz neue Werte und Wertefelder sich auf-tun.⁶⁵ Der Ethiker kann an dieser Stelle natürlich an diese punktuellen wertepolitischen Verschiebungen berechnete Fragen stellen, wie z. B.: Warum macht, jedenfalls derzeit, die Raucher-Verfolgung vor der Privatsphäre halt, bzw. vertraut dort auf die Wirksamkeit individueller moralischer Einstellungen? Das passive Mitrauchenmüssen des Säuglings oder Kleinkinds im gemeinsamen Wohnzimmer, ja die Nikotinzufuhr durch die Plazenta der werdenden Mutter, sind das nicht noch viel gravierendere

Politisierung

⁶⁵ Dass dahinter aber keinerlei „Logik“ oder „Ethik“ steckt, ist die These meines Essays „Kontingente Moralisierungen“. - In: Journal Phänomenologie 12 (1999), S. 15-17.

Delikte als das Rauchen auf den Fluren des Arbeitsamts? Und weiter fragt der Ethiker mit dem Kriterium der Universalisierung im Hintergrund: warum eigentlich diese Verfolgung auf die Raucher beschränken, warum nicht auch das Trinken alkoholhaltiger Getränke in Gaststätten verbieten oder das Verzehren stark kalorienhaltiger Speisen? Aus der bloß beobachtenden Perspektive kann man darauf vertrauen, dass sich eine solche Werte-Politik entweder totläuft, so wie Nietzsche in seiner Zeit nicht nur einen Werte-Nihilismus diagnostizierte, sondern zugleich feststellte, dass wir immer moralischer werden, oder dass sich eine solche Werte-Politik an anderer Stelle des Werte-Systems absolut unerwünschte Folgen zeitigt, z. B. die Überlastung oder die Kostenexplosion eines zu installierenden Verfolgungssystems. Aber auch die vermeintliche bloße Beobachtung ist, wie gesagt und anhand von Foucault belegbar, selbst eine Form der Werte-Politik. Und auch die Ethik, d.h. die ethische Reflexion geltender Werte auf ihre vermeintlich vor der Vernunft selbst akkreditierte Gültigkeit ihres Geltens, kann als eine Variante solcher Politik angesehen werden; und es wäre dann die Frage, mit wie viel Macht wir den Ethiker ausstatten wollen, um ihm die letztthinnige Kompetenz der Wert-Setzung zuzusprechen.

Werte-Setzer?

Wir sehen in summa, wie die Frage, wer die Werte setzt oder setzen sollte, eine negative Antwort nahe legt: am besten niemand. Die selbsternannten oder von pressure groups ernannten Werte-Setzer verfolgen zu meist ihre besonderen „Werte“ unter Vorspiegelung eines philosophisch so unhaltbaren Werte-Absolutismus. Werte-Politik im hier vertretenen Sinne ist jedenfalls alles andere als die Ermächtigung des Großen Werte-Setzers. Der Große Werte-Setzer rettet weder die Republik, noch die Nation, noch könnte er den von manchen beklagten Werteverfall aufhalten oder gar beenden, noch gar im „clash of civilizations“ den Endsieg der eigenen Kultur verheißen. Werte-Politik im hier favorisierten Sinne ist Mikropolitik der Werte, sie erfordert das experimentierende Spiel mit Differenzen und gerade nicht die Identifizierung des großen Feindes der Menschheit am Maßstab vermeintlich ewiger Werte. Dieses moralische Experimentieren setzt Werte probeweise und lässt sie sich bewähren, wie Th. Lessing von der Sinnggebung des Sinnlosen⁶⁶ sprach, könnte man analog dazu von einer Wertsetzung des Wertlosen sprechen; im Bereich der Ästhetik hat Duchamps Pissoir das vorgemacht; dieses eine und nur dieses eine im Museum gelandete Pissoir stellt einen ästhetischen Wert dar, es verlangt nicht, ja verhindert geradezu die Universalisierung auf alle Pissoirs, aber es verändert durch dieses Experiment den Gesamtzusammenhang ästhetischer Werte. Ähnlich muss man sich die Mikropolitik der Werte im Bereich der moralischen, aber auch der ökonomischen Werte vorstellen: nicht Universalisierbarkeit als Kriterium schafft Werte, sondern anschluss-

⁶⁶ Th. Lessing: Geschichte als Sinnggebung des Sinnlosen. Neuausg. München 1983.

fähige Ereignisse. Anschlussfähigkeit ist das Kriterium der nichtbeliebigen Arbitrarität der Wertewelt.

Aber gibt es nicht auf irgendeine Weise ein Verfahren der Bewertung von Werten, so dass nicht jede beliebige und in ihrer Genese kontingente Anschlussfähigkeit schon die Vermutung der Vernünftigkeit mit sich führen muss? Wie gesagt, die Erwartung, dass die ethische Meta-Bewertung moralischer Wertungen das Problem in einem Urteilspruch lösen könnte, muss enttäuscht werden, und zwar auch aus dem einfachen Grunde, dass wenn jede ethische Bewertung mit ihrer Bewertung des Bewertens zugleich eine moralische Bewertung als ein bestimmtes Urteil mit vollzieht, sie kann gar nicht anders kann, als ihre eigenen Unterscheidungen zugleich für moralisch gut und nicht etwa für böse zu erklären. Das aber heißt nichts anderes als dass sie Teufel mit Beelzebub austreibt. Das aber schließt eine hierarchische Lösung des Problems aus: Es gibt keine Meta-Bewertung oder Meta-Meta-Bewertung höherer Dignität, in der die Validität der Werte erster Ordnung in einer solchen Form gültig abgesichert werden könnten. Jede Ethik, die ernsthaft versucht, eine Moral zu reflektieren und zu begründen, erzeugt in dieser Reflexion erst ein Bewusstsein des moralisch Guten. In diesem Prozess tritt das „moralisch Unwerte“ zugleich erst in dieser Bestimmtheit hervor, wir werden mit ihm konfrontiert, es lässt sich nicht wegwünschen, sondern muss durch ein wirkliches Handeln überwunden werden.

Meta-Bewertungen

Wenn wir nicht das moralische Bewusstsein vereinseitigen, sondern Moral in der Selbstreflexion des Handelns durch Vernunft bewusst werden lassen wollen, könnten wir auch einer Idee der symphilosophierenden Frühromantik folgen und moralische Experimente für das Nonplusultra einer ethischen Weiterentwicklung der geltenden Moral erklären. Nach der Idee von Friedrich Schlegel muss es, um zu einer Objektivität der Ethik zu gelangen, im Ausgangspunkt eine Pluralität oder eine Differenzstruktur und eine Kultur der Differenzen der Moralen geben.⁶⁷ Diese Pluralität wird von ihm durchaus individualistisch angesetzt, so dass eine plurale individuelle Bildung zur Selbständigkeit eine wichtige Bedingung moralischer Fortschritte ist. Weder allgemeine Prinzipien à la Kant, noch die herrschende Moral der Leute stehen dabei als Kriterien reflexiver sittlicher Moralbildung zur Verfügung; also bleibt nichts anderes übrig als ein die Möglichkeiten auslotendes moralisches Experimentieren im Ausgang von möglichst prägnant ausgebildeten Individualisierungspunkten. Moralische Bildung ist auf solche moralischen Experimente angewiesen, weil ihr die Sicherheiten

Moralische Experimente

⁶⁷ Vgl. auch A. Oksenberg Rorty: Varieties of Pluralism in a Polyphonic Society. - In: The Review of Metaphysics 44 (1990), S. 3-20 mit ihrem Plädoyer für moralischen Pluralismus.

unbezweifelbarer Prinzipien ebenso abhanden gekommen ist wie das Vertrauen in die herkömmliche Moral der Leute. Schlegel dachte als Medium solcher Experimente an „Essays“, und gemeint sind dabei sicher die Essays Montaignes oder allgemein die französische Moralistik. Wir setzen an diese Stelle die allgemeinere und formalere Struktur des Narrativen;⁶⁸ allerdings bleibt auch darauf hinzuweisen, dass uns in der echten Postmoderne nicht nur der Glaube an die letztbegründenden Prinzipien und das Vertrauen in die Meinungen der Leute abhanden gekommen ist, sondern auch etwas, von dem Schlegels zukunftsseiger Glaube an die Objektivität der Ethik noch getragen war: die geschichtsphilosophische Zuversicht.

„Angewandte Ethik“

Weder als Beratung noch als Kritik noch als Wertung und Interpretation ist die Praxis der Praktischen Philosophie eine, die einfache, operationalisierbare Ratschläge erteilt. Obwohl die Öffentlichkeit, insbesondere in Form der Erwartungen an eine „Angewandte Ethik“, immer mehr solche Handreichungen erwartet, muss doch eine seriös bleibende Praktische Philosophie eingestehen, dass sie zur Verabreichung von Rezeptwissen ungeeignet ist. Aber selbst wenn sie in der entgegengesetzten Richtung sich der Praktikizitätszumutung verweigert, wenn sie also als reine Theorie der Praktischen Philosophie sich artikuliert, selbst dann ist sie doch auch eine Form der Praxis. Diese ihre Praxis, wenn sie sie reflektiert, zeigt sich ihr als eine Sorte von Praxis der Ausschaltung, der Störung und der Irritation anderer Formen von Praxis. Aber gerade in einem Milieu allseitiger Bemühung und Beschwörung von so genannter Praxis-Relevanz ist es dann eine auffällige und sicherlich langfristig sogar effektivere Praxis der Praktischen Philosophie, sich solch eifertigen Handlangerdiensten zu verweigern. Dass die Philosophie auf diese Weise Praktikizitätsverweigerung übt, sollten Philosophen wissen. Die Philosophen sollten aber auch wissen, dass sie, wenn sie versuchen, sich ihre eigene Praktikizität zum Handlungsziel zu setzen, sie diese Praxis notwendigerweise verfehlen. Sie verfehlen sie nicht nur, weil Philosophie operational nicht relevant ist, sie verfehlen sie auch gerade dort, wo sie große Ziele wie die Befreiung der Menschheit oder die Selbstverwirklichung des Einzelnen verfolgen. Denn die Praxis verfehlt der Philosoph gerade dann, wenn er sich bemüht, philosophischen Rat am isolierten einzelnen Beispiel zu erteilen. Praktische Philosophie ist nämlich, wie schon gesagt, Philosophie *über* die Praxis, auch wenn sie, wie jedes Philosophieren, als Prozess eine Sorte von Praxis ist. Sie darf aber nicht beides gleichsetzen, ohne sich praktisch zu blamieren und philosophisch zu bornieren. Für den Philosophen ist nämlich nicht die Frage, ob er die Welt nur verschieden interpretieren soll, wie

⁶⁸ Näher ausgeführt in K. Röttgers: Menschliche Erfahrung: Gewalt begegnet dem Text des Erzählens (Alexander und Schehrezâd).- In: Narrative Ethik, hrsg. v. K. Joisten. Berlin 2007, S. 95-113.

Marx in der 11. These zu Feuerbach formuliert hatte (oder vielleicht sogar nicht einmal verschieden, sondern einheitlich, wie der Marxismus-Leninismus annahm), *oder* etwa außerdem noch (oder vielleicht stattdessen) verändern. Indem er nämlich interpretiert, verändert er, und zwar die Interpretationen, sich selbst, die Welt und Praxisformen der Relationierung dieser Momente. *Will* er aber verändern, sei es die Interpretationen, sei es sich selbst, sei es die Welt oder die praktischen Relationen, so zeigt die Philosophie genau auf der Ebene der Artikulation eines solchen Veränderungswillens entweder blamable Wirkungslosigkeit oder aber eine gewalttätige Anmaßung gegenüber anderen Auffassungen.

Wie aber müssen wir, um jetzt abzuschließen, uns das Modell denken, das es erlaubte, diese oblique, d. h. gebrochene Praktizität der Philosophie darzustellen. Ich schlage vor, diesen Komplex als Text der Philosophie zu denken. Dabei ist unter Text zu verstehen nicht vorrangig Schriftliches, z. B. ein Buch, sondern der Text ist ein Begriff für symbolische Prozesse überhaupt. Ist nämlich das Buch ein Corpus, so ist der Text im Unterschied dazu ein Prozess, aus dem heraus sich corpora bilden können. Negiert das Buch seine Genese, so ist der Text als Prozess der Prozess der Sicherung seiner eigenen Identität, Kontinuität und Macht und ist damit permanent auf die Erinnerung seiner Genese angewiesen. Ist das Buch durch die Buchdeckel vor dem Ausufern bewahrt, so ist der Text das Ausufern selbst. Will das Buch ein Bild der Welt sein oder ein Bild eines Bildes der Welt, so ist der Text der seiner selbst bewusste Ort der Welt. Hatte der Autor seine Bücher eingefädelt, so ist der Text das Gewebe ohne solche individuelle Schuld- oder Verdienstzuschreibung. Da also Intentionalität (die Autorpersönlichkeit oder der Täter im Sinne Nietzsches) nur noch in metaphorischer Weise für den Text unterstellt werden darf, ist der Text auch nicht als Handlungsergebnis eines handelnden Subjekts zu begreifen. Texte sind viel mehr als Praxis und geben daher auch für Praxis einen Ort ab, an dem diese vorkommen kann. Texte, da sie weder Subjekt sind noch von Subjekten intendiert werden können, ohne dass die Subjekte mit solchen Intentionen sich blamieren, weil es doch immer anders kommt, weil immer doch irgendeine Einrede zu erwarten ist, können ihre Wirkung nicht „wollen“, geschweige denn ihre Autoren. Sie sind also unverantwortlich, weil die Antwort und die Verantwortung ebenso wie die Wirkung zum Text selbst gehören. Dann wäre also der philosophische Text nicht nur unvermeidlich in sich selbst praktisch, verbände also nicht nur in einer immerzu verdrängenden Weise den Philosophen und sein Doppel, d. h. die Welt und den anderen Philosophen, sondern er würde sie bewusst in sich aufnehmen als Momente seiner Fortschreibung als Text.

Oblique Praxis der
Philosophie: der Text

Vielleicht verhält es sich ja mit dem Praktisch-Werden der Philosophie wie mit dem Intendieren von Sinn, von dem Odo Marquard feststellte, dass er

Sinn-Intentionen

stets nur indirekt zu haben sei. Und der größte Unsinn sei es, Sinn direkt zu intendieren. Wenn aber – eben in solch indirekter Weise – Sinn stets der Unsinn ist, den man lässt, dann ist die Vermeidung der direkten Sinnintention bereits ein Stück Sinn-Realisierung. Und vielleicht ist es mit der Praxis der Philosophie ähnlich bestellt. Predigt die Philosophie Verwirklichung – Veränderung von Welt oder Selbst – so scheint solches Predigen die beste Garantie für die Wirkungslosigkeit der Predigtinhalte. Immerhin kommt es ja sowieso ganz selten in dieser Welt vor, dass jemand etwas Gutes tut, weil er Einsicht in das Gute hatte. Oftmals ist das Höchste doch, wenn es nicht bei der bloßen Einsicht bleiben soll, das Gutmeinen – und meistens ist bekanntlich das Gutgemeinte das Gegenteil des Guten. Dagegen, wenn die Philosophie die Welt verschieden interpretiert, verändert sie diese grundlegender, als es beim Verwirklichungswillen der Fall wäre. Aber selbst die Indirektheit des Praktischseins von Philosophie kann man nicht wiederum direkt intendieren, so als wäre der Praxisverzicht die beste Garantie für Praktizität.

Philosoph als Mensch

Natürlich ist das alles existentiell oftmals unbefriedigend. Denn es scheint ja nicht aus dieser These zu folgen, dass wir die Leiden der Menschen in dieser Welt einfach bestehen lassen sollten, weil es unphilosophisch wäre, in die Welt einzugreifen und zu versuchen, Abhilfe für das Leiden der Menschen zu schaffen. In der Tat folgt aus der Eigenschaft als Philosoph oder Philosophin nicht, dass jemand etwa den Leidenden auf besondere Weise zu helfen versucht, sich für die Wirklichkeit des Friedens in der Welt einsetzt usw. Es sähe ja doch finster um die Welt aus, wenn sie darauf gewartet haben müsste, durch Philosophen von Übeln und Leiden erlöst zu werden. Unter anderem sollten auch Philosophen dem Leiden abhelfen. Aber sie sollen dies gerade nicht nur als Folge oder als Anwendung und Umsetzung oder Bewährung der Philosophie begreifen dürfen. Damit korrumpierten sie die Humanität, aus der heraus sie handeln, denn diese ist mehr als bloß verwirklichte Philosophie. Und der Philosoph korrumpierte zugleich seine Philosophie, die nämlich mehr ist als die Veranlassung von praktischen Hilfeleistungen in konkreten Handlungssituationen. Es ist die Fülle seines Menschseins, aus der heraus jemand hilft, wenn er hilft. Und seine Philosophie braucht sich im Prozess ihrer Verwirklichung, und das ist allein der philosophische Text, nicht um ihre eigene operationalisierbare Behilflichkeit zu kümmern. Das aber heißt auch nicht, dass die Leiden dieser Welt nicht hervorragendes Thema der Philosophie sein dürfte, sie sind es ja in eminenter Weise. Das Leiden gehört in jenem Sinne zum philosophischen Text als Thema und zu seinem Kontext als Textbedingung, Veranlassung usw. Angesichts solchen Leidens der Menschen aber ist schon die Bemitleidung manchmal, der Exorzismus des Bösen in der Welt aber immer der falsche Praktizismus von Philosophie, falsch, weil er verhindert, dass sie wirklich – d. h. nämlich in der für die Philosophie eigentümlichen obliquen Weise – praktisch wird. Daher ist Philosophie nun

in der Tat auch als eine Pathographie der menschlichen Existenz zu betreiben. Und würde nicht die Philosophie das ganze Scheitern und das ganze Leiden menschlicher Existenz im einzelnen und im ganzen thematisieren dürfen, würde sie sie also tabuisieren, verdrängen, verstellen und mystifizieren, statt sie zu thematisieren, zu kritisieren, aufzuklären und zu rationalisieren, so wäre sie letztendlich nur eine Fortsetzung jenes Scheiterns mit feierlichen Mitteln. Der Protest und die Intervention hörten dann auf, Konstituenzien des Philosophierens zu sein. Philosophie ist immer auch Widerspruch zur Realität, so wie sie ist.

2 Worum geht es dabei?

Nachdem wir im ersten Kapitel folgendes geklärt haben, dass

- Praktische Philosophie eine Philosophie des Handelns ist,
- es verschiedene Formen des Handelns gibt (Praxis, Poiesis und das Handeln der Theorie selbst),
- es verschiedene Formen gibt, unter denen Handeln thematisiert werden kann (die Innenperspektive des Handelnden, die Außenperspektive der Beobachter von Verhalten und deren Vermittlungen),
- es verschiedene Formen der Bezüglichkeit des Handelns gibt (Selbstbezug, Bezug vom Anderen her und Bezug auf den Dritten),
- und schließlich verschiedene Formen der Praktizität der Praktischen Philosophie (auxiliar als Beratung, intervenierend als Kritik und performativ als Text, bzw. Interpretation als Wille-zur-Macht),

wird es im folgenden zweiten Kapitel darum gehen, welches die Zielsetzung der Praktischen Philosophie sein kann. Dabei wird das im Kapitel 1.1 angesprochene Thema der Orientierung der Praxis am Guten weiter vertieft. Wir werden zwei große Zielsetzungen prüfen, nämlich Glück und Gerechtigkeit, und anschließend nach den dahinter aufgebauten Menschenbildern bzw. Bildern von Sozialität zu fragen haben, die die Zielsetzungen bewerten lassen.

2.1 Gelingende Praxis: Glückseligkeit

Eines der seit der Antike zentralen Anliegen der Praktischen Philosophie ist die Reflexion auf die Bedingungen des menschlichen Glücks.

Zum Glücksbegriff

Das deutsche Wort „Glück“ ist zutiefst zweideutig und verleitet daher zu Missverständnissen, Fehldeutungen und Kurzschlüssen. Man spricht nämlich vom Glück erstens im Sinne von „Glücklichsein“ und zweitens von „Glückhaben“ im Sinne eines vorteilhaften Zufalls. Sowohl im Englischen mit happiness einerseits, good luck oder fortune andererseits als auch im Französischen mit bonheur einerseits und (bonne) chance andererseits liegen die Missverständnisse nicht so nahe wie im Deutschen. Auch die griechische Sprache der frühen Philosophen kannte diesen Unterschied als Eudaimonia einerseits und Eutychia andererseits.

Es waren die Vorsokratiker, die bereits eine philosophische Reflexion des Glücks vorbereiteten. Demokrit etwa unterschied jenes zufällige, vom blinden Schicksal (*tychia*) abhängige äußere Wohlergehen von der inneren Verfassung des Menschen, die ihn glücklich sein lässt. Der glückliche Zufall, den das Schicksal zuteilt, kann der Mensch nicht handelnd herbeiführen, wohl aber jenes Glück, das in ihm selbst fundiert ist. Um eine Terminologie aufzugreifen, die E. Fromm im 20. Jahrhundert verwendet hat: nicht im *Haben*, d. h. im Besitz und Reichtum liegt das Glück begründet, sondern in seinem *Sein*. Das Glück hat seinen Ort in der Seele, in ihrer Ruhe und Heiterkeit. Das versucht der Begriff der *Eudaimonia* zu fassen: *Eu* – ist ein Adverb zum Adjektiv für „gut“ – *Eudaimonia* ist also wörtlich diejenige seelische Verfassung, in der man von einem guten Dämon besessen ist und in der das Handeln von diesem gelenkt wird. Das heißt aber nach Auffassung dieser frühen Philosophen, dass die seelische Verfassung im Einklang mit der (durch Einsicht erkannten) Ordnung des Kosmos (der Natur) und der Gesellschaft und ihrer Ordnung lebt. Wem es gelingt, durch sein Handeln diesen Einklang herzustellen, der lebt glücklich, oder anders gesagt: sein Leben ist ein gelungenes Leben.

Glück-Haben und
Glücklich-Sein

Die Grundfrage aber, die die Philosophie als Praktische Philosophie seither beschäftigt hat, ist: Wie gelingt ein Leben in diesem Einklang mit Natur und Gesellschaft, was kann, was muss man dafür tun?

Die erste für die Philosophie maßgeblich ausformulierte Antwort auf diese Frage stammt von Aristoteles. In seiner „Nikomachischen Ethik“ beginnt er mit dem Gedanken, dass jedes praktische Können und jede Reflexion ebenso wie alles Handeln und Entscheiden nach etwas Gutem strebt. Also ist dieses die richtige Definition des Guten: dasjenige, nach dem alles strebt. Man nennt einen solchen Gedanken *teleologisch*, vom griechischen Wort *telos* = Ziel abgeleitet, und daher die Aristotelische Ethik eine teleologische Ethik.

Aristoteles

Nun gibt es aber viele Formen des Handelns und daher ebenso viele Arten der Zielsetzungen. Der Mediziner erstrebt mit seinem Handeln die (Wiederherstellung der) Gesundheit des Patienten, und wenn dieses Handlungsziel erreicht wird, ist sein Handeln gelungen. Der Ökonom erstrebt die Mehrung des Reichtums für sich oder für die, für die er tätig ist. Nun gibt es Handlungsformen, deren Handlungsziel nur um eines anderen Zieles wegen ausgeübt wird. Um in den Beispielen aktueller zu sein: Zündkerzen werden nur deswegen hergestellt, um sie in Otto-Motoren einzubauen; Otto-Motoren werden hergestellt, um mit Hilfe von Verbrennung flüssigen Brennstoffs Bewegungen eines Kolbens und anderer damit verbundener Teile zu erzeugen, vorrangig in Automobilen; Autos werden

Letzte Ziele/Zwecke

deswegen hergestellt, damit Menschen sie als Fahrzeuge zur Beförderung von Personen und Gütern nutzen können. Es gibt also Hierarchien von Zwecksetzungen, so sagt bereits Aristoteles. Das scheint allerdings nicht ganz schlüssig zu sein. Was zweifellos besteht, ist eine Verkettung von Zielsetzungen. Ob sich daraus tatsächlich eine Hierarchie ergibt, ist aus dieser Sichtweise nicht so sicher. Der Hersteller von Zündkerzen könnte zum Beispiel ein überzeugter Fußgänger sein, dessen Automobile keinen anderen Zweck haben, als Zündkerzen zu Automobilherstellern zu transportieren, d. h. die Kette bildete keine Hierarchie, sondern wäre in sich rekursiv.

Ziel-Hierarchie

Aristoteles geht allerdings von der Hierarchie der Ziele aus, und wir werden ihm hier darin folgen. Wenn wir ihm folgen, dann gibt es, so sagt er, wenn nicht alles Streben in sinnloser Weise ins Unendliche fortgehen soll, ein höchstes Ziel, das nicht mehr um eines anderen Ziels willen erstrebt wird, sondern um seiner selbst willen. Ein solches Ziel ist das „höchste Gut“ (summum bonum hat man später gesagt) zu nennen.

Das Glück als höchstes Ziel

Als was nun dieses höchste Gut zu benennen ist, darin stimmen nach Aristoteles die meisten überein: es ist das Glück (Eudaimonia). Und auch in der formalen Charakterisierung herrscht große Einigkeit: Glück ist ein gutes Leben und ein gutes Handeln zugleich.⁶⁹ Damit ist bei Aristoteles die Vorstellung vom Glück endgültig vom Geschick oder vom Zufall abgelöst und als etwas in die Sphäre des vom Menschen Gestaltbaren gerückt. Im handelnden Lebensvollzug hat das Glück seinen Ort, nicht im unerfindlichen Ratschluss der Götter. Leben und Handeln gehören ganz eng zusammen. Praxis (s. o.) ist Lebensvollzug eines Lebewesens, das vernunftgeleitete Entscheidungen trifft.

„... vor allem Gesundheit“

Aber selbst wenn man die Fragekette nach dem Ziel von Praxis mit dem Glücksbegriff enden lässt, ist damit zunächst eine bloß formale Charakterisierung gewonnen. Worein setzen die Menschen ihr Glück? Anlässlich von Neujahrs- oder Geburtstagsgratulationen kann man es hören: „vor allem Gesundheit“. Selbst dieses Handlungsziel ist unmöglich zu erreichen; die Weltgesundheitsorganisation kann nämlich Gesundheit auch nicht anders bestimmen denn als Fehlen von Krankheit, und sind wir nicht alle permanent mehr oder weniger krank im Sinne einer Abweichung der Körperfunktionen von einem als Normalität definierten Level?

Vielfalt der Glücksvorstellungen

M. Terentius Varro soll 288 verschiedene Ansichten gezählt haben, worin die Menschen ihr Glück sehen. Heute dürften noch ein paar dazu gekom-

⁶⁹ Aristoteles: Die Nikomachische Ethik, hrsg. v. R. Nickel. Düsseldorf, Zürich 2001, 1095 a.

men sein. Und schon Aristoteles wusste davon und unterschied demgemäß drei Lebensformen: die lustbezogene, die gesellschaftsbezogene und die theoretische Lebensform. In jedem Fall aber geht es um ein Handeln selbst des Menschen, nicht um einen irgendwie erreichten Endzustand eines Handelns. Selbst also bei der Philosophie, also der theoretischen Lebensform, besteht das Glück nicht in einem bestimmten Wissen, einer innegehabten Weisheit etwa, sondern im handelnden Vollzug, d. h. im Philosophieren als Tätigkeit. Die Praxis der Philosophie ist das Philosophieren nicht die Anwendung einer Lehrmeinung. Und das trifft auch heute noch das Selbstverständnis der Philosophie.

Tatsächlich kennt Aristoteles noch eine vierte Lebensform, von der er jedoch nicht annehmen kann, dass sie um ihrer selbst willen ausgeübt wird wie die drei anderen, diejenige die als kaufmännische Lebensform gelten kann, heute würden wir sagen, die Ökonomische. Sie kann sinnvollerweise nicht ihren Zweck in sich selbst haben. Vielleicht haben wir uns in dieser Einschätzung heute am weitesten von Aristoteles entfernt; denn z. B. eine Kategorie wie „Wirtschaftswachstum“ wird weitgehend als in sich selbst sinnvoll erachtet, ohne noch auf ein anderes Ziel bezogen werden zu müssen; die Hinterfragung allerdings solcher begrifflichen Selbstverständlichkeiten wäre dann eine Aufgabe desjenigen Teils der Praktischen Philosophie, der „Wirtschaftsphilosophie“ heißen darf.

Ökonomie

Wenn Martin Heidegger gesagt hat „die Wissenschaft denkt nicht“, dann sprach er genau dieses an, dass es in der Wissenschaft um Wissen geht und dann auch noch um technologische Anwendung dieses Wissens, der Philosophie, d. h. im Denken, geht es um diesen Vollzug der Wissenserzeugung selbst. In diesem Sinne kann man davon sprechen, dass die Philosophie, zumal die Praktische Philosophie, die praktischste aller Wissenschaften ist, weil es ihr um die intellektuelle Praxis selbst geht, nicht bloß um deren Resultate und gar anwendungsbezogene Umsetzung.

Nun fragt sich natürlich, welche der genannten drei Lebensformen und der ihnen konformen Handlungsformen die höchststehende und daher Glück verbürgende ist. Auch hier ist die Antwort wieder vom hierarchischen Denken bestimmt. Es gibt drei Seelenteile, der unterste ist der vegetative Teil, darüber steht die Sinnlichkeit und der höchste Teil ist die Tätigkeit der Vernunft. Also ist Glück, das höchste Gut, die Tätigkeit des vernünftigen Seelenteils, und zwar nicht nur vorübergehend, sondern ein Leben lang. Auf die weiteren Ausführungen und insbesondere den Zusammenhang des Gut-Handelns als Glück mit den ethischen Tugenden brauchen wir an dieser Stelle nicht näher einzugehen, auch nicht auf das Verhältnis des gesellschaftsbezogenen Lebens (bios politikos) zum Philosophieren, welches eben bei Aristoteles gerade nicht als einsame mystische Schau, sondern als ein spezifisches Handeln in der politischen Gemeinschaft ge-

Seelenteile

dacht ist. Glücklich werden wir daher nur gemeinsam (in der polis), miteinander philosophierend.

Gelingendes Leben in
Gemeinsamkeit

Dieser Gedanke der Gemeinsamkeit des gelingenden Lebens im Glück ist nicht erhalten geblieben. Die zwei ansonsten entgegen gesetzten philosophischen Schulen des Epikureismus und der Stoa eint doch dieses, dass sie von der Gesellschaft weitgehend absehen, ja dem Philosophen z. T. sogar die Abkehr vom gesellschaftlichen Leben empfehlen und ihre Glückslehren auf den Einzelnen abstellen.

Epikur

Epikur hält es für eine erwiesene und nicht näher zu begründende Tatsache, dass alle Lebewesen nach Lust und nach Leidvermeidung streben. Die Tugenden stehen im Dienste dieses Prinzips. Anders als manche Gegner ihm vorgeworfen haben, predigt Epikur aber keineswegs die hemmungslose Lust des Augenblicks. Da er auch die Vernunft in den Dienst der Lust stellt, bleibt nicht verborgen, dass manche kurze Lust des Augenblicks ein lange währendes Leid nach sich zieht. Der Weise betreibt daher eine vernünftige Langfrist-Lustkalkulation, die die Folgen mitberücksichtigt. Diese unterscheidet dann die auf Befriedigung zielenden Begierden in a) natürliche und notwendige; b) natürliche und nicht notwendige; c) nicht natürliche und nicht notwendige. Der Philosoph strebt daher nach Weisheit, um sich von den Leidenschaften des Augenblicks zu befreien und eine leidenschaftslose Seelenruhe (Ataraxie) zu erreichen, eine Befreiung von Angst, auch vor Schmerz und Tod (wenn der Tod nicht da ist, brauchen wir ihn nicht zu fürchten; wenn er aber da ist, werden wir es nicht wissen oder fühlen). Der Epikuräer gehorcht den Einsichten der Vernunft, und zwar um der Lust willen. So sind Maßhalten und zeitweiliger Lustverzicht wegen des zu erwartenden gesteigerten Lustgewinns empfehlenswert. Ein bescheidenes Leben mit milder Heiterkeit im Kreise weniger Freunde, d. h. durch Senkung des Anspruchsniveaus und der Vermeidung unsinniger Begierden, ist das Ziel. Aus einer solchen als Glück zu bezeichnenden Seelen-Ruhe heraus wird der Epikuräer von selbst tugendhaft und gerecht sein. Wer die Lust recht bedenkt, wird also moralisch sein, das ist die epikuräische Lehre im Hinblick auf die Moralität. Genau den umgekehrten Begründungsgang kennt die Stoa: wer moralisch lebt, wird genau dadurch glücklich.

Stoa

Fundierend ist in der Stoa nicht der Lustbegriff, sondern der der Vernunft (des Logos). Wer ein vernünftiges Leben führt, führt ein glückliches Leben, weil Vernunft Einklang mit dem Kosmos ist. Daher müssen wir die Naturerkenntnis verwenden, um zur Erkenntnis des sittlich Guten zu gelangen. Auch hier ist die Absicht der Philosophie die Praktische Philosophie, die sich auf die Praxis der Lebensführung bezieht. Der vernünftige (und moralische) Einklang mit der Natur befreit den Weisen von Furcht und Begierde und von Lust und Schmerz. In dieser Leidenschaftslosigkeit (apatia), in

diesem Gleichgewicht, das zugleich eine Unterscheidungslosigkeit von Körper und Seele beinhaltet, besteht das Glück. In Körper und Seele ist der Logos mit sich selbst identisch. Daher ist nach stoischer Lehre der Vernünftige „gesund“, in ihm geschieht, was die Weltvernunft gebietet. Wer dagegen aufbegehrt, unvernünftig ist, der ist genau darin bereits krank, er wird von Leiden und Leidenschaften (im griechischen heißt beides *pathos*) umgetrieben, er ist nicht handelnd, eigentlich vernünftig, sondern er ist bloß passiv. Glücklich zu sein ist dasselbe wie nach der Ordnung der Natur zu leben, sagt Seneca: „idem est beate vivere et secundum naturam“. Nach bestimmten vermeintlichen Glücksgütern zu streben, d. h. ihnen verfallen zu sein, wie etwa Geld und Ruhm, ist daher bereits eine Krankheit. In diesem Zusammenhang ist dann auch die Idee entstanden, dass der Philosophie eine therapeutische Funktion zukomme. Und Cicero prägte das Wort, dass die Philosophie eine „*medicina mentis*“ sei.⁷⁰ Die stoische Ethik ist keine Pflichtethik, die etwa einen Verzicht auf das Glücksstreben vom Menschen verlangte, sondern die zentrale These dieser Ethik ist: wer vernünftig lebt und d. h. auch moralisch und gerecht, der ist genau darin glücklich. Moralität ist das unüberbietbare höchste Glück. Umgekehrt heißt das auch: der Unmoralische kann gar nicht glücklich sein. So gelingt der Stoa erstmals, dem Glücksstreben des Menschen eine vernunftgegründete ethische Begründung zu geben. Mit ihren Ideen der individuell fundierten aber unbegrenzt universalisierbaren Freundschaft aller Menschen als Vernunftwesen hat sie erstmals eine Ethik geschaffen, die nicht an irgendeinen sozialen Verband, sei es Polis, Imperium oder Staat, gebunden ist. Die in der Geschichte der Praktischen Philosophie immer wieder begegnende Spannung zwischen Ethik und Sozialphilosophie respektive politischer Philosophie hat hier ihren Ursprung.

Das Thema des Glücks ist noch in einer weiteren philosophischen Richtung zentral geworden, dem englischen Utilitarismus des 19. Jahrhunderts, begründet von Jeremy Bentham. Nach ihm steht der Mensch sowohl in seinem tatsächlichen Handeln als auch in den moralischen Normen, die er sich für sein Handeln setzt, unter dem bestimmenden Einfluss von Lust und Leid (*pleasure and pain*). Nun gehört es zu den Grunderfahrungen der Neuzeit, dass individuelle Bestrebungen der eigenen Glücksbeförderung in Konflikt geraten mit denjenigen anderer Menschen. Anders als die Stoiker, die von einer Harmonie der Menschen als Vernunftwesen abseits der Politik träumten, hat die Neuzeit die Harmonisierung und Befriedung konfligierender Interessen als eine der zentralen Staatsaufgaben aufgefasst. Damit befasst sich die Politische Philosophie seit Hobbes. Die Frage ist natürlich, wie soll sie das tun? Der Utilitarismus stellte dafür als Richtlinie den so genannten hedonistischen Kalkül auf,

Utilitarismus

⁷⁰ Cicero: *Tusculanum* III, 1 ff.

damit die Politik ein ethisches Kriterium des Handelns hat, das darin besteht, *das größte Glück der größten Zahl von Menschen* zu befördern. Uns erscheint es heute absurd, aber Bentham glaubte tatsächlich, den gesamtgesellschaftlichen Glückswert durch Addition von individuellen Glückswerten errechnen zu können, die sich beim Einzelnen anhand von genau sieben Parametern ergeben. Dieser Utilitarismus ist dann verschiedentlich weiter differenziert worden, worauf aber an dieser Stelle noch nicht weiter eingegangen zu werden braucht. Das Aufkommen des Utilitarismus und seine weit reichenden Wirkungen in der angelsächsischen Philosophie sowie auch in den Wirtschaftswissenschaften und der ihr verbundenen Wirtschaftsethik belegen, dass ungeachtet reiner Pflichtethiken vom Typus der Kantischen Ethik das Thema des Glücks ein bestimmendes Thema der Praktischen Philosophie geblieben ist, und zwar nicht nur im Utilitarismus, sondern auch solchen Spielarten der Praktischen Philosophie, die sich als Philosophie der Lebenskönnerschaft begreifen.⁷¹

Haltung

Praktische Philosophie als Lehre vom gelingenden Leben muss sich allerdings die Frage stellen (lassen), ob der Zusammenhang zwischen Glückseligkeit und vernünftigem, sittlichem Leben wirklich so eng ist, wie die geschilderte Tradition es behauptet. Könnte es nicht sein, dass Glücksfähigkeit eher eine Frage der Haltung zu dem ist, was gerade nicht von uns abhängt; ist es nicht ein Quell nie versagender Unzufriedenheit, das Unabänderliche nicht hinnehmen zu wollen. In diesem Sinne heißt Philosophieren, sterben lernen und genau deswegen gelassen leben zu können. Eine solche philosophische Haltung widerspräche freilich dem technikbestimmten Zeitgeist vollständig, der in immer neuen Anläufen das Feld des Unabänderlichen immer kleiner zu machen und damit zugleich für jedes Scheitern Schuldige identifizieren zu können sich bemüht, die wenigstens durch Unterlassungen Abänderliches geschehen ließen. Diese Auffassung vom Glück hat Robert Spaemann nachdrücklich vertreten. Zusammenfassend sagte er: „Ziel guten Handelns ist nicht, die Welt gut zu *machen*, Ziel guten Handelns ist die Vermittlung der Erfahrung, dass sie gut *ist*.“⁷² Dieser Begriff vom Glück lässt sich übersetzen in die Erfahrung, dass unser Leben in dieser Welt einen Sinn hat. Sinnerfahrung ist Glück.

2.2 Verwirklichung der Gerechtigkeit

Zusammenleben in Gerechtigkeit

Spätestens seit der mit der Stoa und dem Epikureismus beginnenden Individualisierung der Glücksvorstellung ist das Bedenken nicht mehr auszu-

⁷¹ Foucault, Schmid, Krämer, Achenbach.

⁷² S. Kurs 3334 der FernUniversität in Hagen

räumen, ob das denn alles sein kann und ob wir denn dazu die Philosophie brauchen, da doch ohnehin jeder sein eigenes Glück verfolgt und jeder für sich am besten weiß oder wenigstens wissen könnte, was er damit meint und was er eigentlich will. Und so ist denn in einem ganz anderen Strang philosophischen Denkens die Idee der Ganzheit des sozialen Zusammenhangs in den Mittelpunkt gestellt worden. Die Politische Philosophie, die mit Platons „Politeia“ beginnt, hat sich diese Frage gestellt, wie das Zusammenleben der Menschen gerecht gestaltet werden kann. Und Platon hatte die Frage so formuliert, dass er gefragt hat: Was ist eigentlich Gerechtigkeit?

Ein erster Gedanke in diesem Dialog ist, dass es gerecht wäre, Wort zu halten und dem Gläubiger das Anvertraute zurückzuerstatten. Sofort steht ein Einwand bereit: Wäre es nicht ungerecht, wenn man einem, der einem Waffen anvertraut hätte und der anschließend in Wahnsinn verfallen wäre, wenn er diese zurückforderte, sie ihm einfach zurückgäbe? Das Unheil, das der damit anrichten könnte, einfach zuzulassen, kann man das wohl als gerecht bezeichnen? „Man bestimmt also die Gerechtigkeit nicht richtig, wenn man sagt, sie bestehe darin, daß man die Wahrheit sagt und zurückgibt, was man empfangen hat.“⁷³ Es wird dann auf die etwas abstraktere Begriffsbestimmung des Lyrikers Simonides von Keos zurückgegriffen. Sie lautet: „Gerecht ist, einem jedem das zu erstatten, was man ihm schuldig ist.“ Diese Art von Schuldigkeit als Gerechtigkeit erstreckt sich jeweils auf bestimmte Handlungsfelder und Handlungskompetenzen. So ist der Arzt dem Kranken gegenüber zur Hilfeleistung verpflichtet und es wäre ungerecht, ihm die Medizin, die er braucht, zu verweigern. Andere Berufe besitzen andere Kompetenzen und Handlungsverpflichtungen, die einzulösen gerecht wäre. Einem Gesunden aber diese Medizin vorzuenthalten, das wäre nicht ungerecht. Wenn dieses alles gerecht genannt werden darf, stellt sich für den auf das Allgemeine abzielenden Philosophen Sokrates die Frage, ob es nicht auch eine spezifische Gerechtigkeitskompetenz gibt. Er bejaht diese Frage, indem er auch für ein Handeln aus dieser heraus ein spezielles Handlungsfeld angibt: die sozialen (oder politischen) Verhältnisse, die Handel und Wandel ermöglichen. Nun stellt sich aber als ein besonderes Problem heraus, dass es kein Gerechtigkeits-Handeln als solches gibt. Und unter dem Kriterium direkter Nützlichkeit für einen Handlungsbereich stellt sich dann also heraus: Gerechtigkeit ist unnütz, sie produziert nichts.

Platon: Was ist Gerechtigkeit?

Nimmt man aber als Konkretion hinzu, dass es gerecht wäre, den Freunden und den Guten zu nützen, den Feinden und den Bösen aber zu scha-

Weitere Schwierigkeiten der Begriffsbestimmung

⁷³ Zitat nach der Ausgabe der sämtlichen Dialoge, hrsg. v. O. Apelt. Bd V. ND Hamburg 1988, S. 7ff.

den, so stellt sich heraus, dass dieser Unterschied nicht immer so klar erkennbar ist. Mit welchen Nachbesserungen die Gesprächspartner des Sokrates es auch versuchen, stets stellt sich heraus, dass die Bestimmung, den Bösen oder den Feinden zu schaden, als Gerechtigkeitsmoment nicht haltbar ist. Sokrates fasst also das einstweilige Ergebnis folgendermaßen zusammen: „Wenn also jemand behauptet, es sei gerecht, einem jedem das Schuldige zu erstatten, dies aber so meint, daß der gerechte Mann dem Feinde Schaden schuldig sei, dem Freunde dagegen Nutzen, so war der nicht weise, der diesen Ausspruch tat; denn er hat nicht die Wahrheit gesagt. Denn unter keinen Umständen ist es gerecht, irgendeinem zu schaden.“⁷⁴

Gerechtigkeit als
Vollendung aller
Tugenden

In einem erneuten Anlauf (im 4. Buch) stellt Platon die Gerechtigkeit in den Zusammenhang der Tugenden der Seele, also der Tapferkeit, der Weisheit und der Mäßigkeit. Aber sie hat keine eigene Domäne der Ausübung wie die anderen Tugenden, Gerechtigkeit als Tugend bestimmt vielmehr, dass jede der Tugenden das Ihrige tue. Sie ist daher die vernünftige und passende Tätigkeit der drei anderen Tugenden. Sie sorgt also für Harmonie unter den Tugenden. Der Gerechte lebt daher im Einklang mit sich selbst. Im Handeln wird dieser dann auch das harmonische Zusammenleben mit anderen anstreben und sich dafür einsetzen, dass jeder das Seine tue. Gerechtigkeit ist die Vollendung aller Tugenden. Dieses Prinzip der Überwachung der Nichteinmischung ist nun auch für den von Platon entworfenen idealen Staat maßgeblich. Der Staat ist die äußerliche Form der Organisation von Gerechtigkeit. Daher sieht nun die politische Philosophie Platons verschiedene Staatsfunktionen vor, deren Harmonie eben die Gerechtigkeit darstellt.

Zweierlei
Gerechtigkeit

Die Gerechtigkeit ist bei Platon also doppelter Art, es ist einerseits die Gerechtigkeit als Strukturform einer Seele, es ist andererseits die Gerechtigkeit des Sozialverbandes (der polis). Die Seelengerechtigkeit aber ist eine Bedingung der Möglichkeit der politischen Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit stellt sich nun vor allem dar als eine Ordnung, die eine Rangordnung ist.

Durch zweierlei wird diese Rangordnung aufrechterhalten, durch eine politische Verfassung und durch eine Erziehung der Menschen. Platons Ideal ist also die Herrschaft der Wohlerzogenen. Die Entsprechung der Seelengerechtigkeit und der politischen Gerechtigkeit zeigt sich nun darin, dass die drei angenommenen Seelenteile, der vernünftige Seelenteil, der die Einsicht in die Ordnung hat, der mutige Seelenteil, der standhaft gegen Verführungen und Leidenschaft ist, und der bedürftige Seelenteil, den drei Staatsteilen entsprechen: die einsichtigen Führer, die mutigen Wächter

Konstruktion des
gerechten Staates

⁷⁴ A. a. O., S. 15.

und die Bauern, Handwerker usw., die der Bedürfnisbefriedigung dienen. Platons Staat ist also ein Drei-Klassen-Staat, wie seine Seele eine Drei-Klassen-Seele ist. Wie geschieht nun aber in diesem als Ideal entworfenen Staat die Erziehung der Wächter und der aus ihrer Mitte ausgewählten Führer, was ist ihr Ziel, weder polytechnische noch humanistische Bildung schweben ihm vor, sondern die Befreiung der vernünftigen Seele von der Sinnlichkeit.

2.3 Die Einrichtung des Zusammenlebens nach Aristoteles und nach Hobbes

Glück oder Gerechtigkeit?

Es könnte so scheinen, als wäre Glück oder Gerechtigkeit eine Alternative. Je mehr individuelles Glücksstreben, desto weniger Gerechtigkeit, und je mehr Gerechtigkeitsverfügung, desto weniger individuelles Glück. Die alte Hoffnung, dass durch die Verwirklichung des Glücks aller Einzelnen sich die Gerechtigkeit irgendwie von selbst herstellt, vom Epikureismus über die Ethik und Wirtschaftsphilosophie des frühen Liberalismus (Adam Smith sprach von der „unsichtbaren Hand“ und Hegel von der „List der Vernunft“, die dieses auf geheimnisvolle Weise bewirken) bis zum globalisierten Markt-Kapitalismus, ist ebenso trügerisch wie die umgekehrte Hoffnung, dass durch die Verfolgung der Gerechtigkeit sich das Glück irgendwie von selbst einstellt, was von vielen der Stoa über Kant, Fichte und Robespierre bis zum Staatssozialismus mittel- und osteuropäischer Provenienz zugeschrieben wird. Müssen wir also einen Kompromiss suchen: ein bisschen Glück und ein bisschen Gerechtigkeit? – Aber wo liegt dann die einschränkende Grenze, und wie wird sie bestimmt, wenn von Vorstellungen von Glück und von Gerechtigkeit dabei logischerweise als Kriterien nicht ausgegangen werden kann. Die Kompromiss-Suche ist mit beiden Ideen nicht vereinbar. Die Beschränkung von Gerechtigkeit *ist* bereits Ungerechtigkeit, und auch der Glücksanspruch lässt sich nicht einschränken, wer etwa bis zur Pensionierung in Kargheit und Entbehnung leben will, um anschließend glücklich zu sein, wird falsch gelebt haben – ebenso die umgekehrte Option. Wie also sind diese grenzenlosen Ansprüche des Handelns miteinander zu vermitteln?

Eine der Vorstellungen dazu ist, nach den zugrunde liegenden „Menschenbildern“ zu fragen, das hieße die Anthropologie zur Grundlagendisziplin aller Praktischen Philosophie zu machen. Ich will es gleich sagen: Ich halte das nicht für eine gute und tragfähige Lösung unseres Problems. Befragen wir die empirisch verfahrenende biologische Anthropologie, so erhalten wir zwar eine Menge interessanter Informationen über das zwei-beinige Säugetier „homo sapiens“, aber unsere Begriffe „Handeln“ (im Unterschied zum Verhalten), differenziert in Poiesis und Praxis, bezüglich auf

„Menschenbilder“

Selbst, Anderen und Dritten, sowie unsere Begriffe von „Gerechtigkeit“ und „Glück“ (im Sinne von gelungener Lebensganzheit), machen in diesem Kontext dann gar keinen Sinn mehr. Überhaupt kann die philosophische Anthropologie nicht als eine empirische Wissenschaft betrieben werden.⁷⁵ Fragen wir aber nach dem (mythischen) Bild, das Menschen von sich selbst handelnd entwerfen, so sind wir eben wieder mitten in der Praktischen Philosophie und nicht auf der Ebene einer möglichen Grundlegung der Praktischen Philosophie von außerhalb. Gleichwohl ist auch die Frage nach den Menschenbildern eine beliebte und sogar eine sinnvolle Frage, wenn man die Antworten nicht als Begründungen nimmt, sondern als Explikationen impliziter Strukturen des Handelns. Im Folgenden werden wir das veranschaulichen, indem wir zwei Modelle der Einrichtung des Zusammenlebens und Zusammenhandelns von Menschen untersuchen, die letztlich auf den Zusammenhang von Konkurrenz und Kooperation hinauslaufen, die aber zunächst als zwei historisch geprägte Modelle auftreten, für die hier die Namen Aristoteles und Hobbes stehen sollen.

Die Polis

Nach Aristoteles ist alles Handeln, wie schon gesagt, auf ein Ziel gerichtet, das höchste Handlungsziel im Zusammenleben und Zusammenhandeln der Menschen ist die Polis, daher bezeichnet Aristoteles den Menschen auch als *zoon politikon*, als ein auf die Polis bezogenes Lebewesen. Mit dem Begriff „Polis“ haben wir gewisse Übersetzungsschwierigkeiten. Denn es ist weder ein Staat, in dem Sinne, wie die Neuzeit Staaten als mit Souveränität ausgestattete territoriale Herrschaftsgebilde begriffen hat, noch ist es ein Imperium in der Art eines Weltherrschaftsanspruchs wie ihn Rom oder die USA stellen, noch ist es einfach ein Stadtstaat wie Bremen oder Hamburg; aber auch zu sagen, es sei eine „politische Gemeinschaft“, wie es oft als Verlegenheitsübersetzung geschieht, ist nicht ganz klar. Denn weder ist der Begriff des „Politischen“ darin geklärt und jedenfalls etwas ganz anderes als was die politische Philosophie der Moderne das Politische definiert und begriffen hat,⁷⁶ noch ist der moderne, einschränkende Begriff der Gemeinschaft (wie er im Unterschied zur „Gesellschaft“⁷⁷ und „Genossenschaft“ definiert wird) gemeint. Was aber ist die Polis? Nach Aristoteles bildet sich eine Polis aus dem Zusammenwirken mehrerer Dörfer, die wiederum das Zusammenwirken mehrerer „Häuser“ (*oikoi*) sind. Ein *oikos*, von dem sich unser Begriff der Ökonomie herleitet, ist der Ort gemeinsamer Besorgung des Lebensnotwendigen, in ihm herrscht die Tätigkeitsform der *Poiesis* vor, und zwar in drei sozialen Beziehungssorten,

⁷⁵ H. Plessner: *Gesammelte Schriften*. Frankfurt a. M. 1981. V, S. 151.

⁷⁶ Vor allem C. Schmitt: *Der Begriff des Politischen*, a. a. O.

⁷⁷ F. Tönnies: *Gemeinschaft und Gesellschaft*. 3. Aufl. Barmstadt 1991.

dem ehelichen Verhältnis, dem väterlichen Verhältnis und dem Verhältnis des Hausherrn zu den Sklaven, die zum Haus gehören.

Oikonomia ist Haushaltungskunst, die in allen drei Beziehungsorten wirksam ist. In allen drei Beziehungsorten sind die Verhältnisse unfrei und ungleich; denn der Hausherr organisiert hier das Zusammenwirken. Dagegen haben Freiheit und Gleichheit ihren Ort in der Polis. Die Polis verdankt ihre Entstehung (über Häuser und Dörfer vermittelt) zwar der Sicherung des bloßen Lebens, es ist aber der Ort der Realisierung des vollendeten Lebens.⁷⁸ Das Handeln hat eben jenes Telos der Verwirklichung von Freiheit und Gleichheit zu sein, deren Ort die Polis ist. Es gehört zur Natur des gemeinsamen Handelns selbst, den Handelnden in Freiheit und Gleichheit zu stellen. Man hat oft bemerkt, dass Frauen, Kinder und Sklaven davon ausgeschlossen sind. Faktisch ist das bei Aristoteles der Fall, der Logik der Sache nach aber ist es nicht notwendig: Wenn eine Gesellschaftsorganisation es erlaubt(e), dass Frauen Häuser leiten, dann wären auch sie in der Sphäre der Polis zu Freiheit und Gleichheit des Handelns berufen. Und wenn es keine Sklaven im Haus mehr gibt, sondern die Organisation der Arbeit (Poiesis) des Lebensnotwendigen anders geschieht als durch Sklaven eines Oikos, dann entfällt auch diese Einschränkung. Nur im Hinblick auf Kinder sind auch wir noch der gleichen Ansicht wie Aristoteles, dass sie zur Leitung eines Hauses nicht befähigt sind, übrigens mit dem gleichen Argument mangelnden Weitblicks, den Aristoteles auch den Frauen und Sklaven in seiner Gesellschaft unterstellte. – Wenn man hier von einer angeblichen anthropologischen Fundierung her denkt, dann erscheint Aristoteles als „Macho“; denkt man jedoch von der Handlungslogik einer Praktischen Philosophie aus, dann sind Emanzipationen nicht ausgeschlossen, wie wir ja auch Kindern unterstellen, dass sie im Laufe der Zeit selbst zur Führung eines Oikos in der Lage sein werden.

Der Oikos

Gleichwohl lohnt es sich auch, nach dem in diesem Modell des Handelns implizierten „Menschenbild“ zu fragen, d. h. es aus der Theorie sozialen Handelns in der Polis zu explizieren. Es ist dieses ein Mensch, der konstitutiv auf den Anderen bezogen ist. Handelt der Mensch egoistisch oder auch nur individualistisch, so verfehlt er sein in der Struktur seines Handelns implizites Menschsein. Das bezieht sich allerdings nur auf ein Handeln im Sinne einer Praxis. Herstellendes Handeln (Poiesis) ist auf das herzustellende Objekt bezogen und erst vermittelt über dieses Herstellungsergebnis auch auf andere. Praxis aber ist nur als gemeinsame Praxis denkbar und kann nur als eine solche gelingen. Ein echtes Gespräch ist eine solche kooperative Praxis, misslungen ist es, wenn es z. B. für Politi-

Das implizierte „Menschenbild“: Zoon politikon

⁷⁸ Aristoteles: Pol. 1252 b – 1253 a.

ker zu einem – ironisch formuliert – „Monolog mit der Jugend“ wird, dort geht es nicht um freie und gleiche Partizipation einer Praxis des kommunikativen Textes, sondern etwa um den Versuch der Erzeugung von Verständnisbereitschaft, was dann meistens eher zur so genannten Politikverdrossenheit führt.

„Menschenbild“
allseitiger Konkurrenz
bei Hobbes

Kommen wir nun zu dem anderen Modell. Dieses ist nicht auf Ideen gelingender Kooperation im Handeln aufgebaut, sondern auf dem Prinzip der Konkurrenz. Jedes Handeln des einen schadet dem Handeln des anderen, oder schränkt es wenigstens ein. Daher stehen nicht Freiheit und Gleichheit im Zentrum der Überlegungen, sondern Sicherheit. Wenn alle in einer Gesellschaft nur Vereinzelte sind, Individuen (unteilbar, Atome, aber auch unverbunden), dann weiß jeder einzelne nicht, was er von einem anderen zu halten hat, im Extremfall: wird er ihm nach dem Leben trachten, um ihn im Konkurrenzgetriebe nach Gütern puren Überlebens und der Macht über andere (zwecks Zukunftssicherheit) auszuschalten. Zwar ist der berühmte Satz von Thomas Hobbes „homo homini lupus“ (der Mensch ist für den Menschen ein Wolf) nicht als empirische Allaussage zu verstehen, denn er wäre durch jede Mutter, die ihr Baby *nicht* umbringt, bereits falsifiziert. Aber er formuliert eine universelle und im Naturzustand nicht auszuräumende Sorge eines jeden Menschen. Jener mir gerade begegnende Mensch *könnte* mein Mörder sein, ich kann es nicht definitiv ausschließen. Diese universelle Todesfurcht aller vor allen motiviert die einzelnen dazu, einen Vertrag miteinander abzuschließen. Es ist – aber das braucht hier nicht im Einzelnen ausgeführt zu werden – ein Vertrag aller mit allen zugunsten eines Dritten, des Souveräns, von Hobbes auch „Leviathan“ genannt. Er hat die absolute Macht, mit ihm wurde kein Vertrag geschlossen, er kann daher auch keinen Vertrag verletzen, was auch immer er also tut, um die Sicherheit seiner Untertanen zu gewährleisten, er kann nicht zur Rechenschaft gezogen werden und ihm gegenüber ist kein rechtlich legitimer Widerstand möglich. Kann er allerdings die Sicherheit der Untertanen nicht mehr gewährleisten, dann hat er zwar den Vertrag seiner Untertanen untereinander nicht verletzt, weil er selbst ja gar keinen abgeschlossen hat, aber die Untertanen befinden sich nun (partiell) wieder in jenem Naturzustand, den sie durch Einsetzungsvertrag zu vermeiden trachteten.

Vergleich

Vergleichen wir nun die politische Struktur der Polis mit der des Staats des Leviathan, so fällt auf, dass Hobbes die Sicherheit für wichtiger hält als die Freiheit, bei Aristoteles aber die Sicherheit gar kein Thema ist. Im Hinblick auf die Gleichheit ist es etwas komplizierter. Bei Hobbes sind die Individuen selbstverständlich von ihrer Natur her alle gleich. Die natürlich gegebenen Kraftunterschiede der Menschen sind so geringfügig, dass noch der Schwächste den Stärksten mit Waffengewalt, mit List usw. töten könnte. Die Tötbarkeit und die Furcht, getötet zu werden, macht alle Individuen

untereinander gleich. Die Polis dagegen bietet prinzipiell eine Arena gleicher Freiheiten, faktisch ist diese Gleichheit wegen der Organisationsstruktur des Hauses eben nur für den Hausherrn vorbehalten.

Die Diskussion dieser beiden Modelle der Einrichtung des Zusammenlebens hält bis heute an. Es stehen sich Vertragstheoretiker und Kulturlisten gegenüber. Wir müssen uns Gesellschaften denken, als wären sie auf einen Vertrag gegründet, damit Gesellschaft eine gerechte Gesellschaft sei, so sagen die Republikanisch-Liberalen (im Begriff unterschieden zu den ökonomischen Neoliberalisten). Nie waren wir je in der Situation freier Entscheidung über unsere Lebensumstände, sondern wir werden in eine Kultur und ihre Organisationsformen hineingeboren, hineinerzogen, so sagen die Anderen, zwar sind diese Organisationsformen im Prinzip änderbar, aber immer nur ausgehend von den bereits vorgegebenen. Die Situation Zero ist nicht nur, wie ja auch die Vertragstheoretiker zugeben, eine Fiktion, sondern es ist eine sinnlose, ja irreführende Fiktion. Diese zwischen Kommunitaristen und Liberalen in Amerika ausgefochtene Kontroverse ist in Europa eigentlich seit mehr als hundert Jahren überholt, und zwar durch die systematische Unterscheidung, die Ferdinand Tönnies zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft gemacht hat. Strukturen der Gemeinschaft (etwa des wohlwollenden Teilens) auf die Gesamtgesellschaft zu übertragen, ist ebenso verfehlt⁷⁹ wie die Übertragung von Vertrags- und Tauschbeziehungen auf intime Verhältnisse. Und vielleicht gibt es zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft noch eine dritte Form, die weder universalisierbar ist wie die Gesellschaft noch in sich exklusiv wie die Gemeinschaft, die man dann ja vielleicht Genossenschaft nennen könnte, weil sie auf die Gemeinsamkeit des Genießens und auf dem Prinzip der Gastlichkeit beruht.

Kontroverse heute

⁷⁹ H. Plessner: Die Grenzen der Gemeinschaft. – In: ders. : a. a. O. V, S. 7 - 133.