

Viertes Kapitel

Das Gute, das Sollen und das Sein: Theorie der Verantwortung

hierher ließe sich zeigen, daß die Natur, indem sie Werten anhängt, auch die Autorität zu ihrer Sanktion hat und ihre Anerkennung von uns und jedem wissenden Willen in ihrer Mitte fordern darf.

Unser bisheriger Nachweis also, daß die Natur Werte hegt, da sie Zwecke hegt, und daher alles andere als wertfrei ist, hat noch nicht die Frage beantwortet, ob es in unser Belieben gestellt oder unsere Pflicht ist, ihrer »Wertentscheidung« beizupflichten: ob also, paradox ausgedrückt, die unleugbar von ihr und für sie gesetzten Werte auch wertvoll sind (oder auch nur das Werte-Haben als solches!) – in welchem Fall allein die Beipflichtung Pflicht wäre. Diese Frage kann nicht mehr die Zwecklehre, die jenen Nachweis führte, sondern muß die Wertlehre beantworten, der wir uns jetzt zuwenden. Aber jener Nachweis – der Immanenz von Zwecken im Sein – machte die Stellung dieser Frage erst möglich, und es wird sich herausstellen, daß mit ihm für die Theorie der Ethik schon die entscheidende Schlacht gewonnen ist.

I. Sein und Sollen

Das »Gute« oder den »Wert« im Sein gründen heißt die angebliche Kluft von Sein und Sollen überbrücken. Denn das Gute oder Wertvolle, wenn es dies von sich her und nicht erst von Gnaden eines Begehrens, Bedürfnens oder Wählens ist, ist eben seinem Begriffe nach dasjenige, dessen Möglichkeit die Forderung nach seiner Wirklichkeit enthält und damit zu einem Sollen wird, wenn ein Wille da ist, der die Forderung vernehmen und in Handeln umsetzen kann. Wir sagen also, daß ein »Gebot« nicht allein von einem gebietenden Willen, zum Beispiel eines persönlichen Gottes, ausgehen kann, sondern auch vom immanenten Anspruch eines an-sich-Guten auf seine Wirklichkeit. An-sich-Sein des Guten oder Wertes heißt aber, zum Bestand des Seins zu gehören (nicht notwendig damit zur jeweiligen Aktualität des Daseienden), womit Axiologie ein Teil der Ontologie wird. Wie verhält sich dies zum bisherigen Befund über das Wesen der Natur?

1. »Gut« oder »Schlecht« relativ zum Zweck

Indem die Natur Zwecke unterhält, oder Ziele hat, wie wir jetzt annehmen wollen, setzt sie auch Werte; denn bei wie immer gegebenem, de facto erstrebten Zweck wird die jeweilige Erreichung ein Gut und die Vereitelung ein Übel, und mit diesem Unterschied beginnt die Zusprenckbarkeit von Wert. Aber *innerhalb* der vorentschiedenen Zieleinstellung, in der es nur noch um Erfolg oder Mißerfolg geht, ist kein Urteil über die Güte des Zieles selber möglich und daher über das Interesse hinaus keine Verpflichtung aus ihm herzuleiten. Insoweit also Ziele tatsächlich in der Natur, einschließlich der unsrigen, angelegt sind, scheinen sie keine andere Würde als die der Tatsächlichkeit zu genießen und

müßten dann nur nach der Stärke ihres Motivierens und vielleicht nach dem Lustertrag ihrer Erreichung (oder Schmerz ihrer Versagung) gemessen werden. Wir könnten dann nur sagen, daß es in ihrem Banne ein besser und schlechter gibt, nicht aber, daß hierin ein Gutes an sich unsere Zustimmung verlangt. Hat es dann Sinn zu sagen, daß irgendetwas sein *soll*, gleichviel ob es sein Zustandekommen durch Einfluß auf den Trieb, Instinkt oder Willen schon von selbst betreibt oder nicht? Ein »Gutes an sich«, so sagten wir, wäre ein solches Etwas. Aber bis jetzt hat sich Gut oder Übel erst als Korrelat im voraus *vorhandener* Zweckausrichtung gezeigt, der es überlassen bleibt, eben jene Macht über den Willen auszuüben, die in seinen »Entscheidungen« – ihrem Ergebnis – *ex post facto* zutage tritt. Der eingepflanzte Zweck setzt sich durch und bedarf keines Sollens, könnte es auch an sich garnicht begründen. Bestenfalls bediente er sich der Fiktion eines »Sollens« als Mittel seiner Macht.

2. Zweckhaftigkeit als Gut-an-sich

Aber gilt, was für den bestimmten Zweck gilt – daß nämlich seine Faktizität das erste und die Geltung von »gut« oder »schlecht« darauf bezüglich das zweite ist, von jenem zwar determiniert (*de facto*), aber nicht legitimiert (*de jure*) – auch für »Zweckhaftigkeit« selber als *ontologischen* Charakter eines Seins? Hier liegt, so scheint mir, die Sache doch anders. In der Fähigkeit, überhaupt Zwecke zu haben, können wir ein Gut-an-sich sehen, von dem intuitiv gewiß ist, daß es aller Zwecklosigkeit des Seins unendlich überlegen ist. Ich bin mir nicht sicher, ob dies ein analytischer oder synthetischer Satz ist, aber was er an Selbstevidenz besitzt, dahinter läßt sich schlechterdings nicht zurückgehen. Es läßt sich ihm nur die Lehre vom Nirvana entgegenstellen, die den Wert des Zweckhabens verneint, aber dann doch wieder den Wert der Befreiung davon bejaht und seinerseits zum Zweck macht.

Da hier Indifferenz offenbar nicht möglich ist (das Verneinte wird zum negativen Wert), so muß zumindest der, welcher dem Paradox vom zweckverneinenden Zweck nicht anhängt, dem Satz von der Selbstbeglaubigung des Zweckes als solchen im Sein beipflichten und ihn als *ontologisches Axiom* unterstellen.¹ Daß hieraus ein Sollen folgt, wenn jemals das derart selbstgültige erste Gute, in irgendwelchem von ihm abgeleiteten Gut, der Existenz nach in den Gewahrsam eines Willens gerät, das ergibt sich allerdings analytisch aus dem *formalen* Begriff des Guten an sich. Doch dessen erste Bestimmung selber seinem *Inhalt* nach, und zugleich seine Beheimatung in der Realität, ergibt sich aus nichts anderm als der Anschauung eben dieses, vom Sein schon exemplifizierten Inhalts in seiner axiomatischen Dignität: Überlegenheit von Zweck an sich über Zwecklosigkeit. Mag es sich bei ihrer Anerkennung qua Axiom (einem Akt zunächst der reinen Theorie) um eine letzte metaphysische Wahl handeln, die sich nicht weiter ausweisen kann (vielleicht so wenig wie die Selbstwahl des Seins, die sie übernimmt), so verfügt sie doch über ihre eigene evidenzielle Intuition, und diese läßt sich in etwa wie folgt artikulieren.

3. Selbstbejahung des Seins im Zweck

In der Zielstrebigkeit als solcher, deren Wirklichkeit und Wirksamkeit in der Welt nach dem Vorigen (Kapitel 3) als ausgemacht gelten soll, können wir eine grundsätzliche Selbstbejahung des Seins sehen, die es *absolut* als das Bessere gegenüber dem Nichtsein setzt. In jedem Zweck erklärt sich das Sein für sich selbst und gegen das Nichts. Gegen diesen Spruch des Seins gibt es keinen Gegensatz, da selbst die Verneinung des Seins ein Interesse und einen Zweck verrät. Das heißt, die bloße Tatsache, daß das Sein nicht indifferent gegen sich selbst ist, macht seine Differenz vom Nichtsein zum Grundwert aller Werte, zum ersten Ja überhaupt. Diese

Differenz liegt also nicht so sehr im Unterschied eines Etwas vom Nichts (welcher bei Gleichgültigkeit des Etwas nur der selber gleichgültige Unterschied zwischen zwei Indifferenzen wäre), sondern im Unterschied eines Zweckinteresses überhaupt von der Indifferenz, als deren absolute Form wir das Nichts ansehen können. Ein indifferentes Sein wäre nur eine unvollkommenere, weil mit dem Makel der Sinnlosigkeit behaftete, Form des Nichts und eigentlich unvorstellbar. Daß es dem Sein um etwas geht, also mindestens um sich selbst, ist das erste, was wir aus der Anwesenheit von Zwecken in ihm über es lernen können. Dann wäre die Maximierung von Zweckhaftigkeit, das heißt der Reichtum erstrebter Ziele und damit möglichen Gutes oder Übels, der nächste Wert, der sich aus dem Grundwert des Seins als solchen in Steigerung seiner Differenz vom Nichtsein ergibt. Je mannigfaltiger der Zweck, umso größer die Differenz; je intensiver er ist, umso emphatischer die Bejahung und gleichzeitig deren Rechtfertigung: in ihm macht das Sein sich selber seines Aufwandes wert.

4. *Das Ja des Lebens: emphatisch als Nein zum Nichtsein*

Im organischen Leben hat die Natur ihr Interesse kundgegeben und in der ungeheuerlichen Mannigfaltigkeit seiner Formen, deren jede eine Art zu sein und zu streben ist, fortschreitend um den Preis entsprechender Vereitelung und Vernichtung befriedigt. Der Preis ist notwendig, da jeder Zweck nur auf Kosten anderer Zwecke verwirklicht werden kann. Die generische Mannigfaltigkeit ist selber eine solche Auswahl, von der sich unmöglich sagen läßt, ob sie immer die »beste« war, deren Erhaltung aber gewiß ein Gut gegenüber der Alternative der Vernichtung oder Verkümmern ist. Aber mehr noch als in der Extensität des generischen Spektrums manifestiert sich das Interesse in der Intensität der Selbst-

zwecke der Lebewesen selber, in denen der Naturzweck zunehmend subjektiv, das heißt dem jeweiligen Vollzieher als der seine zueigen wird. In diesem Sinne ist jedes fühlende und strebende Wesen nicht nur ein Zweck der Natur, sondern auch ein Zweck an sich selbst, nämlich sein eigener Zweck.² Und eben hier, durch den Gegensatz des Lebens zum Tode, wird die Selbstbejahung des Seins emphatisch. Das Leben ist die explizite Konfrontation des Seins mit dem Nichtsein, denn in seiner konstitutionellen, durch die Notwendigkeit des Stoffwechsels gegebenen *Bedürftigkeit*, der die Erfüllung versagt bleiben kann, hat es die Möglichkeit des Nichtseins als seine ständig gegenwärtige Antithese, nämlich als Drohung, in sich. Der Modus seines Seins ist Erhaltung durch Tun. Das Ja allen Strebens ist hier verschärft durch das aktive Nein zum Nichtsein. Durch das verneinte Nichtsein wird das Sein zum positiven Anliegen, das heißt zur ständigen Wahl seiner selbst. Das Leben als solches, in der wesenseigenen Gefahr des Nichtseins, ist Ausdruck dieser Wahl. Also ist es, nur scheinbar paradox, der *Tod*, das heißt das Sterbenkönnen, und zwar als jederzeitiges Sterbenkönnen, und dessen ebenso jederzeitige Hinhaltung im *Akt* der Selbsterhaltung, was das Siegel auf die Selbstbejahung des Seins setzt: diese wird hierdurch zu einzelnen Anstrengungen von Seienden.

5. *Sollenskraft des ontologischen Ja für den Menschen*

Obligatorische Kraft gewinnt dieses blind sich auswirkende Ja in der sehenden Freiheit des Menschen, die als höchstes Ergebnis der Zweckarbeit der Natur nicht mehr einfach deren weiterer Vollstrecker ist, sondern mit der vom Wissen bezogenen Macht auch ihr Zerstörer werden kann. Er muß das Ja in sein Wollen übernehmen und das Nein zum Nichtsein seinem Können auferlegen. Aber dieser Übergang vom

Wollen zum Sollen ist eben der kritische Punkt der Moraltheorie, an dem ihre Grundlegung so leicht zuschanden wird. Wieso wird zur Pflicht, was vom Sein seit je schon fürs Ganze betreut wird durch alles Einzelwollen hindurch? Wieso dies Herausstehen des Menschen aus der Natur, wonach er ihrem Walten durch Normen zu Hilfe kommen und dafür sein eigenes, einzigartiges Naturerbe, die Willkür, beschränken soll? Wäre nicht gerade deren vollste Ausübung die Erfüllung des Naturzwecks, der sie hervorbrachte – wohin immer sie führen mag? Eben dies wäre der Wert an sich, dem die Bewegung des Seins zugestrebt hatte; dies sein Spruch, der Beipflichtung verlangen könnte, sie aber durchaus nicht nötig hat.

6. Fraglichkeit eines Sollens im Unterschied vom Wollen

Zugegeben denn, daß Zweckhaftigkeit an sich das primäre Gute ist und als solches, abstrakt gesprochen, »Anspruch« auf Wirklichkeit hat, so bedeutet sie doch eben schon *Wollen* von Zwecken und durch sie, als Bedingungen des eigenen Fortbestehens, Wollen ihrer selbst als des Grundzweckes: sie selber, die naturgegebene Zweckhaftigkeit, versieht die Erfüllung ihres Seinsanspruches, der somit bei ihr in guten Händen ist. Schlicht gesagt: Selbsterhaltung braucht nicht geboten zu werden und bedarf keiner Überredung außer der der Lust, die ihr mitgegeben ist; ihr Wollen, mit seinem Ja und Nein, ist als das erste immer schon da und besorgt sein Geschäft – besser oder schlechter im Einzelfall, doch immer nach Vermögen. Selbst also wenn »wollen Sollen« ein sinnvoller Begriff wäre, so wäre er doch hier überflüssig und damit auch der (wirklich sinnvolle) Begriff des »tun Sollens«, da das schon vorhandene Wollen sein Tun automatisch mit sich führt. Wo aber ein besser oder schlechter (das heißt mehr oder weniger wirksam) zur *Wahl* steht, wie beim Menschen,

da kann man zwar im Namen des Zweckwollens von einem Sollen des besseren Weges sprechen, also (mit Kant) vom »hypothetischen Imperativ« der Klugheit, der die Mittel und nicht den Zweck selbst betrifft. Aber so wichtig dieser Imperativ in der Wirrnis der menschlichen Angelegenheiten werden kann – mit dem unbedingten Imperativ der Sittlichkeit hat er wenig zu tun. Dieser muß sich auf die Zwecke miterstrecken, ja auf sie zu allererst. (Daß er sein eigener Zweck sei, wie letztlich Kant meinte, ist eine unhaltbare Konstruktion – siehe weiter unten.) Es hilft auch nichts, von der Überlegenheit »höherer« über »niedrigere« Zwecke als Bestimmungsgrund der Wahl zu sprechen, solange diese Unterscheidung nicht bereits ethisch definiert und so etwas wie eine Pflicht zum höheren Zweck ausgemacht ist. Man mag mit gutem Recht das Malen der sixtinischen Decke einen höheren Zweck nennen als die Stillung nagenden Hungers, aber man befrage Heines »Wanderratten« darüber, ob sich hieraus ein Gesetz des Handelns für sie ableiten läßt. Vom Ansichsein des Wertes oder des Guten, das wir hier mitsamt seinem abstrakten »Anspruch« schon voraussetzen dürfen, ist immer noch ein Schritt zu der *Aufgabe*, die dem Handeln hier und jetzt als *seine* auferlegt ist: der Schritt vom Zeitlosen in die Zeit. Hinter diesem Schritt aber lauert der Verdacht, daß selbst die wunderliche Selbsttäuschung der Moral, auch der asketischsten, mit all ihren »Aufgaben« und »Verzichten« noch eine verkappte Form der Selbstbefriedigung des Urdranges ist (zum Beispiel »Wille zur Macht«, »Lustprinzip«) – also alles selbstaufgelegte, vermeintliche Sollen nur eine Verkleidung des Wollens, seine Verführung durch einen wirksameren Köder als den der gemeinen Lust. In diesem Fall hätte »Wert« oder »das Gute« nicht die Autorität des Gebietens, sondern die Kraft von Ursachen – finalen Ursachen natürlich, aber darum nicht weniger kausale Kraft. Dann wäre alles Wollen als solches, und als Teil der immanenten Teleologie des Seins überhaupt, eo ipso gerechtfertigt (zu bewerten vielleicht nach seiner Intensität, aber nicht nach

seinem Ziel) und die Bemühung um eine Pflichtenlehre wäre eitel. Selbst das tönende Ja des *amor fati*, das leere Noch-einmal-wollen alles schon Gewollten und Getanen, fügte ihm nichts hinzu. – Wir müssen den Sinn von »Wert« und von »Gut« noch einmal befragen.

7. »Wert« und »Gut«

a. Sprachlich hat »das Gute« gegenüber »Wert« die größere Würde des An-sich-seins: Wir sind geneigt, es als etwas von unserm Wünschen und Meinen unabhängiges zu verstehen. »Wert« dagegen verbindet sich leicht mit der Frage »wem?« und »wieviel?«: das Wort stammt aus der Sphäre des Schätzens und des Tausches. Es bezeichnet also zunächst nur ein Maß des Wollens, nämlich des Aufwendenwollens, und nicht des Sollens. Ich setze mir etwas zum Zweck, weil es mir etwas wert ist, oder es ist mir etwas wert, weil es meiner bedürftigen Natur schon vor aller Wahl als Zweck gesetzt ist: im Handeln, soweit es im Wettbewerb der Zwecke frei ist, setze ich mir den Naturzweck noch einmal zum Zweck.³ Jeder Zweck also, den ich mir setze, ist dadurch allein als »Wert« ausgewiesen, nämlich als mir jetzt der Mühe wert, ihn zu verfolgen (einschließlich des Verzichtes auf die dafür nicht verfolgbaren). Der Tauschwert für die Mühe – ihr »Lohn« – ist hierbei die Lust, einschließlich ihrer subtilsten Arten. Wenn der erreichte Zweck mich hierin enttäuscht und zum Urteil führt, daß er der Mühe doch nicht wert war, so wird mein besser belehrtes Wünschen auch weiterhin nur sich selbst hinsichtlich der lohnenderen Wahl von Zwecken konsultieren, nicht aber diese selbst hinsichtlich ihres Anspruchs auf meine Wahl. Auch das revidierte Urteil, obwohl besser unterrichtet und so vielleicht erfolgreicher, braucht nicht weniger subjektiv, daher nicht verbindlicher zu sein als das ursprüngliche.

b. Dennoch lassen wir uns nicht nehmen, zwischen werten

und unwerten Zwecken zu unterscheiden, und dies unabhängig davon, ob das Wünschen dabei auf seine Kosten kommt oder nicht. Wir postulieren mit dieser Unterscheidung, daß, was meiner Mühe wert ist, nicht ohne weiteres mit dem zusammenfällt, was *mir* gerade der Mühe wert ist. Was aber wirklich meiner Mühe wert ist, *sollte* doch zu dem werden, was auch mir der Mühe wert ist und deshalb von mir zum Zweck *gemacht* wird. »Wirklich« der-Mühe-wert nun muß bedeuten, daß der Gegenstand der Mühe *gut* ist, unabhängig vom Befinden meiner Neigungen. Eben dies macht ihn zur Quelle eines Sollens, mit dem er das Subjekt anruft in der Situation, in der die Verwirklichung oder Erhaltung *dieses* Guten durch *dieses* Subjekt konkret in Frage steht. Keine voluntaristische oder appetitive Theorie, die das Gute als das Erstrebte definiert, wird diesem Urphänomen des Forderns gerecht. Als bloßes Geschöpf des Willens mangelt das Gute der Autorität, die den Willen bindet. Anstatt seine Wahl zu bestimmen, ist es ihr unterworfen und jeweils dies oder das. Erst seine Gründung im Sein stellt es dem Willen gegenüber. Das unabhängig Gute verlangt, Zweck zu werden. Es kann den freien Willen nicht zwingen, es zu seinem Zweck zu machen, aber es kann ihm die Anerkennung abnötigen, daß dies seine Pflicht wäre. Wenn nicht im Gehorchen, zeigt sich die Anerkennung im Gefühl der Schuld: Wir sind dem Guten das Seine schuldig geblieben.

8. Tun des Guten und Sein des Täters: Die Prävalenz der »Sache«

a. Ebenso wenig aber wie die Unterscheidung zwischen Begehren und Sollen läßt sich unser Gefühl die Gewißheit nehmen, daß das Tun des Guten um-seiner-selbst-willen doch in irgendeinem Sinne auch dem Täter zugute kommt, und dies unabhängig vom Erfolg der Tat. Mag er am Genuß des vollbrachten Guten teilhaben oder nicht, es auch nur

erleben oder nicht, ja selbst es mißlingen sehen – sein sittliches Sein hat gewonnen mit der befolgenden Annahme des Rufes der Pflicht. Dennoch darf nicht dies das Gut gewesen sein, das er wollte. Das Geheimnis oder die Paradoxie der Moral ist, daß das Selbst über der Sache vergessen werden muß, um ein höheres Selbst (das in der Tat auch ein Gut-an-sich ist) werden zu lassen. Wohl ist es statthaft zu sagen »Ich möchte mir selbst ins Auge sehen (oder: vor Gottes Prüfung bestehen) können«, aber eben dies wird mir nur möglich sein, wenn es mir um die »Sache« und nicht um mich selbst ging: dies letztere kann nicht selber die Sache werden und das Objekt der Tat nur die Gelegenheit dazu. Der gute Mensch ist nicht der, der sich gut gemacht hat, sondern der, der das Gute um seinetwillen getan hat. Das Gute aber ist die Sache in der Welt, ja die Sache der Welt. Moralität kann nie sich selber zum Ziel haben.

b. Also ist es nicht die Form, sondern der Inhalt des Handelns, was an erster Stelle steht. In diesem Sinne ist die Moral »selbstlos«, obwohl sie manchmal auch einen Zustand des Selbst – nämlich einen pflichtgemäßen und zur Weltsache gehörigen – zum Gegenstand haben kann (und ohne daß Selbstlosigkeit an sich moralisch wäre). Nicht die Pflicht selbst ist der Gegenstand; nicht das Sittengesetz motiviert das sittliche Handeln, sondern der Appell des möglichen An-sich-Guten in der Welt, das meinem Willen gegenübersteht und Gehör verlangt – *gemäß* dem Sittengesetz. Jenem Appell Gehör zu geben *ist* genau, was das Sittengesetz gebietet: dieses ist nichts anderes als die generelle Einschärfung des Rufes aller tat-abhängigen Güter und ihres jeweiligen Rechtes auf *meine* Tat. Es macht mir zur Pflicht, was die Einsicht als von sich her seinswürdig und meiner Leistung bedürftig aufweist. Damit dies mich erreicht und affiziert, so daß es den Willen bewegen kann, muß ich für dergleichen affizierbar sein. Unsere emotionale Seite muß ins Spiel kommen. Und nun liegt es im Wesen unserer moralischen Natur, daß der Appell, wie die Einsicht ihn vermittelt, eine Antwort

in unserm Gefühl findet. Es ist das Gefühl der Verantwortlichkeit.

c. Wie jede ethische Theorie, muß auch eine Theorie der Verantwortung beides ins Auge fassen: den *rationalen* Grund der Verpflichtung, das heißt das legitimierende Prinzip hinter dem Anspruch auf ein verbindliches »Soll«, und den *psychologischen* Grund seiner Fähigkeit, den Willen zu bewegen, das heißt für ein Subjekt die Ursache zu werden, sein Handeln von ihm bestimmen zu *lassen*. Das besagt, daß Ethik eine objektive und eine subjektive Seite hat, deren eine es mit der Vernunft, die andere mit dem Gefühl zu tun hat. Geschichtlich hat manchmal die eine, manchmal die andere mehr im Mittelpunkt ethischer Theorie gestanden; und traditionell hat das Problem der *Gültigkeit*, das heißt die objektive Seite, die Philosophen mehr beschäftigt. Aber die beiden Seiten sind unter sich komplementär und beide sind integrierende Bestandteile der Ethik überhaupt. Wären wir nicht, mindestens nach Anlage, *empfänglich* für den Ruf der Pflicht durch ein antwortendes Gefühl, so wäre selbst der zwingendste Beweis seines Rechtes, dem die Vernunft zustimmen muß, doch machtlos, das Erwiesene auch zu einer motivierenden Kraft zu machen. Umgekehrt, ohne eine *Beglaubigung* ihres Rechtes wäre unsere faktische Empfänglichkeit für Appelle dieser Art ein Spielball zufälliger Prädilektionen (selber mannigfach vorbedingt) und die von ihr getroffene Wahl ermangelte der Rechtfertigung. Dies würde zwar immer noch Raum lassen für sittliches Verhalten aus einem naiv guten Willen, dessen unmittelbare Selbstgewißheit nach keiner weiteren Beglaubigung verlangt – und in der Tat auch nicht nötig hat in jenen glückhaften Fällen, wo die Eingebungen des Herzens »von Natur« im Einklang mit den Geboten des Sittengesetzes sind. Eine Subjektivität so begnadet (und wer wollte ihre Möglichkeit ausschließen?) könnte ganz aus sich selbst, das heißt aus dem Gefühl handeln. Keine ähnliche Selbstgenugsamkeit kann die objektive Seite je besitzen: ihr Imperativ, so evident seine Wahrheit sein möge,

kann gar nicht wirksam werden, es sei denn er trifft auf eine Empfindungsfähigkeit für etwas seiner Art. Dies *faktische* Gegebensein des Fühlens, vermutlich ein allgemein menschliches Potential, ist demnach das kardinale Datum der Moral und als solches auch im »Soll« schon impliziert. In der Tat, es gehört zum ureigenen *Sinn* des normativen Prinzips, daß sein Ruf sich an solche richtet, die nach ihrer Konstitution, das heißt von Natur, für ihn empfänglich sind (was natürlich noch nicht seine Befolgung sichert). Man kann wohl sagen, daß es kein »du sollst« gäbe, wenn es niemand gäbe, der es hören kann und von sich her auf seine Stimme abgestimmt ist, ja danach hinhorcht. Damit ist nichts anderes gesagt, als daß Menschen potentiell schon »moralische Wesen« *sind*, weil sie diese *Affizierbarkeit* besitzen, und nur dadurch auch unmoralisch sein können. (Der hierfür von Natur Taube kann weder moralisch noch unmoralisch sein.) Aber es ist ebenso wahr, daß das moralische Gefühl selber nach seiner Autorisierung von jenseits seiner verlangt, und zwar nicht bloß zum Schutz gegen Bestreitungen von außen (einschließlich solcher von konkurrierenden Motiven in derselben Seele), sondern aus einem inneren Bedürfnis jenes Gefühls an sich, in seinen eigenen Augen mehr als ein bloßer Impuls zu sein. Nicht die Gültigkeit also, wohl aber die Wirksamkeit des sittlichen Gebotes ist von jener subjektiven Bedingung abhängig: diese ist seine Prämisse und sein Objekt zugleich, von ihm angerufen, reklamiert und gedrängt – mit Erfolg oder vergebens. In jedem Fall, die Kluft zwischen abstrakter Sanktion und konkreter Motivation muß vom Bogen des Gefühls überspannt werden, das allein den Willen bewegen kann. Das Phänomen der Moralität ruht a priori auf dieser Paarung, obwohl eines ihrer Glieder nur a posteriori als ein Faktum unserer Existenz gegeben ist: die subjektive Anwesenheit unseres sittlichen Interesses.⁴

Nach logischer Ordnung würde die Gültigkeit von Verpflichtungen zuerst kommen und das antwortende Gefühl als zweites. Aber in der Reihenfolge des Zugangs hat es Vor-

teile, mit der subjektiven Seite zu beginnen, weil sie nicht nur das immanent Gegebene und Bekannte ist, sondern auch in dem transzendenten Anruf, der an sie ergeht, schon mitgemeint ist. – Nur in äußerster Kürze wollen wir einen Blick auf den emotionalen Aspekt des Sittlichen in früherer ethischer Theorie werfen.

9. Die Gefühlsseite der Sittlichkeit in bisheriger ethischer Theorie

a. Liebe zum »höchsten Gut«

Daß das Gefühl zur Vernunft hinzukommen muß, damit das objektiv Gute eine Gewalt über unsern Willen gewinne – daß also die Moral, die den Affekten gebieten soll, selber eines Affektes bedarf – war den Moralphilosophen seit jeher bewußt; und unter den Großen war Kant wohl der einzige, der sich dies als Zugeständnis an unsere sinnliche Natur abringen mußte, anstatt es als integrierende Komponente des Ethischen an sich anzusehen. Ausdrücklich oder unausdrücklich lebt die Einsicht in jeder Tugendlehre, so verschieden das hier postulierte Gefühl auch bestimmt wurde. Jüdische »Gottesfurcht«, platonischer »Eros«, aristotelische »Eudämonie«, christliche »Liebe«, Spinozas »amor dei intellectualis«, Shaftesburys »Wohltwollen«, Kants »Ehrfurcht«, Kierkegaards »Interesse«, Nietzsches »Willenslust«, sind Bestimmungsarten dieses affektiven Elements der Ethik. Wir können in ihre Diskussion hier nicht eintreten, bemerken aber, daß »Verantwortungsgefühl« sich nicht unter ihnen befindet. Wir müssen diese Abwesenheit später erklären, um unsere Wahl zu verteidigen. Wir bemerken ferner, daß die meisten (wiewohl nicht alle) der genannten Gefühle von der Art sind, die durch einen *Gegenstand* von höchstem Werte, ein »größtes Gut«, eingefloßt werden und darauf gerichtet sind. Traditionell hatte dieses summum bonum oft die ontologi-

sche Mitbedeutung (ein Korollar zur Idee der Vollkommenheit), daß dies etwas Zeitloses sein müsse, das unsere Sterblichkeit mit der Lockung der Ewigkeit anspricht. Das Ziel sittlichen Strebens ist dann, diesem höchsten Gegenstand den eigenen Zustand anzugleichen, sich ihn insofern »anzueignen« und auch seine Aneignung bei Andern zu fördern, überhaupt ihm einen Platz in der Welt des Zeitlichen zu schaffen. Das Unvergängliche läßt das Vergängliche zur Teilhabe ein und erregt in ihm die *Lust* danach.

Ganz im Gegensatz hierzu nun ist der Gegenstand der *Verantwortung* das Vergängliche qua Vergängliches – jedoch, trotz dieser *Gemeinsamkeit* zwischen mir und ihm, unpartizipierbarer ein »Anderes« mir gegenüber als irgendeiner der transzendenten Gegenstände klassischer Ethik: ein Anderes nicht als überragend Besseres, sondern als lediglich-es-selbst in seinem ureigenen Recht, und ohne daß *diese* Andersheit überbrückt werden sollte durch eine Anähnlichung von mir zu ihm oder ihm zu mir. Gerade die Andersheit nimmt von meiner Verantwortung Besitz, und keine Aneignung ist hier intendiert. Und doch soll dieser von »Vollkommenheit« weit entfernte, in seiner Faktizität ganz kontingente Gegenstand, wahrgenommen gerade *in* seiner Vergänglichkeit, Bedürftigkeit und Unsicherheit, die Kraft haben, mich durch sein *pures Dasein* (nicht durch besondere Qualitäten) zu einer Verfügungstellung meiner Person, frei von jedem Aneignungsbegehren, zu bewegen. Und er kann dies offenbar, denn sonst gäbe es kein Verantwortungsgefühl für solches Dasein. Es gibt aber dieses Gefühl als eine Tatsache der Erfahrung und es ist nicht weniger wirklich als die *appetitiven* Gefühle der *summum bonum*-Erfahrung. Hiervon später. Achten wir jetzt nur darauf, was die zwei hier kontrastierten Typen dennoch gemein haben: Die bindende Kraft geht vom Anspruch eines *Gegenstandes* aus, und die Bindung ist an diesen Gegenstand, sei er ewig oder zeitlich. In beiden Fällen soll etwas ausgerichtet werden im Reich der Dinge.

b. Handlung um des Handelns willen

Diesen gegenstands-orientierten ethischen Haltungen, in denen zuhächst der außer mir gelegene *Gehalt* des Zieles herrscht, stehen die gegenstandslosen Arten gegenüber, in denen die Form oder der Geist der Handlung selbst das Thema der Norm ist und der äußere Gegenstand, den die Situation liefert, mehr die Gelegenheit als das wirkliche Ziel für die Tat ist. Nicht auf das »was«, sondern auf das »wie« des Handelns kommt es dort an. Das moderne Extrem dieser Ethik subjektiver Gesinnung ist der Existentialismus (vgl. Nietzsches »Wille zum Willen«, Sartres »authentische Entscheidung«, Heideggers »Eigentlichkeit« und »Entschlossenheit«, und so weiter), wo das Objekt in der Welt nicht von sich her mit einem Anspruch an uns ausgestattet ist, sondern seine Bedeutsamkeit von der Wahl unseres leidenschaftlichen Interesses empfängt. Hier herrscht zuhächst die Freiheit des Selbst. Ob dieser Standpunkt dem Buchstaben nach haltbar ist und nicht im Geheimen doch dem Objekt einen Wert zuerkennt (für das man sich deshalb entscheiden *soll*), und ob nicht eben *dies* der wahre Grund für die angeblich grundlose Wahl ist, stehe hier dahin. Worauf es für die Theorie der Ethik ankommt, ist die grundsätzliche Leugnung jeglicher den Dingen selbst innewohnender Ordnung von Rang oder Recht und somit überhaupt der Idee objektiv gültiger Verpflichtungen gegen sie, wovon sie selber die Quelle sein könnten.⁵

c. Kants »Ehrfurcht vor dem Gesetz«

Einzigartig, wie so oft, ist Kants Stellung in diesem Streit zwischen »materialen« und »formalen«, »objektiven« und »subjektiven« Prinzipien sittlicher Handlung. Während er einerseits nicht verneint, daß Gegenstände uns durch ihren Wert affizieren können, verneint er doch andererseits (um der

»Autonomie« der sittlichen Vernunft willen), daß solche »pathologische« Affektion des Gefühls das wahre Motiv sittlichen Handelns hergeben könne; und während er die in der Vernunft gegründete Objektivität eines universalen Sittengesetzes betont, räumt er doch dem Gefühl eine notwendige Rolle bei der Konformierung des Einzelwillens an das Gesetz ein. Das Einzigartige ist, daß dieses Gefühl keinem Gegenständlichen, sondern dem Gesetz selber gilt. In der Tat war es die tiefe Einsicht Kants – um so eindrucksvoller, als sie vom Verfechter unbedingter Autonomie der Vernunft in Sachen der Moral kommt – daß neben der Vernunft auch das Gefühl im Spiel sein muß, damit das Sittengesetz Kraft über unsern Willen gewinne. Nach ihm war dies ein Gefühl, welches nicht ein Objekt (womit die Moral »heteronom« würde), sondern die *Idee* der Pflicht oder des Sittengesetzes in uns hervorruft: das Gefühl der *Ehrfurcht*. Kant meinte: Ehrfurcht vor dem Gesetz, vor der Erhabenheit des unbedingten »du sollst«, das von der Vernunft ausgeht. Mit andern Worten: die Vernunft selber wird zur Quelle eines Affektes und ist dessen letzthinniger Gegenstand! Nicht natürlich die Vernunft als Erkenntnisvermögen, sondern als ein Prinzip der Universalität, dem der Wille sich konform machen soll; und dies nicht durch die Wahl seiner Objekte, sondern durch die Form ihres Wählens, das heißt durch die Weise der Selbstbestimmung im Hinblick auf die mögliche Universalisierung seiner Maxime. Diese innere Form des Wollens allein ist der Inhalt des kategorischen Imperativs, dessen Erhabenheit Ehrfurcht einflößt.

Aber dieser Gedanke, obwohl er selber der Erhabenheit nicht entbehrt, führt in eine Absurdität. Denn der Sinn des kategorischen Imperativs ist, wie all seine Anwendungen in der Kasuistik zeigen, nicht die Setzung von Zwecken, sondern die Selbstbeschränkung der Freiheit, durch die Regel der Selbsteinstimmigkeit des Willens, in der Verfolgung von Zwecken. Wenn aber dies die Idee des Sittengesetzes ist, dann kommt die Kantische Formel hinaus auf »Selbstbe-

schränkung der Freiheit aus Ehrfurcht vor der Idee der Selbstbeschränkung der Freiheit« – was offenbar ungereimt ist. Oder, da die Selbstbeschränkung im Hinblick auf Verallgemeinerungsfähigkeit erfolgen soll, läßt sich auch sagen: »Verallgemeinerung des partikularen Wollens aus Ehrfurcht vor der Idee der Allgemeinheit«, was nur wenig besser ist. Denn zwar ist weitere Allgemeinheit eine Tugend bei theoretischen Sätzen in einem System der Wahrheit, und ihre Gültigkeit für jeden andern Verstand versteht sich von selbst; aber bei individuellen Tatentscheidungen ist die etwa begleitende Gewißheit, daß jedes Vernunftwesen ihnen wegen der Allgemeinheit ihres Prinzips zustimmen muß, wohl eine willkommene Bestärkung (vielleicht sogar ein Kriterium ihrer Richtigkeit), aber doch unmöglich der erste Grund meiner Wahl, und ganz gewiß nicht die Quelle des *Gefühls* – sei es Ehrfurcht oder anderes, das hier und jetzt meinen Bund mit der Sache beseelt. Dieses Gefühl kann nur die Sache selber, keine Idee von Allgemeinheit, erzeugen, und zwar durch ihre durchaus einzige Selbstgültigkeit. Die letztere mag selber unter umfassenderen Prinzipien stehen, aber dies wären dann ontologische, und wenn solche das Gefühl affizieren, dann durch ihren *Inhalt*, und nicht durch den Grad ihrer Allgemeinheit. (Zu ähnlichen Ungereimtheiten wie dies größte Beispiel muß jeder Versuch führen, das Moralgesetz als seinen eigenen Zweck zu verstehen.)

In Wahrheit, so muß hinzugefügt werden, war Kants sittliche Einsicht größer als was die Logik des Systems diktierte. Die eigentümliche Leere, in welche der rein formale »kategorische Imperativ« mit seinem Kriterium widerspruchsloser Generalisierbarkeit der Willensmaxime führt, ist oft bemerkt worden.⁶ Aber Kant selber erlöste die bloße Formalität seines kategorischen Imperativs durch ein »materiales« Prinzip des Verhaltens, das angeblich aus ihm folgt, in Wahrheit aber ihm hinzugefügt ist: Achtung vor der Würde von Personen als Zwecken an sich selbst. Hierauf trifft der Vorwurf der Leere gewiß nicht zu! Aber der unbedingte Selbstwert ver-

nünftiger Subjekte folgt aus keinem formalen Prinzip, sondern muß aus der *Anschauung* dessen, was ein freihandelndes Selbst in einer Welt der Notwendigkeit ist, den Wertsinn des urteilenden Betrachters überzeugen.

d. Standpunkt der folgenden Untersuchung

Unsere Gegenposition, die den folgenden Reflexionen über Verantwortung zugrundeliegt, sei hier einfach hingestellt: Worauf es ankommt, sind primär die Sachen und nicht die Zustände meines Willens. Indem sie den Willen engagieren, werden die Sachen zu Zwecken für mich. Zwecke können allenfalls erhaben sein – durch das, *was* sie sind; sogar manche Handlungen oder ganze Lebensläufe können es sein: aber nicht die Regel des Willens, deren Einhaltung für jedweden Zweck die Bedingung dafür ist, daß er ein moralischer sei – genauer: daß er kein unmoralischer sei. Das *Gesetz* als solches kann weder Ursache noch Gegenstand der Ehrfurcht sein; aber das *Sein*, erkannt in seiner Fülle oder einer Einzelerrscheinung derselben, beegend einem Sehvermögen, das nicht durch Selbstsucht verengt oder durch Stumpfheit getrübt ist, kann wohl Ehrfurcht erzeugen – und kann mit dieser *Affizierung unseres Gefühls* dem sonst kraftlosen Sittengesetz zuhilfe kommen, das da gebietet, dem innewohnenden *Anspruch* von Seiendem mit unserm eigenen Sein Genüge zu tun. »Heteronom« in diesem Sinne zu sein, nämlich sich vom rechtmäßigen Anruf wahrgenommener Entitäten bewegen zu lassen, braucht nicht dem Prinzip der Autonomie zuliebe gescheut oder gelehnet zu werden. Doch nicht einmal Ehrfurcht genügt, denn solche Gefühlsbejahung der wahrgenommenen Würde des Gegenstandes, so lebhaft sie sei, kann doch ganz untätig bleiben. Erst das hinzutretende *Gefühl der Verantwortung*, welches *dieses* Subjekt an dieses Objekt bindet, wird uns seinethalben handeln machen. Wir behaupten, daß es dies Gefühl mehr als irgendein anderes ist, welches eine

Willigkeit in uns erzeugen kann, den Anspruch des Objektes auf Existenz durch unser Tun zu unterstützen. Erinnern wir schließlich noch daran, daß Sorge um den Nachwuchs (siehe Kap. 2, S. 85 ff.), so spontan, daß sie der Anrufung des Sittengesetzes nicht bedarf, der elementarmenschliche Urtyp des Zusammenfalls von objektiver Verantwortlichkeit und subjektivem Verantwortungsgefühl ist, durch den uns die Natur für alle, vom Trieb nicht so gesicherten Arten der Verantwortlichkeit vorerzogen und unser Gefühl dafür vorbereitet hat. Wenden wir uns denn diesem Phänomen »Verantwortung« zu, über das ethische Theorie im ganzen so schweigsam gewesen ist.