

Das Selbst als moralische Instanz

Bernkastel-Kues, 13. Dezember 2013



Foto: © matthias21 - Fotolia.com

Es ist mir eine große Ehre, hier im Geburtshaus des Cusanus ein paar Worte sagen zu dürfen, und dies ist kein Lippenbekenntnis: Ich habe mich im Vorfeld zu diesem Vortrag zumindest ein wenig mit Nikolaus von Kues beschäftigt und den Eindruck gewonnen, dass sich dies auch unter philosophischen Aspekten durchaus lohnt.

Zunächst möchte ich mich kurz vorstellen. Ich habe einen Magister-Abschluss in Philosophie (Schwerpunkte: Erkenntnistheorie, politische Philosophie, Ethik) und Soziale Verhaltenswissenschaften (Schwerpunkte: Arbeits- und Organisationspsychologie, Sozialpsychologie). Als ich vor gut zwei Jahren auf den Arbeitskreis ETHIK des Ruhrbezirksvereins e.V. traf, geschah dies im Nachgang zu einem Vortrag von Herrn Prof. Dr. Heinemann (Lehrstuhl für Wirtschaftsethik an der FOM, Essen) mit dem Titel „Der ehrbare Ingenieur“. Was mir damals vor allem und zum wiederholten Male auffiel, war der doch sehr undifferenzierte Umgang mit den Begriffen „Ethik“ und „Moral“. Nun ist es den Wissenschaften – insbesondere der Philosophie – immer sehr wichtig, dass Begriffe möglichst präzise und einheitlich verwendet werden. Die Sinnhaftigkeit solcher Forderungen werde ich gleich erläutern.

Tatsächlich gibt es keine „Ethik des Ingenieurs“, genauso wenig wie es eine „Psychologie des Postboten“ oder eine „Rechtswissenschaft des Chirurgen“ gibt. Es gibt nur eine Ethik, die natürlich Anwendung auf unterschiedliche Themengebiete findet. Dabei berührt gerade die Ethik jedes andere Wissenschaftsgebiet, insofern dieses handlungsorientiert ist. Da jedes menschliche Handeln immer auch Auswirkungen auf andere hat – und damit letztlich soziales Handeln ist – unterliegt es damit immer auch moralischen Aspekten und Kriterien. Alle Wissenschaften täten also gut daran, sich mit moralischen und am besten auch ethischen Aspekten ihrer Tätigkeit zu befassen. Allerdings fürchte ich, dass gerade zwischen den Ingenieuren und den Philosophen häufig ein problematisches Verhältnis zu konstatieren ist. Wenn mein Eindruck richtig ist, dann ist das kontraproduktiv für die gesamtgesellschaftliche Diskussion. Zukunft braucht Interdisziplinarität! Wir sollten Brücken bauen zwischen Elfenbeintürmen auf der einen und blindem „Machen“ auf der anderen Seite. Gerade deshalb begrüße ich die APHIN-Initiative von Herrn Prof. Dr. Franz sehr.

Ich möchte nun – wie versprochen – erst einmal auf die Begriffe „Ethik“ und „Moral“ eingehen. Diese werden tatsächlich – übrigens z.T. auch in der Philosophie, insbesondere in der anglo-amerikanischen – häufig als Synonyme verwendet. Dann wäre der ebenfalls häufig verwendete Ausdruck „ethisch-moralisch“ allerdings eine Tautologie. Woran liegt es, dass in den entsprechenden Diskussionen diese beiden Begriffe immer wieder durcheinander gebracht und nicht genau unterschieden werden? Da sind einmal die gemeinsamen Wortstämme (lat. mores = Sitten, Gebräuche; griech. éthos = Brauch, Sitte; èthos = Gewohnheit). Darüber hinaus besteht häufig eine Abneigung gegenüber dem Wort „Moral“, das vielen von uns als „verstaubt“ erscheint, während sich „Ethik“ doch einfach wie das dazugehörige Fremdwort anhört und damit schon eine gewisse Kompetenz signalisiert. In anderen Wissenschaftsbereichen ist die Unterscheidung zwischen den verschiedenen Reflexionsebenen – und genau damit haben wir es hier zu tun – völlig unproblematisch und selbstverständlich. So wissen wir, dass auffälliges, menschliches Verhalten, nehmen wir als Beispiel einmal eine unangemessene Aggressivität, wahrscheinlich *psychische* Ursachen hat (und keine psychologischen!). Die Wissenschaft, die uns hier weiterhelfen kann, dieses Verhalten zu erklären und damit auch Interventionsmöglichkeiten aufzuzeigen, ist nun wiederum die *Psychologie* (und nicht etwa die *Psyche*!). Halten wir also fest:

„Nach einem sich einbürgernden Sprachgebrauch bezeichnen wir als ‚Moral‘ den Inbegriff moralischer Normen, Werturteile, Institutionen, während wir den Ausdruck ‚Ethik‘ [...] für die philosophische Untersuchung des Problembereichs der Moral reservieren.“¹

Ethik ist die Wissenschaft von der Moral, sei es nun deskriptive (als wissenschaftliche Beschreibung und Differenzierung bestehender Moralsysteme) oder als für unseren Zusammenhang besonders wichtige normative Ethik.

Ich möchte nun anhand einiger Beispiele zeigen, dass es sich bei der Unterscheidung von „Moral“ und „Ethik“ durchaus nicht nur um eine nur aus wissenschaftstheoretischer Sicht wichtig erscheinende sprachliche Genauigkeit handelt, die aber in der „alltäglichen“ Diskussion obsolet wäre. Vielmehr gibt es für diese Unterscheidung durchaus pragmatische Gründe. Wir wollen ja

¹ G. Patzig, *Ethik ohne Metaphysik*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1971, S. 3

heute im Nachgang zu meinem Vortrag und dem Vortrag von Herrn Prof. Dr. Franz über verschiedene „Ethik-Kodizes“ sprechen. Hier finden wir z.B. den – wirklich zu begrüßenden – moralischen Vorsatz, „gerecht“ sein zu wollen. Das hört sich gut an, bleibt aber völlig leer, wenn wir uns nicht darüber einigen, was denn nun eigentlich „Gerechtigkeit“ sei? Der m.E. gravierendste Unterschied zwischen den verschiedenen Gerechtigkeitsvorstellungen ist, ob es sich nun um solche handelt, die status-quo-konservativ genannt werden können oder um solche, die eine Umverteilung fordern. Gerechtigkeitsvorstellungen ersterer Art, die gegenüber ungleichen Ausgangslagen gleichgültig sind, sind z.B. der Aristotelische Gerechtigkeitsbegriff² oder auch die Pareto-Gerechtigkeit der Ökonomik.³ Oder wollen wir uns lieber am – letztlich auf dem Eigennutzgedanken basierenden – „Schleier des Nichtwissens“ von John Rawls orientieren?⁴ Seien Sie mir nicht böse, aber wenn jemand mir sagt, er wolle „gerecht“ sein, dann wirft das bei mir erst einmal sehr viele Fragen auf, zumal ja mit jeder Aussage, man wolle auf eine bestimmte Art handeln (nämlich z.B. gerecht) auch mindestens implizit die Forderung verbunden ist, auch andere sollten so handeln. Und hier sind wir gleich bei einem weiteren Problem: Nur die Ethik als Wissenschaft fragt nach Begründungen für moralische Normen, die – sollen sie Einsicht und entsprechendes Verhalten bewirken – eben intersubjektiv nachvollziehbar sein müssen. Ein weiterer Punkt: Was machen wir mit moralischen Dilemmata? Stehen zwei oder mehr moralische Forderungen einander entgegen, benötigen wir rationale und möglichst für jeden nachvollziehbare Kriterien, die uns eine mögliche Rangfolge in Bezug auf die Wichtigkeit dieser Forderungen aufzeigt. Eine Lösung dieser pragmatischen Probleme kann nur – soweit dies überhaupt möglich ist, worüber tatsächlich in der Moralphilosophie keine Einigkeit besteht – eine *wissenschaftliche* Auseinandersetzung mit dem Themenkreis „Moral“ bieten, also die Beschäftigung mit der Ethik. Wir können uns nun vor diesem Hintergrund vielleicht darauf einigen, dass wir später nicht über „Ethik-Kodizes“, sondern vielmehr über „Moral-Kodizes“ sprechen, sofern darin nicht explizit mit ethischen, mithin also wissenschaftlichen Argumenten gearbeitet und argumentiert wird.

² Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Buch V

³ Beim Pareto-Kriterium sollen nur die sozialen Veränderungen anerkannt werden, die die Lage mindestens eines Individuums verbessern ohne zugleich die Lage eines anderen Individuums zu verschlechtern.

⁴ J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1975

Ich habe mich in meiner Magister-Arbeit mit dem Thema „Unternehmensethik“ auseinandergesetzt. Lassen Sie mich hier noch einmal betonen, dass die sogenannten „Bindestrich-Ethiken“ (wie eben z.B. die „Unternehmens-Ethik“ oder auch die „Medizin-Ethik“) fälschlicherweise den Eindruck vermitteln, es handele sich um spezielle Ethiken für bestimmte Bereiche. Man muss sich im Gegenteil darüber bewusst sein, dass es eben nur die eine Ethik geben kann, die aber natürlich in ihrer Anwendung auf diverse menschliche Tätigkeitsbereiche auf spezifische Problemkreise trifft. Zunächst einmal haben wir es meistens und nur bestenfalls mit „Unternehmensmoral“ zu tun, wenn ein Unternehmen in seiner Unternehmens“philosophie“ bestimmte Absichtserklärungen über seine Geschäftsstrategien äußert, eben weil diese vom Unternehmen aufgestellten moralischen Normen und Wertvorstellungen in der Regel nicht ausreichend begründet werden. Insbesondere aber sind sie meist hinsichtlich ihrer Intentionalität ungeklärt: Wenn moralische Absichtserklärungen primär aus geschäftlichem Interesse abgegeben werden („It pays to be moral“), dann ist das daraus resultierende Verhalten eben bestenfalls moralkonform und nicht moralisch. Besonders brisant wird dies dann, wenn strategische Überlegungen dem moralischen Verhalten entgegenstehen, denn es ist m.E. naiv und realitätsfern, von einer prinzipiellen Kongruenz von Strategien auszugehen, die moralische *und* wirtschaftliche Ziele zugleich erfüllen. Nun kann insbesondere die Forderung nach wirtschaftlichem Handeln durchaus auch moralischer Natur sein: Die Norm „handle wirtschaftlich“ wird dann z.B. mit der Verantwortung gegenüber den Mitarbeitern begründet. In diesen – nach meiner Einschätzung sehr häufigen – Situationen, in denen dann nicht miteinander vereinbare, konkurrierende moralische Forderungen zu Entscheidungsproblemen führen, besteht wiederum die einzige Begründungs- und letztlich auch Entscheidungshilfe in der Beschäftigung mit der Ethik. Dabei befinden sich Unternehmen in einer schwierigen „Sandwich-Position“: Sie sind abhängig vom Markt, vom Verbraucherverhalten, von der Konkurrenzsituation, von gesetzlichen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen und natürlich vom (moralischen) Denken und Handeln ihrer Mitarbeiter. Diese schwierige Situation wird durch die voranschreitende Globalisierung sicherlich nicht einfacher. Dennoch entbindet auch hier, wie übrigens in jedem anderen menschlichen Bereich auch, das Eingebundensein in bestimmte Systeme durchaus nicht von der persönlichen, individuellen Verantwortung. Die Richtigkeit dieser Behauptung kann man – auch wenn „Moralität“ und „Legalität“ nicht kongruent zueinander stehen – durchaus am Beispiel des Gerichtsverfahrens erkennen: Hier steht immer die Schuld einer Person in Frage, verurteilt wird nicht die Tat, sondern das In-

dividuum, und Systemgebundenheit wird höchstens in die Waagschale der mildernden Umstände geworfen, entbindet letztlich aber nicht von der Verantwortung.

Und damit sind wir nun beim eigentlichen Thema meines Vortrags: das Selbst als moralische Instanz. Tatsächlich ist moralisches Verhalten stets autonom und niemals heteronom. Hören wir dazu Hannah Arendt:

„[...] moralisches Verhalten [hat] nichts mit Gehorsam gegenüber irgendeinem von außen gegebenen Recht zu tun – mag es sich dabei um das Gesetz Gottes oder die Gesetze der Menschen handeln. In Kants Verständnis liegt hier der Unterschied zwischen Legalität und Moralität. Legalität ist moralisch neutral [...]“⁵

In diesem strengen Sinne – und auch in dieser Auffassung kann ich Hannah Arendt nur beipflichten – gibt es Moral-Philosophie erst seit Kant. Aristoteles' Nikomachische Ethik basiert auf empirischen Betrachtungen und Überlegungen, wie das Leben in der Polis gestaltet sein sollte und ist meiner Ansicht nach als eine Art Einleitung für seine „Politik“ zu sehen und damit nicht vorrangig Moralphilosophie, sondern politische Philosophie. Später haben wir es mit großen metaphysischen Systemen zu tun, die moralische Forderungen mit den Forderungen Gottes gleichsetzen und begründen. Wir sind daher jetzt bei der Kantischen Ethik, auf die ich hier aber nicht näher eingehen möchte, ich will Ihnen nur den kategorischen Imperativ⁶ bzw. das Verallgemeinerungsprinzip als ein Prüfprinzip für Handlungsmaximen und damit seine enorme Wichtigkeit und Brisanz in Erinnerung bringen. Wohlgermerkt: Nicht die *Moral* beginnt mit Kant⁷, sondern die *Moralphilosophie* im strengen Sinne. Tatsächlich finden wir schon viel früher das Selbst als moralische Instanz vor: Schon die Inschrift am Tempel des Apoll in Delphi lautet: „Erkenne dich selbst!“ und auch die sogenannte „Goldene Regel“⁸ hat ja einen solchen Selbstbezug. Und dabei rühmen wir doch normalerweise gerade die Selbstlosigkeit!

⁵ H. Arendt, *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*, Piper Verlag, München 2006, S. 36

⁶ Der kategorische Imperativ in seiner bekanntesten Formulierung: „[...] handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde“, I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Zweiter Abschnitt

⁷ Kant erfindet hier ja nichts neu, er formuliert nur in beeindruckender sprachlicher Genauigkeit und logischer Konsequenz ein Prinzip, das in der „populären sittlichen Weltweisheit“ ja immer schon Anwendung gefunden hat.

⁸ Positiv formuliert: „Behandle andere so, wie Du selbst von ihnen behandelt werden willst.“ Negativ formuliert: „Was du nicht willst das man dir tu, das füg' auch keinem andern zu.“ In der Bibel (NT): „Alles nun,

Als ich vor vielen Jahren erstmals das Lied „El Condor Pasa“ von Simon and Garfunkel hörte, ist mir aufgefallen, dass ich den Text als einen Widerspruch zu meinem eigenen Denken empfunden habe. „I’d rather be a hammer than a nail...“ – Ich wäre lieber der Hammer als der Nagel – erschien mir schon damals als irgendwie falsch, freilich ohne das richtig begründen zu können. Ich dachte nur immer, dass ich, wenn ich schon diese Wahl treffen müsste, eigentlich lieber der Nagel als der Hammer wäre. Nun finde ich, ohne mir selbst zu sehr schmeicheln zu wollen, vieles von dem, was – allerdings nur in Ansätzen und mehr gefühlsmäßig – schon im jugendlichen Alter Gegenstand meiner Betrachtung war, bei herausragenden Philosophen wieder. Sokrates sagt in Platons Gorgias: „Unrecht tun ist schlimmer als Unrecht leiden“.⁹ Lassen wir die arg problematische Begründung, die Platon dem armen Sokrates hier in den Mund legt, einmal beiseite und hören lieber, was Hannah Arendt uns ganz einfach dazu erklärt:

„Wenn Sie mit Ihrem Selbst uneins sind, ist das so, als wenn Sie gezwungen wären, täglich mit Ihrem eigenen Feind zu leben und zu kommunizieren. [...] Wenn Sie Übles tun, leben Sie mit einem Übeltäter zusammen [...]“¹⁰

Wir können, wenn wir von einem Freund enttäuscht werden und uns sein Verhalten moralisch empört, ihm den Rücken zuwenden und ihm die Freundschaft aufkündigen. Mit uns selbst können wir das nicht! Hier mögen wir auch eine psychologische Begründung dafür finden, dass diese Auseinandersetzung mit dem Selbst so häufig gescheut wird. Doch seelisch gesunde Menschen

„[...] orientieren ihr Verhalten nicht an von außen aufgezwungenen Normen und Wertvorstellungen, sondern erreichen die Stufe autonomer Moral und der Selbstverantwortlichkeit für sich und andere.“¹¹

was ihr wollt, dass euch die Leute tun sollen, das tut ihr ihnen auch.“ (Matthäus 7, 12; sinngemäß auch Lukas 6, 31)

Es ist unbedingt zu beachten, dass die „Goldene Regel“ nicht dasselbe ist wie der kategorische Imperativ, auch wenn man das auf den ersten Blick meinen könnte. Sie ist nämlich hinsichtlich eines eventuellen Eigennutzgedankens zumindest unbestimmt und versagt beim Masochisten genauso wie beim Fanatiker. Vor allem aber ist sie nicht ausreichend begründet.

⁹ Die korrekte Formulierung lautet: SOKRATES: So, wie ja Unrecht tun das größte aller Übel ist. / POLOS: Also dies ist das größte? Nicht Unrecht leiden größer? / SOKRATES: Keineswegs. / POLOS: Du also wolltest Unrecht leiden lieber als Unrecht tun? / SOKRATES: Ich wollte wohl keines von beiden; müßte ich aber eines von beiden, Unrecht tun oder Unrecht leiden, so würde ich vorziehen, lieber Unrecht zu leiden als Unrecht zu tun. (Platon, Gorgias, 473a)

¹⁰ H. Arendt, *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*, Piper Verlag, München 2006, S. 71

Das innere Zwiegespräch, die vernunftkritische Auseinandersetzung mit dem eigenen Handeln, erscheint mir als oberste und erste moralische Pflicht. An dieser (Selbst-)Reflexion möchte ich auch die Unterscheidung zwischen Denken im weiteren und engeren Sinne, zwischen Verstand und Vernunft, festmachen. Es geht hier darum, sich von den äußeren Dingen zu entfernen, die Dinge, mit denen der Verstand hantiert, und eine kritische, distanzierte Haltung zu seinen eigenen Beweggründen einzunehmen. Übrigens habe ich diese Unterscheidung zwischen Verstand und Vernunft (ratio und intellectus) auch bei Cusanus gefunden; vielleicht meinte er etwas Ähnliches – aber mit dieser Vermutung befinde ich mich mangels Kenntnis der Cusanischen Philosophie auf sehr dünnem Eis, und vielleicht können wir das ja später noch thematisieren. Auf jeden Fall finden wir in anderen Sprachen einen Hinweis auf die Kongruenz von „Selbst-Bewusstsein“ und „Gewissen“: Im Französischen z.B. steht der Begriff „conscience“ für beides, die kognitive und die moralische Bedeutung. Nur hier, in der Reflexion des eigenen Denkens und Tuns, entsteht Moral. Moralisch sein heißt also: Zu wollen, dass man mit sich selbst leben kann. Und wiederum mit Bezug auf Hannah Arendt: Unmoralisch sein ist die Weigerung, meine Rolle als Gesetzgeber der Welt zu spielen, entsprechend der Forderung im kategorischen Imperativ.

Diese Auseinandersetzung mit dem Selbst ist also monologisch und bedarf durchaus der Ergänzung durch einen – am idealen Diskurs als regulative Idee orientierten – realen Diskurs mit anderen.¹² Doch dieser innere Monolog ist auf keinen Fall subjektivistisch: Die Erkenntnis, die mit diesem Diskurs einhergeht, nämlich die Erkenntnis der eigenen Freiheit und der Fähigkeit, seinen Willen nach Vernunftkriterien zu bestimmen und das daraus resultierende Gefühl, nämlich die Achtung, schließt immer schon alle anderen Vernunftwesen mit ein, rein formal erkennbar an der Gesetzesform (Gesetze sind ja immer allgemein, für jeden). Diesen Aspekt betont Kant, wenn der den kategorischen Imperativ in die Zweckformel bringt.¹³ Wir erkennen die eigene Freiheit und die Freiheit anderer, erkennen, dass diese Freiheit Voraussetzung für moralisches Handeln ist und dass die Maximen unseres Handelns mit der Erhaltung dieser Freiheit nicht im Widerspruch stehen dürfen.

¹¹ P. Becker, *Psychologie der seelischen Gesundheit*, Band 1: Theorien, Modelle, Diagnostik. Hogrefe, Göttingen 1982, S. 147

¹² vgl. z.B. K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 3. Aufl. 1997

¹³ „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“ I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Zweiter Abschnitt

In diesem Zusammenhang stellt sich ein weiteres Problem, das sich wiederum auf den Inhalt der von uns verwendeten Begriffe bezieht. Wenn wir von „Freiheit“ sprechen – was genau meinen wir da eigentlich? Ich möchte nur noch kurz auf dieses Problem eingehen und lediglich einige Denkanstöße geben, die, so hoffe ich jedenfalls, unsere anschließende Diskussion ein wenig befruchten können. Zunächst einmal definieren wir als „Willkürfreiheit“ eine Freiheit, bei der wir – je nach willkürlichem Gusto – einfach tun und lassen können, wie es uns in den Sinn kommt. Diese Art von Freiheit hat nichts mit der vernunftkritischen Einsicht in die für Moralität vorausgesetzte Freiheit zu tun, von der Kant spricht, ist also hier nicht von Belang. Doch eine andere Unterscheidung sollten wir uns genauer anschauen: Handlungsfreiheit bedeutet, dass wir uns zwischen verschiedenen, vorgegebenen Optionen entscheiden können und – um moralisch zu sein – nach dem Prinzip der Verallgemeinerung – entscheiden müssen. Wir handeln dann innerhalb eines festgefügtten Handlungsrahmens, der durch eine vorgegebene, reale und von uns nur in engen Grenzen beeinflussbare „Realität“ definiert ist. Die Willensfreiheit als Autonomie, von der Kant spricht, versteht sich als die Freiheit, seinen Willen unbeeinflusst von äußeren Gegebenheiten (wie etwa Nutzenabwägungen, Konsequenzen etc.) nach einem von der Vernunft erkannten Freiheitsprinzip zu bestimmen. Kant meint hier eine Freiheit, die über die empirisch erlebte Handlungsfreiheit in der Erscheinungswelt hinausgeht, und die er in seiner theoretischen Philosophie als möglich erweist.¹⁴ Lassen wir den Hintergrund dieser Kantischen Überlegungen, nämlich den von ihm aufgespannten und durchaus problematischen Dualismus zwischen Erscheinungswelt und Welt der Dinge an sich einmal weg und schauen wir lieber wieder auf seine praktische Philosophie, in der sich die von ihm gemeinte Freiheit als *wirklich* erweist.¹⁵ Der Kantische, transzendentalphilosophische Ansatz zeigt ja, dass wir – wenn wir uns überhaupt fragen, was wir tun sollen – immer schon Freiheit voraussetzen. Und obwohl „Freiheit“ damit ein metaphysischer Begriff bleibt, wird Freiheit wirklich, indem wir erkennen, dass Freiheit ein logisches Apriori von Moralität darstellt. Tatsächlich ist unsere Welt weitgehend geprägt von durch alle akzeptiertes und im Allgemeinen nicht hinterfragtes Metaphysisches, z.B. den Zahlen, Ideen wie

¹⁴ „Dagegen verstehe ich unter Freiheit, im kosmologischen Verstande, das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen, deren Kausalität also nicht nach dem Naturgesetze wiederum unter einer anderen Ursache steht[...]; und weiter: „Die Freiheit im praktischen Verstande ist die Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit.“ (I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 533/B561)

¹⁵ „Der Begriff der Freiheit, sofern dessen Realität durch ein apodiktisches Gesetz der praktischen Vernunft bewiesen ist, macht nun den Schlußstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der spekulativen Vernunft aus [...] daß Freiheit wirklich ist; denn diese Idee offenbart sich durchs moralische Gesetz.“ (I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Vorrede)

Gerechtigkeit oder auch den Universalien. Hier können wir als erstes Ergebnis sicherlich einmal festhalten, dass unsere Welt sich gestaltet nach dem, was wir einvernehmlich über sie denken. Und genau auf diese Weise wird Freiheit wirklich.

Doch noch immer haben wir nicht geklärt, ob wir nun über nach moralischen Kriterien zu nutzende Handlungsfreiheit verfügen oder ob wir darüber hinaus frei sind, Welt nicht nur zu beeinflussen und mitzugestalten, sondern Welt zu *schaffen*. Es entspricht unserer „natürlichen Einstellung“ (Husserl)¹⁶, eine reale, gegebene Außenwelt anzunehmen. M.E. steht diese Annahme in direkter Wechselwirkung zu einer Gottesidee: Gegebenes muss gegeben worden sein (von Gott); Gott ist Schöpfer, wir finden also das von ihm Gegebene vor. Insofern können wir nur von Handlungsfreiheit in einem physikalisch manifestierten, kausal mehr oder weniger geschlossenen System ausgehen.

Bei Cusanus¹⁷ – und bitte korrigieren Sie mich, wenn ich hier falsch liege – finden wir die Unterscheidung zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Intellekt. Während Gott die Welt schafft, schafft der Mensch die Welt der Begriffe. Gleichzeitig sagt Cusanus aber auch, der Mensch sei das Maß aller Dinge – ja, sogar das Maß Gottes. Meiner Meinung nach muss man Cusanus (eigentlich, wenn man ihn beim Wort nimmt, in seinem eigenen Sinne) entgegenhalten, dass die Existenz eines Gottes, der die reale Welt geschaffen hat, letztlich unbewiesen bleiben muss und eine reine Glaubensfrage ist. Ich wage hier die – sicherlich von Ihnen nicht unwidersprochen bleibende – These, dass es vielmehr der Mensch ist, der mit seinem geordneten Denken, mithin mit seinen Begriffen, letztlich Welt schafft. Und so wird die transzendentalphilosophisch ermittelte Freiheit „wirklich“: Indem der Mensch sich als moralisches Wesen begreift und damit seine eigene Verantwortung in vollem Umfang wahrnimmt. Ich möchte diese zugegebenermaßen schwer zu verdauende These mit einem Ausflug in die Poesie unterstreichen. Im Jahre 1897 formuliert Rainer Maria Rilke folgendes Gedicht ohne Titel:

¹⁶ vgl. z.B. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, § 39.

¹⁷ In *De coniecturis (Mutmaßungen, um 1442)* bezeichnet er den Menschen sogar als geschaffenen „zweiten Gott“.

Ich fürchte mich so vor der Menschen Wort
Sie sprechen alles so deutlich aus:
Und dieses heißt Hund und jenes heißt Haus
Und hier ist Beginn und das Ende dort.
Mich bangt auch ihr Sinn, ihr Spiel mit dem Spott
Sie wissen alles, was wird und war;
Kein Berg ist ihnen mehr wunderbar;
Ihr Garten und Gut grenzt gerade an Gott.
Ich will immer warnen und wehren: Bleibt fern.
Die Dinge singen hör ich so gern
Ihr rührt sie an: sie sind starr und stumm.
Ihr bringt mir alle die Dinge um.

Während man ihn hier noch so verstehen kann, als ob er von einer gegebenen Außenwelt ausgeht, die wir mit unseren Begriffen nicht richtig fassen, ja sogar zerstören können, wird Rilkes Dingbegriff schon im Jahre 1900 deutlicher (Hervorhebungen von mir):

Eingang

Wer du auch seist: am Abend tritt hinaus
aus deiner Stube, drin du alles weißt;
als letztes vor der Ferne liegt dein Haus:
wer du auch seist.
Mit deinen Augen, welche müde kaum
von der verbrauchten Schwelle sich befreien,
hebst du ganz langsam einen schwarzen Baum
und stellst ihn vor den Himmel: schlank, allein.
**Und hast die Welt gemacht. Und sie ist groß
und wie ein Wort**, das noch im Schweigen reift.
Und wie dein Wille ihren Sinn begreift,
lassen sie deine Augen zärtlich los...

Und in den Sonetten an Orpheus (Zweiter Teil, XXIII, 1922) beschreibt Rilke die Konsequenzen solcher Freiheit:

[...]

Wir sind frei. Wir wurden dort entlassen

Wo wir meinten, erst begrüßt zu sein.

Bang verlangen wir nach einem Halte [...]

Der herausragende Philosoph Edmund Husserl wird nur kurze Zeit später, in den 1930er Jahren, die Konsequenzen eines falsch verstandenen Rationalismus anprangern:

„Der Grund des Versagens einer rationalen Kultur liegt aber [...] nicht im Wesen des Rationalismus selbst sondern allein in seiner Veräußerlichung, in seiner Versponnenheit in „Naturalismus“ und „Objektivismus“ [...]“¹⁸

Ich möchte nun schließen mit einer eindringlichen Bitte: Denken wir uns *als* frei und denken uns damit frei. Fühlen wir die ungeheure Verantwortung gegenüber uns selbst, dem anderen und der Welt. Oder anders ausgedrückt: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst.¹⁹

Herzlichen Dank für Ihre Aufmerksamkeit!

¹⁸ E. Husserl, „Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie“, in: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana Bd. VI, hrsg. von W. Biemel, Den Haag 1962, S. 339

¹⁹ 3. Mose 19, 18