

Michael Städtler

Immanuel Kant. Probleme praktischer Philosophie

– Eine Einführung –

Die theoretische Philosophie beantwortet nach Kant die Frage „Was kann ich wissen?“, die praktische Philosophie hingegen die Frage „Was soll ich tun?“. Die beiden Fragen unterscheiden sich in zwei Punkten voneinander. Erstens ist das Thema unterschieden, in der ersten Frage geht es ums Wissen, in der zweiten ums Tun. Die Untersuchung des Wissens umfaßt das erkennende Verhältnis von Menschen und Gegenständen, sie beschäftigt sich mit den subjektiven und objektiven Bedingungen des Erkennens, mit den sinnlichen und intellektuellen Voraussetzungen im Menschen und mit der Beschaffenheit der Gegenstände, die zu erkennen sind. Die Untersuchung des Tuns bezieht sich auch auf ein Verhältnis von Menschen zu Gegenständen, aber auf ein solches, in dem Menschen die Gegenstände nicht erfassen, wie sie sind, sondern sie erst hervorbringen. Indem sie etwas *tun*, schaffen sie etwas, das zuvor nicht da war. Zweitens weisen die beiden zitierten Sätze unterschiedliche Modalverben auf, nämlich ‚kann‘ und ‚soll‘. Das Können des Wissens bezeichnet Bedingungen, unter denen gewußt werden kann. Das Wissen ist also nicht eines, das alles immer unmittelbar weiß, sondern es weiß manches, und anderes weiß es nicht. Um dies genau zu unterscheiden, muß die Frage „Was *kann* ich wissen?“ beantwortet werden. Das Sollen des Tuns aber unterscheidet Handlungen voneinander, und zwar solche, die getan werden sollen, von solchen, die unterlassen werden sollen. Es gibt also Handlungen, die nach irgendeiner Regel anderen vorzuziehen sind. Dadurch, daß man nur manches wissen *kann*, wird das Wissen als eingeschränktes bestimmt. Dadurch aber, daß man nur manches tun *soll*, wird das Handlungsvermögen als eines bestimmt, das zumindest mehr *kann* als es *soll*. Sonst wäre das Sollen unsinnig. Allein schon dadurch, daß Menschen sich diese Frage stellen können, ist offensichtlich, daß dieses Problem objektiv ist: Menschen können sich zwischen verschiedenen Handlungsmöglichkeiten entscheiden. Wenn sie sich aber entscheiden können, sind sie nicht durch Naturgesetze determiniert, sondern handeln aus Freiheit. Im Mittelpunkt der praktischen Philosophie steht deshalb der Begriff der Freiheit. Die Untersuchung richtet sich darauf, wie der Begriff der Freiheit überhaupt wissenschaftlich gedacht werden kann und wie Freiheit – also das, was dieser Begriff bedeutet – gegebenenfalls verwirklicht werden kann. Damit, daß die Fähigkeit, sich frei zu entscheiden, als selbstverständlich erscheint, ist es philosophisch längst nicht getan. In der Philosophie ist genau dasjenige selbstverständlich,

was aus sich selbst heraus klar ist, was keiner anderen, fremden oder zusätzlichen Begründungen bedarf, sondern für sich selbst gilt. Um festzustellen, ob etwas für sich selbst gilt, bedarf es aber der genauen begrifflichen Untersuchung. Diese Untersuchung bezüglich des Begriffs der Freiheit fällt eben in die praktische Philosophie.

Das Handeln von Menschen kann in verschiedenen Hinsichten betrachtet werden. Es können erstens die inneren menschlichen Voraussetzungen des Handelns untersucht werden, seine Beweggründe, die Entscheidungsvermögen Wille und Begierde, Zweckvorstellungen, Gewohnheiten und anderes derartiges. Dieser Bereich heißt traditionell Ethik oder Moralphilosophie. Zweitens kann das Handeln als äußeres Verhältnis der Menschen zueinander untersucht werden. Wie sollen die Menschen sich in ihrem Zusammenleben verhalten? Dieser Bereich ist insgesamt als politische Philosophie zu bezeichnen. Seine wichtigsten Unterabteilungen sind Recht und Geschichte. In der Rechtsphilosophie wird die Möglichkeit untersucht, das Handeln der Menschen durch allgemeine Gesetze zu regeln, ohne daß dabei unbedingt innere moralische Überzeugung gefordert wäre. Die Geschichtsphilosophie untersucht das Handeln der Menschen in großen zeitlichen Zusammenhängen daraufhin, ob es überhaupt eine sinnvolle Entwicklung gibt oder wenigstens geben könnte. Unter dem Aspekt eines universellen Ziels aller menschlichen Handlungen ist schließlich auch die Religionsphilosophie unter die praktische Philosophie zu zählen. Für Kant gehören alle diese Disziplinen in einen systematischen Zusammenhang, der sogar die theoretische Philosophie mit umfaßt, „weil es doch am Ende nur eine und dieselbe Vernunft sein kann, die bloß in der Anwendung unterschieden sein muß“<sup>1</sup>. Die Einheit der Vernunft ist für Kant überhaupt das oberste Kriterium allen Denkens. Theoretisch ist diese Einheit dann gewährleistet, wenn das Bewußtsein in der Erkenntnis keine Widersprüche formuliert, d.h. eine Erkenntnis ist in sich selbst widerspruchsfrei und ist auch mit allen anderen Erkenntnissen vereinbar. Das Bewußtsein, das auf sich selbst als Bewußtsein von Erkenntnissen reflektiert, muß widerspruchsfrei sein. Diese Widerspruchsfreiheit kann auch als Einheit des Selbstbewußtseins bezeichnet werden. Untersuche ich als Bewußtsein meine Bewußtseinsinhalte – das, was ich weiß – und stelle fest, daß sie sich widersprechen, dann fehlt die Einheit. Die Forderung meines Selbstbewußtseins ist es dann, die Widersprüche auszuräumen, um zur Einheit zu gelangen. Ein Bewußtsein, dem das nicht gelingt, das auf

---

<sup>1</sup> Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe, hg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. VII, Suhrkamp: Frankfurt am Main 1991, 16.

seinen Widersprüchen sitzen bleibt, ist ein in sich zerrissenes, schlimmstenfalls sogar schizophrenes Bewußtsein.

Für die theoretische Erkenntnis leuchtet das sofort ein. Ein Gegenstand, der erkannt wird, kann nicht zugleich er selbst und sein Gegenteil sein. Eine mathematische Gleichung kann nicht zwei Lösungen haben, die sich wechselseitig ausschließen. Es gibt allgemeine logische Regeln und Naturgesetze, nach denen zu begründen ist, was stimmt und was nicht stimmt. Die praktische Vernunft hat es aber nicht mit Gegenständen zu tun, die erkannt werden sollen, wie sie sind, sondern mit Handlungen, die getan oder unterlassen werden sollen. D.h., die Vernunft untersucht nicht bloß die Ursachen von vorgefundenen Gegenständen, sondern sie kann selbst die Ursache von Etwas sein:

„Daß diese Vernunft nun Kausalität habe, wenigstens wir uns eine dergleichen an ihr vorstellen, ist aus den Imperativen klar, welche wir in allem Praktischen den ausübenden Kräften als Regeln aufgeben. Das Sollen drückt eine Art von Notwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt. Der Verstand kann von dieser Natur nur erkennen, was da ist, oder gewesen ist, oder sein wird. Es ist unmöglich, daß etwas darin anders sein soll, als es in allen diesen Zeitverhältnissen in der Tat ist, ja das Sollen, wenn man bloß den Lauf der Natur vor Augen hat, hat ganz und gar keine Bedeutung. Wir können gar nicht fragen, was in der Natur geschehen soll; ebensowenig als: was für Eigenschaften ein Zirkel haben soll, sondern was darin geschieht, oder welche Eigenschaften der letztere hat.

Dieses Sollen nun drückt eine mögliche Handlung aus, davon der Grund nichts anderes, als ein bloßer Begriff ist, da hingegen von einer bloßen Naturhandlung der Grund jederzeit eine Erscheinung sein muß. Nun muß die Handlung allerdings unter Naturbedingungen möglich sein, wenn auf sie das Sollen gerichtet ist; aber diese Naturbedingungen betreffen nicht die Bestimmung der Willkür selbst, sondern nur die Wirkung und den Erfolg derselben in der Erscheinung. Es mögen noch so viele Naturgründe sein, die mich zum Wollen antreiben, noch so viel sinnliche Anreize, so können sie nicht das Sollen hervorbringen, sondern nur ein noch lange nicht notwendiges, sondern jederzeit bedingtes Wollen, dem dagegen das Sollen, das die Vernunft ausspricht, Maß und Ziel, ja Verbot und Ansehen entgegen setzt.“<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hg. v. Raymund Schmidt, Meiner: Hamburg 1990, B 575f.

Kant sagt, daß aus der Tatsache, daß es Regeln des Handelns gibt, geschlossen werden kann, daß Menschen sich frei entscheiden können. Wenn sie sich nämlich nicht entscheiden könnten, wäre es unsinnig, daß sie sich Regeln vorschreiben. Aus dem Bewußtsein der Moral wird somit das Vermögen der Freiheit erschlossen. Dieses besteht dann darin, das eigene Handeln mit Gründen zu verknüpfen, d.h. ein Begriff, etwas Gedachtes, eine Regel z.B., wird zur Ursache der Handlung. Das, sagt Kant, kommt sonst in der ganzen Natur nicht vor. Diese nämlich ist durch eine natürliche Kausalität, durch Naturgesetze bestimmt und die Wirkung von Naturgesetzen ist nicht frei: Gegenstände, die der Gravitation unterliegen, fallen zu Boden, wenn keine gegenteilige Kraft wirkt, ob sie nun fallen sollen oder nicht. Jeder, dem einmal beispielsweise seine Lieblingstasse aus der Hand gefallen ist, weiß das. Alle Wirkungen, die hier erfolgen, gehen von gegenständlichen Ursachen aus. Die Naturgesetze und die Gegenstände, an denen sie wirken, können also erkannt werden, wie sie sind, aber unser Wille hat keinen Einfluß auf sie. Ebenso bleibt ein Zirkel, ein Kreis, eine Figur, deren Punkte alle gleich weit vom Mittelpunkt entfernt sind und deren Durchmesser in einem bestimmten Verhältnis zum Umfang steht, auch wenn uns dieses Verhältnis unbequem ist. Wenn nun alles, was in der Natur geschieht, nach letztlich unbeeinflussbaren Naturgesetzen erfolgt, ergibt sich ein Problem für das menschliche Handeln. Weil die Menschen keine reinen Geistwesen sind, sondern ihr Geist immer an einen Körper gebunden ist, handeln sie als körperliche Wesen immer in der Natur. Verliert ein Mensch den Halt, so fällt er wie ein Stein zu Boden. Steht er herum, so gelingt auch dies ihm nur aufgrund der Gravitation. Bewegt er sich zu irgendeinem Ziel, bedarf er dafür der Funktion einer ganzen Reihe von biologischen, chemischen und mechanischen Vorgängen, die allesamt Naturfunktionen sind. Kant bezeichnet die Menschen daher als Bürger zweier Welten, nämlich sowohl der Verstandeswelt, insofern sie frei denken und entscheiden können, als auch der Sinnenwelt, insofern sie Empfindungen haben und selbst körperliche Wesen sind, deren Materie von anderen empfunden wird. Deshalb räumt zwar Kant ein, daß die Handlung unter Naturbedingungen möglich sein müsse: Das Sollen, was uns vorgeschrieben wird, wäre gegenstandslos, wenn es etwas befähle, das natürlicherweise unmöglich ist, etwa, ohne Hilfsmittel zu fliegen. Diese Einschränkung, so Kant, betrifft aber nur die körperliche Handlung, keinesfalls jedoch die vernünftige Bestimmung des Willens. Es könne also zwar ein Mensch durch lauter Einflüsse und Anreize von außen dazu getrieben werden, etwas Bestimmtes zu wollen, aber es könnte doch sein, daß er gerade dies nicht tun soll. Es mag unter gewissen drängenden Umständen als unvermeidlich erscheinen, ein Fahrrad zu stehlen,

und doch soll man es nicht. Das Wollen, das durch solche Anreize bewirkt wird, ist, so Kant, noch lange nicht notwendig. Notwendig wäre es dann, wenn es gar keine andere Möglichkeit gäbe. Tatsächlich ist es bedingt, das heißt, es hängt von Bedingungen ab, die auch anders sein könnten. Die Bestimmung des Sollens dagegen, auf die Kant hier abzielt, wäre notwendig, durch Vernunft alternativlos begründet. Die Vernunft begründet den Maßstab des Wollens und alles, was diesem Maßstab nicht entspricht, ist verboten. Kant beansprucht in dieser Textpassage, daß die Menschen in der Lage sind, nach eigenen Regeln frei zu agieren, weil die Vernunft nicht körperlicher Natur ist, sondern unabhängig von körperlichen Einflüssen sich bestimmen kann. Der Körper kann äußerlich gezwungen werden, die Vernunft nicht, deshalb ist es überhaupt möglich, daß man gezwungen wird, etwas *gegen* den eigenen Willen zu *tun*. Man kann sogar sich selbst zwingen, gegen seinen eigenen Willen den Anordnungen anderer zu folgen. Man kann aber auch einsehen, daß bestimmte Regeln richtig sind, obwohl man sie lieber nicht befolgen würde. Man kann aus vernünftiger Einsicht gegen die unmittelbaren körperlichen Begierden und Anreize sich entscheiden. So kann man beispielsweise an einem sonnigen Sommertag eine Vorlesung im fensterlosen Audimax der Universität Hannover besuchen. Es wird deutlich, daß die Freiheit der Vernunft nicht ohne Negation der Sinnlichkeit darstellbar ist. Die Unabhängigkeit der Vernunft *erscheint* in der Möglichkeit der Entscheidung gegen die sinnlichen Anreize. Obwohl Kant keine sinnenfeindliche Philosophie bezweckt, ist zu beachten, daß die Darstellung der Bedingungen vernünftigen Handelns um die Negation der Sinnlichkeit erst einmal nicht herumkommt. Das Bewußtsein, daß die Menschen beide Seiten haben, drückt sich dann in dem Dualismus von intelligiblem Vernunftwesen und empirischem Sinnenwesen aus, der Bürgerschaft in zwei Welten. Es gelingt Kant aber nicht, diese beiden Momente miteinander zu vermitteln; indem er sie aber beide unvermittelt als Bestandteile der Menschen aufrechterhält, wird das menschliche Wesen zu einem in sich widersprüchlichen. Dieselbe Handlung ist als Handlung des Sinnenwesens eine vollständig kausal determinierte Naturerscheinung und als Handlung des Vernunftwesens völlig frei. Daß dies ein Widerspruch ist, zeigt sich im Problem der Zurechnungsfähigkeit. Die Freiheit ist nämlich unumgängliche Bedingung der Zurechnung einer Handlung. Ein Dachziegel, der aufgrund von Naturgewalten vom Dach stürzt und einen Passanten erschlägt, wird man nicht wegen Mordes anklagen; daß in der Antike, teils noch bis ins Mittelalter Strafprozesse gegen Tiere und Sachen geführt wurden, erscheint heute mit Recht etwas sonderbar. Ein Mensch, der eine Tat begeht, kann für sie zur Verantwortung gezogen werden, weil er diese Tat auch hätte unterlassen können. Wenn aber dieselbe

Handlung, die aus freier Entscheidung geschah zugleich als erscheinende Handlung in jedem Moment naturkausal bestimmt wäre, könnte sie in einer Hinsicht zugerechnet werden und in der anderen nicht. Unpassenderweise, wie es scheint, ist der Mensch, der die Folgen der ihm zugerechneten Tat zu ertragen hat, immer der körperliche, der als Naturerscheinung für die Entscheidung, die er als intelligibles Wesen getroffen hat, gar nichts kann. Zumindest sollte deutlich sein, daß die Differenzierung im Dualismus von Sinnlichkeit und Vernunft ihre Grenzen hat.

Dieser Dualismus ist aber vorauszusetzen, wenn es darum geht, zu klären, welche allgemeinen Regeln, auch praktische Grundsätze genannt, denn nun das Sollen bestimmen könnten. Kant unterscheidet hier zwischen Maximen und Gesetzen. Maximen sind allgemeine Regeln, die ein Subjekt sich für sein Handeln setzt und die nur für es selbst Gültigkeit beanspruchen. So kann ein Kaufmann sich die Maxime setzen, immer zum Vorteil seines Geschäftes zu handeln, ohne dies mit Grund von allen anderen Menschen erwarten zu können. Ein Gesetz würde aber für alle Menschen gelten. Solche allgemeine und notwendige Geltung dürfte durch keine Bedingungen eingeschränkt sein und könnte nur durch Vernunft begründet werden, denn die Vernunft ist der logische Ort des Allgemeinen, sie ist in allen Menschen die gleiche, während hinsichtlich ihrer besonderen Interessen und Empfindungen alle Menschen verschieden sein können. Deshalb können die Maximen *eines* Menschen, obwohl sie für ihn allgemein gelten, mit den Maximen *anderer* Menschen in Konflikt geraten. Es gibt für die Interessen und Vorlieben, durch die die Maximen der Einzelnen bestimmt werden, keine allgemeine Regel. Was der eine für erstrebenswert hält, kann dem anderen gleichgültig oder zuwider sein. Praktische Gesetze, die für alle gleichermaßen gelten, kann es also nur geben, wenn die Vernunft selbst praktisch sein kann, selbst als Gesetzgeberin auftreten kann, ohne daß irgendwelche Erfahrungswerte hinzugezogen werden müssen. Dadurch sieht Kant sich veranlaßt, zu schließen:

„Alle praktische Prinzipien, die ein Objekt (Materie) des Begehrungsvermögens, als Bestimmungsgrund des Willens, voraussetzen, sind insgesamt empirisch und können keine praktische Gesetze abgeben.“<sup>3</sup>

Weil die Menschen hinsichtlich einzelner, bestimmter, Gegenstände alle anders empfinden, andere Bedürfnisse und Interessen haben, sagt Kant, können solche Regeln, die spezifisch auf

---

<sup>3</sup> Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Werkausgabe VII, a.a.O., § 2.

bestimmte Gegenstände bezogen sind, niemals für alle Menschen gelten. Es ist unmöglich, allgemein vorzuschreiben: Du sollst im Winter Wollkleider tragen. Kant geht sogar soweit zu sagen, daß in sich notwendige Regeln nicht von allgemeiner Geltung sein müssen. Sein Beispiel betrifft die Altersvorsorge: Wenn Du im Alter nicht Not leiden willst, sollst Du vorsorgen. Zwar sei diese Regel in sich zwingend, aber sie sei von einem bestimmten Gegenstand, der Versorgung, dem Wohlergehen im Alter, abhängig und deswegen empirisch bestimmt; es sei keine rein vernünftige Regel. An diesem Beispiel zeigt sich bereits ein äußerst fragiler Punkt der Kantischen Morallehre. Jeder Mensch wird wollen, daß es ihm im Alter einigermaßen wohl ergehe. Jeder, auch und gerade die, die sich das Sparen nicht leisten können, wird einsehen, daß dies der einzige sichere Weg ist, künftigem Elend zu entgehen. Damit wäre diese Regel eigentlich unmittelbar als allgemeingültig evident. Kant sagt dennoch, daß sie es *nicht* sei. Das ist allein durch das Argument begründet, daß die Erfahrungsgegenstände immer auch zufälligen, von uns nicht kontrollierbaren Bedingungen unterliegen. Nicht nur ist es zufällig, ob jemand diese oder jene Vorliebe mit einem anderen teilt, es ist auch zufällig, ob jemand sein Leben lang bei dieser Vorliebe bleibt oder ob ihm etwas widerfährt, was sein Leben und dessen materielle Bedingungen radikal verändert. Gelangt jemand unvorhergesehen zu Reichtum, braucht er nicht zu sparen. Stirbt er in jungen Jahren, war das Sparen vergebens. Durch welche Überlegung sich der Einzelne überzeugt, eine bestimmte Regel sich zu eigen zu machen, bleibt prinzipiell ihm überlassen, auch wenn der Fall scheinbar klar ist.

„Das Prinzip der eigenen Glückseligkeit, soviel Verstand und Vernunft bei ihm auch gebraucht werden mag, würde doch für den Willen keine andere Bestimmungsgründe, als die dem unteren Begehungsvermögen angemessen sind, in sich fassen, und es gibt also entweder gar kein [oberes] Begehungsvermögen oder reine Vernunft muß für sich selbst praktisch sein, d. i. ohne Voraussetzung irgend eines Gefühls, mithin ohne Vorstellungen des Angenehmen oder Unangenehmen, als der Materie des Begehungsvermögens, die jederzeit eine empirische Bedingung der Prinzipien ist, durch die bloße Form der praktischen Regel den Willen bestimmen können. Alsdenn allein ist Vernunft nur, so fern sie für sich selbst den Willen bestimmt (nicht im Dienste der Neigungen ist), ein wahres oberes Begehungsvermögen, dem das pathologisch bestimmbare untergeordnet ist, und wirklich, ja spezifisch von diesem unterschieden, so daß sogar die mindeste Beimischung von den Antrieben, der letzteren ihrer Stärke und Vorzüge Abbruch tut, so wie das mindeste

Empirische, als Bedingung in einer mathematischen Demonstration, ihre Würde und Nachdruck herabsetzt und vernichtet.“<sup>4</sup>

Kant unterscheidet hier zwischen unterem und oberem Begehrungsvermögen. Das untere ist das sinnliche, auf Gegenstände des Gefühls gerichtete, das obere das intellektuelle, der Vernunft bestimmbare Wille. Wäre nun jede Willensregung auf Glückseligkeit, d.h. die Vervollständigung des sinnlichen Wohlergehens gerichtet, dann wäre alles Wollen sinnlich bedingt oder, wie Kant gerne sagt, pathologisch: durch *pathos*, durch Leiden des Mangels und Leidenschaft nach Erfüllung bedingt. Würde Leidenschaft in die Willensbestimmung einbezogen, wäre damit ein vernünftiger guter Wille allenfalls zufällig, denn Leidenschaften vermögen bei ausreichender Intensität jeden vernünftigen Gedanken zu blockieren. Es gilt daher eine Form der Willensbestimmung zu finden, in der Vernunft selbständig wirkt, so daß also umgekehrt, die Leidenschaft gerade ausgeschlossen wird. Kant verfährt hier, wie immer, grundsätzlich und rigoros: Erfahrungsbestimmungen können als solche nicht allgemein sein, weil Erfahrung immer an die Subjekte gebunden bleibt, wie sie unter veränderlichen Bedingungen existieren. Deswegen müssen alle Erfahrungsbedingungen, noch ihre mindeste Beimischung, kompromißlos aus dem Begriff des Gesetzes gestrichen werden, wenn Gesetze für alle und ohne Ansehung irgendwelcher Ausnahmerebedingungen gelten sollen. Diese Gesetze sollen als Vernunftgesetze die gleiche strenge Legitimation und Allgemeinheit aufweisen wie mathematisch bewiesene Sätze; der Vergleich mit der Mathematik darf ruhig ernstgenommen werden. Hinter dieser scheinbar abstrakten Allgemeinerforderung verbirgt sich ein entscheidender Gedanke: Wenn es möglich sein soll, sich auch nur vorzustellen, daß alle Menschen im Einklang miteinander leben, dann müßten alle ihre Willen und Wünsche so bestimmbar sein, daß sie, ohne sich zu widersprechen, miteinander bestehen könnten. Sie müßten alle unter einem und demselben Prinzip gedacht werden können, wenn diese globale Eintracht nicht zufällig, sondern mit Grund und das heißt dauerhaft, stabil, vorgestellt werden können soll. Hinter der Allgemeinerforderung an das moralische Gesetz verbirgt sich also durchaus eine politische Idee, nämlich die des unverbrüchlichen Weltfriedens, der nicht aus Not, sondern aus freier Übereinstimmung aller Menschen hervorgeht. Weil aber die Bestimmung des Willens durch dieses Ziel, den Weltfrieden, selbst wieder empirisch bedingt sei, konstruiert Kant auf ganz grundsätzlicher Ebene die Möglichkeit eines reinen guten Willens. Jeder Wille, der etwas Bestimmtes will, ist nämlich immer nur relativ gut: Wenn

---

<sup>4</sup> A.a.O., § 3, Anm. I.



man gesund sein will und alles Nötige tun will, um gesund zu sein, dann ist dieser Wille nur gut in bezug auf die Gesundheit. Er will das, was er will, etwa Sport treiben, gar nicht, weil dies selbst gut wäre, sondern um eines anderen Zweckes willen. Alle Vorschriften, die nach dem Schema ‚Wenn Du A willst, mußt du B tun‘ gebaut sind, nennt Kant hypothetische Imperative, weil sie unter einer Hypothese, einer im Einzelfall zufälligen Voraussetzung stehen. Kant fragt dagegen, ob es eine Willensbestimmung geben kann, die an sich selbst gut wäre, ohne Bedingungen, ohne wenn und aber. Eine solche Vorschrift wäre der kategorische Imperativ, der kategorisch, ohne Bedingung gültig wäre. Versucht man, sich hierfür ein Beispiel auszudenken, ist man zunächst einmal ratlos. Das ist kein Zufall, denn Kants Forderung, alle empirischen Bedingungen aus der Willensbestimmung auszuschließen, macht Anschaulichkeit unmöglich. Was aber will so ein Wille dann eigentlich noch? Kant hat damit selbst seine Schwierigkeiten:

„Glücklich zu sein, ist notwendig das Verlangen jedes Vernünftigen aber endlichen Wesens, und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens. Denn die Zufriedenheit mit seinem ganzen Dasein ist nicht etwa ein ursprünglicher Besitz, und eine Seligkeit, welche ein Bewußtsein seiner unabhängigen Selbstgenügsamkeit voraussetzen würde, sondern ein durch seine endliche Natur selbst ihm aufgedrungenes Problem, weil es bedürftig ist, und dieses Bedürfnis betrifft die Materie seines Begehrungsvermögens, d. i. etwas, was sich auf ein subjektiv zum Grunde liegendes Gefühl der Lust oder Unlust bezieht, dadurch das, was es zur Zufriedenheit mit seinem Zustande bedarf, bestimmt wird.“<sup>5</sup>

Kant gesteht durchaus zu, daß Menschen zwar Vernunftwesen sind, aber keine reinen Vernunftwesen wie Gott oder die Engel, sondern solche, die einen Körper haben, der entstanden ist und der vergehen wird, ja dessen Belebtheit vor allem vergänglich ist. Sie sind *endliche* Vernunftwesen, keine unendlichen, die als solche keine Bedürfnisse hätten. Unendliche Wesen, also solche, die unvergänglich sind, wären selbstgenügsam; wenn Kant übrigens den Pleonasmus „unabhängige Selbstgenügsamkeit“ verwendet, also das, was sich selbst genügt, weil es von keinem anderen abhängt noch zusätzlich als unabhängiges bezeichnet, liegt darin eine gewisse Polemik gegen die Vorstellung, die Glückseligkeit, Zufriedenheit mit dem ganzen Dasein sei mit diesem menschlichen Dasein irgendwie positiv verknüpft. Tatsächlich ist sie eine negative Bestimmung: Weil die Menschen endlich sind,

---

<sup>5</sup> A.a.O., § 3, Anm. II.

haben sie Bedürfnisse und diese Bedürfnisse, die Empfindung des Mangels, richtet das Begehrungsvermögen erst auf die Mittel zur Befriedigung der Bedürfnisse. Menschliche Glückseligkeit ist immer nur abhängig von einer zutiefst mangelhaften Existenzweise, die im Lust- und Unlustempfinden zu Bewußtsein kommt: Lust bezieht sich auf das Objekt, das man eben nicht hat und Unlust auf ein solches, das man lieber nicht hätte.

*Exkurs zum Bewußtsein des Mangels:*

Das Bewußtsein des Mangels ist eine Grundvoraussetzung von Philosophie. Wenn Aristoteles schreibt, daß der Anfang der Philosophie das *thaumazein*, das Staunen oder Erschrecken sei, spricht er darin auf das erste noch naive Bewußtsein davon an, daß die Menschen in einer Natur leben, deren Teil sie sind, über die sie aber auch erhaben sind. Im Staunen kommt sowohl zum Ausdruck, das da etwas ist, das ungewöhnlich und erklärungsbedürftig ist, als auch, daß derjenige, der staunt, sie erklären will. In dem Staunen liegt die Furcht vor den Naturgewalten, deren unmittelbarem Einfluß man sich nur entziehen kann, wenn man sie begreift. Es ist Ausdruck des Bewußtseins des Mangels, der mangelhaften Daseinsweise der Menschen, die durch Erkenntnis, durch Vernunftgebrauch zu bessern wäre. So besinnt sich später, im 11. Jahrhundert, Anselm von Canterbury zu Beginn seines Werks *Proslogion* darauf, daß er ein zutiefst bedürftiges, abhängiges Wesen sei, daß sich erst einmal meditativ von allen Abhängigkeiten des Alltagslebens frei machen muß, um überhaupt etwas erkennen zu können. Hernach schwingt er sich mit einiger intellektueller Eleganz zum ontologischen Gottesbeweis auf, einer der wohl erhabensten und wirkmächtigsten spekulativen Ideen, die die Philosophiegeschichte hervorgebracht hat. Das Bewußtsein des Mangels ist auch hier Voraussetzung der scheinbaren Reinheit der geistigen Reflexion, die in der Tat ja von der Beseitigung des Mangels existentiell abhängt: Die dauernde Sorge ums pure Überleben verhindert jeden vernünftigen Gedanken. Deshalb kann das Bewußtsein des Mangels keine metaphysische Affirmation der eigenen Endlichkeit, kein demütiges Hinnehmen des Mangels um eines höheren Zweckes willen, begründen. Solche Affirmation der Endlichkeit und des Elends wird endgültig skandalös in einer Welt, deren Reichtum nicht nur ständig reproduziert, sondern sogar vergrößert wird, ohne daß er zur Linderung auch nur der schlimmsten Not der Menschen eingesetzt würde. Philosophisches Bewußtsein des Mangels ist kompromißloser Einspruch gegen ihn. Geistiges entwickelt sich nicht unabhängig vom endlichen Körper, sondern allein auf der Grundlage der besten möglichen Versorgung der körperlichen Vernunftwesen. Die Freiheit des Geistes überwindet die Naturnotwendigkeit nicht, aber sie

kann auf ihr aufbauen, wenn die Naturbedingungen des Lebens diesem angemessen vernünftig organisiert werden. Diesen Zusammenhang hat Adorno, mit Bezug auf Marx, prägnant formuliert: „Zart wäre einzig das Größte: daß keiner mehr hungern soll.“<sup>6</sup> Aber heute steht es schlecht um das Bewußtsein des Mangels. Der physische Mangel, die Bedürftigkeit und unzureichende Versorgung der Menschen wird ihnen von den Beherrschern der überaus reichen Welt als Sachzwang buchstäblich noch verkauft. Die Unzufriedenheit mit den schlechten Lebensbedingungen, die einmal kritische Philosophie und auch die Arbeiterbewegung hervorbrachte, ist den Menschen durch ihre immer prekärer werdenden Lebensbedingungen ausgetrieben worden. Die ständige inszenierte Bedrohung mit dem Mangel ließ diesen zur scheinbaren Naturgewalt werden, vor der das verängstigte Bewußtsein nicht einmal mehr erstaunt, sondern in archaische Angst regrediert. Das Bewußtsein *intellektuellen* Mangels ist von dem des materiellen Mangels abhängig. Ein Defizit im Wissen wird nur dem bewußt, für den dieses Wissen nicht bloß die sachliche Basis des Lehrbeamtenstatus darstellt. Alles Wissen wird in zunehmendem Maße instrumentalisiert; es muß ständig der Frage parieren, wozu es denn nützlich sei, dies oder jenes zu wissen. Die Menschen werden heute im Kindergartenalter schon nach den Maßstäben ihres zukünftigen Berufslebens behandelt. Sie werden ausgebildet, zugerichtet für die Konkurrenz, für die jeder besser qualifiziert sein soll, als der andere. Kaum eines dieser Kinder macht noch die Erfahrung eines Lebens ohne äußerlich vorgegebene Zwecke, alles scheint ihnen zwanghaft-sinnhaft durchdrungen. Wer nicht erfährt, wie es ist, etwas einfach so, um seiner selbst willen zu tun, entwickelt kaum später das Bewußtsein des Mangels an Freiheit; ja Freiheit scheint ihm gerade darin zu bestehen, funktionieren zu dürfen. Dieses Bewußtseins vom Mangel an Freiheit wäre auch Bedingung für das Studium der Philosophie oder einer beliebigen anderen Wissenschaft. Es ist Voraussetzung dafür, Bildung nicht als Ausbildung zu verstehen, die in einem ganz fremden Zweck terminiert, sondern als Bildung der eigenen Persönlichkeit, Entfaltung der eigenen Vernunftvermögen, als geistige Durchdringung der Welt, um das, was man nicht selbst ist, sich geistig immerhin anzueignen. Wer soweit gelangt, wird sich mit dem Fortbestehen des physischen Mangels, der, wie Aristoteles, Anselm und Descartes schon wußten, immer den Geist behindert, nicht abfinden.

Kant fährt fort:

---

<sup>6</sup> Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, Suhrkamp: Frankfurt am Main 1993, Nr. 100.

„Aber eben darum, weil dieser materiale Bestimmungsgrund von dem Subjekte bloß empirisch erkannt werden kann, ist es unmöglich, diese Aufgabe als ein Gesetz zu betrachten, weil dieses als objektiv in allen Fällen und für alle vernünftigen Wesen eben denselben Bestimmungsgrund des Willens enthalten müßte. Denn obgleich der Begriff der Glückseligkeit der praktischen Beziehung der Objekte aufs Begehungsvermögen allerwärts zum Grunde liegt, so ist er doch nur der allgemeine Titel der subjektiven Bestimmungsgründe und bestimmt nichts spezifisch, darum es doch in dieser praktischen Aufgabe allein zu tun ist, und ohne welche Bestimmung sie gar nicht aufgelöset werden kann.“<sup>7</sup>

Weil also die Glückseligkeit eine negative, abhängige Vorstellung ist, deren Mittel nur durch das Empfinden des Mangels, also empirisch, erkannt werden, kann sie nicht zum Inhalt eines Gesetzes werden. Sie ist kein Vernunftbegriff. Allenfalls ist sie ein abstrakter Begriff, Kant sagt ‚ein allgemeiner Titel‘ für ganz Verschiedenes: Jeder strebt nach Glückseligkeit. Was aber der Einzelne dazu braucht, folgt aus diesem Begriff nicht. Insofern er nur der allgemeine Titel für etwas in Wahrheit gar nicht Allgemeines ist, taugt er nicht als Gesetzesprinzip. Weiter heißt es daher:

„Worin nämlich jeder seine Glückseligkeit zu setzen habe, kommt auf jedes sein besonderes Gefühl der Lust oder Unlust an, und selbst in einem und demselben Subjekt auf die Verschiedenheit der Bedürfnis, nach den Abänderungen dieses Gefühls, und ein subjektiv notwendiges Gesetz (Naturgesetz) ist also objektiv ein gar sehr zufälliges praktisches Prinzip, das in verschiedenen Subjekten sehr verschieden sein kann und muß, mithin niemals ein Gesetz abgeben kann, weil es bei der Begierde nach Glückseligkeit, nicht auf die Form der Gesetzmäßigkeit, sondern lediglich auf die Materie ankommt, nämlich ob und wieviel Vergnügen ich in der Befolgung des Gesetzes zu erwarten habe.“<sup>8</sup>

Subjektiv, sagt Kant, mag die Regel der Erlangung der Glückseligkeit für jeden strikte Notwendigkeit haben, so streng sein wie ein Naturgesetz. Wer nicht nur weiß, was er zur Erfüllung seiner Bedürfnisse braucht, sondern auch, wie er es sich verschaffen kann, hat ein sicheres Instrumentarium für sein Streben nach Glückseligkeit, aber für den Nachbarn mag

---

<sup>7</sup> Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Werkausgabe VII, a.a.O., § 3 Anm 2.

<sup>8</sup> Ebda.

dies schon ganz anders aussehen; wer zwar weiß, wie man Bier braut, kann noch lange keinen Champagner keltern. Wieder weist Kant darauf hin, daß die objektive Zufälligkeit dieser subjektiv notwendigen Regeln ihren Grund in dem Inhalt dieser Regeln habe, weil sie auf bestimmte Objekte bezogen sind. Er nennt dies hier die Materie des Gesetzes und stellt dieser die Form der Gesetzmäßigkeit entgegen. Schon seit den Anfängen der Philosophie in der griechischen Antike geht man davon aus, daß alles, was ist, aus Form und Materie zusammengesetzt sei. Ein Tisch sei der Materie nach einfach ein Holz, der Form nach aber eben ein Tisch. Das Holz hätte auch in eine Tür oder einen Stuhl oder in Brennholz geformt werden können. Zudem wird das Holz eines Tages vergehen, zersetzt werden, die Form des Tisches aber, zumindest der Vorstellung nach, bleibt. Es wird Tische geben, auch wenn das Holz dieses bestimmten Tisches schon zu Staub und Moder geworden sein wird. Auf der Seite der Materie liegt hier offenbar der Grund der Zufälligkeit und Abhängigkeit. Dies überträgt Kant nun auf die praktischen Gesetze. Die Unabhängigkeit, Notwendigkeit und Allgemeinheit wäre demnach auf der Seite der Form der Gesetze zu suchen, also darin, was diese Gesetze zu Gesetzen macht. Kant nennt dies die *Gesetzmäßigkeit*.

Demzufolge faßt Kant zusammen:

„Wenn ein vernünftiges Wesen sich seine Maximen als praktische allgemeine Gesetze denken soll, so kann es sich dieselbe nur als solche Prinzipien denken, die, nicht der Materie, sondern bloß der Form nach, den Bestimmungsgrund des Willens enthalten.“<sup>9</sup>

Wenn nun die Gesetzmäßigkeit, die gesetzgebende Form, also das, was etwas zu einem Gesetz macht, das *einzig* Prinzip des Gesetzes sein soll, so ist dieses Gesetz ein Gesetz ohne Inhalt. Als solches würde es aber buchstäblich nichts bestimmen können. Kant zufolge ist das praktische Gesetz aber nicht ohne Inhalt, sondern die Form des Gesetzes wird in bestimmter Weise selbst zum Inhalt. Dies scheint eine reichlich verstiegene Gedankenspielerei zu sein: Wie sollte denn real eine Form ohne Inhalt überhaupt gedacht werden? Schon Aristoteles fand dies lächerlich, das wären ja Begriffe ohne Gegenstand, reine Phantasiegebilde. Zudem müßte ja, wenn die Form ihr eigener Inhalt würde, diese Form gewissermaßen in sich hinein umgestülpt werden oder sie müßte, wenn sie zwei unterschiedliche Funktionen erfüllen soll, von sich selbst unterschieden sein, müßte also zugleich sie selbst und nicht sie selbst sein. Kant verfährt aber anders. Er formuliert ein Gesetz, das nicht eine *bestimmte Handlung*

---

<sup>9</sup> A.a.O., § 4.

vorschreibt, sondern das die allgemeine Beachtung der Gesetzmäßigkeit vorschreibt. Dieses Gesetz ist der Kategorische Imperativ:

„Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“<sup>10</sup>

Gefordert wird, daß jede Maxime, die man sich selbst setzt, Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung sein könnte. Das heißt, die Maxime, obwohl sie nur auf das subjektive Handeln und seine Zwecke gerichtet sein kann, soll so beschaffen sein, daß sie auch objektiv, für alle Menschen unter allen Bedingungen, gelten *könnte*. Deutlicher wird das noch in einer früheren Formulierung desselben Gesetzes:

„[H]andle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.“<sup>11</sup>

Es wird gefordert, daß man *durch* die Maxime, durch die man ja irgend etwas Bestimmtes beabsichtigt, daß man *durch* diese Maxime unmittelbar zugleich ihre Geltung als allgemeines Gesetz wollen kann. Das heißt, die Verallgemeinerbarkeit der Maxime zum Gesetz ist nicht ein Kriterium, das von außen, von irgendwelchen Moralaposteln, an sie herangetragen wird, sondern die Verallgemeinerbarkeit muß schon in der inneren Form der Maxime selbst angelegt sein. Damit ist etwas ganz Anders gedacht als die sogenannte goldene Regel, ‚Was Du nicht willst, das man Dir tu‘, das füg‘ auch keinem anderen zu.‘. Es ist nämlich gar nicht die Frage nach Wünschen oder nach Lust und Unlust, sondern es betrifft letztlich die logische Form der Maxime. Sie muß widerspruchsfrei verallgemeinerbar sein. Nun fällt auf, daß es schwer fällt, hierfür ein Beispiel zu geben, weil jedes Beispiel einen bestimmten empirischen Gegenstand des Willens benennen müßte. Was aber gelingt, ist, zunächst überhaupt einen Begriff von Selbstbestimmung zu fassen. Ein Mensch kann sich nur selbst bestimmen, wenn er von keinen äußeren Zwängen genötigt oder beeinflusst wird.

„Die Autonomie des Willens ist das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten; alle Heteronomie der Willkür gründet dagegen nicht allein gar

---

<sup>10</sup> A.a.O., § 7.

<sup>11</sup> Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, a.a.O., S. 51.

keine Verbindlichkeit, sondern ist vielmehr dem Prinzip derselben und der Sittlichkeit des Willens entgegen. In der Unabhängigkeit nämlich von aller Materie des Gesetzes (nämlich einem beehrten Objekte) und zugleich doch Bestimmung der Willkür durch die bloße allgemeine gesetzgebende Form, deren eine Maxime fähig sein muß, besteht das alleinige Prinzip der Sittlichkeit. Jene Unabhängigkeit aber ist Freiheit im negativen, diese eigene Gesetzgebung aber der reinen, und, als solche, praktischen Vernunft ist Freiheit im positiven Verstande. Also drückt das moralische Gesetz nichts anders aus, als die Autonomie der reinen praktischen Vernunft, d. i. der Freiheit, und diese ist selbst die formale Bedingung aller Maximen, unter der sie allein mit dem obersten praktischen Gesetze zusammenstimmen können.“<sup>12</sup>

Der oft, vor allem von sich kritisch verstehenden Philosophen, heftig kritisierte Formalismus des Kategorischen Imperativs hat nach Kant nur eine einzige Bedeutung, nämlich die Autonomie der praktischen Vernunft, die ihrerseits nichts anderes bedeutet als Freiheit. Diese Freiheit hat zwei Bedeutungsmomente, die nicht voneinander zu trennen sind. In Anbetracht dessen, daß die Menschen als Sinnenwesen, als mangelhafte Wesen, immer äußeren Antrieben und Beschränkungen ausgesetzt sind, ist als Bedingung einer freien Willensbestimmung zu fordern, daß diese von den äußeren Antrieben unabhängig sei. Die Abhängigkeit soll negiert werden, wie es das Negationspräfix ‚un-‘ vor dem Adverb ‚abhängig‘ ausdrückt. Die Abhängigkeit ist übrigens selbst eine negative Bestimmung, sie verweist das abhängige Subjekt auf das, was es nicht selbst ist. Um ganz es selbst sein zu können, muß nun diese Negativität selbst negiert werden. Das ‚es selbst sein‘ nennt Kant dann Freiheit, und weil diese Freiheit nur durch die Negation des Negativen zustande kam, nennt er sie Freiheit im negativen Verstande, d.h. als negative verstanden. In dieser Abstraktion von den alltäglichen Lebensbedingungen soll nun aber das negativ freie Bewußtsein nicht erstarren; es war ja durch Negation freigestellt worden, um sich selbst bestimmen zu können. Diese Selbstbestimmung aus reiner, nicht durch Sinnlichkeit beschränkter Vernunft, heißt nun Freiheit im positiven Verstande oder Autonomie. Dies bedeutet übersetzt ungefähr Selbstgesetzgebung, d.h. es bezeichnet die Fähigkeit der Menschen, sich aus reiner Vernunft selbst ein Gesetz zu geben, wofür eben, negativ gesehen, vorausgesetzt ist, daß sie nicht in allen Handlungen durch äußere Einflüsse determiniert sind. Diese Einflüsse begründen Heteronomie, Beherrschung durch fremde Gesetze. Autonomie ist also nur unter

---

<sup>12</sup> Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, a.a.O., § 8.

Voraussetzung der Negation der Abhängigkeit von der bloßen Natur möglich und diese Freiheit im negativen Verstande, zunächst bloße Entscheidungsfreiheit, wird erst voll entfaltet, wenn die Menschen sich autonom Gesetze geben. Solange die Entscheidungsfreiheit sich darauf beschränkt, ob man lieber einen Ferrari oder einen Lamborghini fahren möchte, bleibt es gemäß Kant pathologische Willensbestimmung, die nur der Möglichkeit nach frei ist, in der Durchführung aber ihre Freiheit gar nicht verwirklicht. Wichtig ist nun, daß die Autonomie, die positive Freiheit, ihrer Entstehung nach ja durch Negation der Abhängigkeit des Willens hervorgebracht wurde und daher immer negativ, durch Unterscheidung, auf diese Abhängigkeit und auf die Lebensbedingungen bezogen bleibt. Wenn sie Freiheit ist *nur durch Unterscheidung von der Abhängigkeit*, dann ist sie es eben *immer auch in Beziehung auf diese Abhängigkeit*. Das macht sich praktisch geltend, wenn Autonomie des Willens realisiert werden soll, denn diese Realisierung, die tätige freie Selbstbestimmung der Menschen, kann nur unter den aktuellen äußeren Bedingungen geschehen, unter denen diese Menschen eben leben. Wenn sich nun auch aus der Formalität des Kategorischen Imperativs kein bestimmtes Gesetz, wie zu handeln sei, ableiten läßt, so läßt sich doch feststellen, welche Forderungen an das Handeln vor einer vernünftigen Prüfung nicht bestehen können, weil sie auf lauter Widersprüche führen. Es kann beispielsweise nicht widerspruchsfrei gedacht werden, neoliberalistisch Firmenprofite rücksichtslos durchzusetzen; was auf der einen Seite den Standort erhalten soll, beschädigt ihn auf der anderen Seite massiv durch Massenentlassungen. Von den Bedingungen, unter denen Menschen ihren Willen bestimmen, läßt sich also durchaus feststellen, ob sie eine Selbstbestimmung zulassen. Wenn nämlich die Realisierung des Anspruchs, bei der Willensbestimmung keine Rücksichten auf empirische Bedingungen zu nehmen und zunächst einmal alle unvernünftigen Forderungen zurückzuweisen, – wenn also die Realisierung dieses Anspruchs dem so sich selbst bestimmenden Menschen schweren Schaden zufügt, dann läßt sich durchaus sagen, daß die Bedingungen, unter denen er lebt, mit seiner Selbstbestimmung nicht vereinbar sind, daß sie mithin unmoralische Lebensbedingungen sind. Es ist fraglich, ob unter Lebensbedingungen, die die Mensch zwingen, stets *gegeneinander* zu agieren, die sie in allen Lebensbereichen als Konkurrenten definieren, die alle möglichen Zwecke verfolgen müssen, um in dieser Welt bestehen zu können, ob also unter Bedingungen, die die Menschen um ihres Überlebens willen zu hochgradig pathologischen Charakteren machen, überhaupt Beispiele für moralisches Handeln vorstellbar sind. Wenn die Bedingungen, unter denen gehandelt wird, immer schon die Abhängigkeit von besonderen Zwecken setzen, dann wäre das moralische



Handeln eines, das von diesen Bedingungen absehen müßte. Damit müßte es aber von den Bedingungen seines eigenen Überlebens absehen. Der Kaufmann, der die Konkurrenz ignoriert und seine Waren so verteilt, daß alle, die sie brauchen, ausreichend davon erhalten, ruiniert sich selbst in weniger als einem Tag. Kant hat für die Möglichkeit moralischen Handelns in der gegenwärtigen Welt gelegentlich den Ausdruck ‚Selbstverleugnung‘ verwendet. Man müsse seine eigenen unmittelbaren Interessen, auch das an sich selbst, an seiner eigenen Existenz, verleugnen, um nach Maximen handeln zu können, die allgemeine Gesetze sein könnten. Aber dieser kategorische Imperativ hatte sich ja eben noch als Prinzip der *Selbstbestimmung* erwiesen, als die Bedingung, unter der ein Subjekt sich frei selbst bestimmen kann. Wird nun aber die *Selbstverleugnung* zur Bedingung der *Selbstbestimmung*, ergibt sich ein Widerspruch im Prinzip der Moralphilosophie selbst. Wie soll der, der sich selbst verleugnet, sich von sich aufs Schärfste distanzieren, wie soll der sich selbst bestimmen? Dieser Widerspruch ergibt sich nicht aus dem Gedanken des kategorischen Imperativs selbst, sondern er ergibt sich aus dessen Stellung in der Welt, in der die Menschen handeln. Der Widerspruch wird deshalb eher der Welt, wie sie ist, zur Kritik gereichen als dem Imperativ, der sagt, wie es sein soll.

Solchen Widersprüchen sich auszusetzen, nicht im Staunen über ihren Schrecken zu erstarren oder sich irre machen zu lassen, sondern dem Erschreckenden eine Erklärung abzurufen, unterscheidet das Geschäft der Philosophie von dem eines Antiquars, der beschaulich das ansammelt, was Andere gedacht haben.

*Anmerkung zu Blacksburg:*<sup>13</sup>

Das moralische Subjekt, der Mensch also, der sein Handeln am kategorischen Imperativ ausrichten will, macht die Erfahrung, daß er unter den unmoralischen Bedingungen, in denen er lebt, handlungsunfähig ist: Richtet er sich nach jenen Bedingungen, so daß er einigermaßen wohlbehalten durchs Leben kommt, so handelt er gegen seine vernünftige Überzeugung; handelt er aber dieser Überzeugung gemäß, scheitert sein Leben an den Bedingungen, in denen Moral nicht vorgesehen ist.

Die Menschen, denen die Gründe und Zwänge, denen sie unterliegen, nicht bekannt oder bewußt sind, empfinden gleichwohl ihre Handlungsunfähigkeit, jedoch als ihr eigenes inneres Unvermögen, das ihnen zur drückenden seelischen Last wird. Diese seelische Last war das

---

<sup>13</sup> Am 16. April 2007, einen Tag bevor der vorliegende Text als Teil einer Ringvorlesung vorgetragen wurde, fand an der Technischen Universität in Blacksburg ein Amoklauf statt.

Thema vieler Kunstwerke der Moderne. Da ich Ihnen hier weder Kompositionen von Arnold Schönberg oder Alban Berg vorführen kann, noch auch Gemälde von Franz Marc oder Zeichnungen von Vincent van Gogh zur Hand habe, möchte ich Ihnen einige kurze Gedichte vortragen.

Das erste stammt von Hugo von Hofmannsthal und heißt „Psyche“; ich beschränke mich darauf, Ihnen die Variationen des Kehrreims vorzulesen und die beiden Hauptteile zusammenzufassen:

„...und Psyche, meine Seele, sah mich an  
 Von unterdrücktem Weinen blass und bebend  
 Und sagte leise: „Herr, ich möchte sterben,  
 Ich bin zum Sterben müde und mich friert.““

Daraufhin antwortet der Angesprochene mit einer blumigen Schilderung aller denkbaren Freuden eines ausschweifenden sinnenfrohen Lebens. Die Seele jedoch antwortet ihm:

„Und Psyche, meine Seele, sah mich an  
 Und sagte traurig: „Alle diese Dinge  
 Sind schal und trüb und todt. Das Leben hat  
 Nicht Glanz und Duft. Ich bin es müde, Herr.““

Da die Schilderung der Realität offenbar nichts auszurichten vermochte, weicht der Angesprochene nunmehr auf die nicht weniger blumige Schilderung einer phantastischen Traumwelt aus; allerdings gleitet diese Schilderung fast unmerklich in einen Albtraum hinein, an dessen Ende ein

„[...] Land von Metall [steht], das in schweigender Gluth  
 Unter eisernem, grauem Himmel ruht. –“

Obwohl in diesem Umschlagen das innere Unvermögen, selbst im Traum oder in der Phantasie sich als autonomes Subjekt von den physischen Bedingungen abzulösen, schon präzise zum Ausdruck kommt, läßt Hofmannsthal in einem späteren Nachtrag die Seele darauf noch einmal antworten:

„Da sah mich Psyche meine Seele an  
 Mit bösem Blick und hartem Mund und sprach:  
 „Dann muss ich sterben, wenn Du so nichts weisst  
 Von allen Dingen, die das Leben will.““<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> Hugo von Hofmannsthal, Psyche, in: Gesammelte Werke I. Gedichte und Prosa, Düsseldorf 2003, 15f.

Das zweite Gedicht stammt von Gottfried Benn und heißt „Gesänge“:

„1.

Oh, dass wir unsre Ur-ur-ahnen wären.  
 Ein Klümpchen Schleim in einem warmen Moor.  
 Leben und Tod, Befruchten und Gebären  
 Glitte aus unseren stummen Säften vor.

Ein Algenblatt oder ein Dünenhügel:  
 Vom Wind geformtes und nach unten schwer.  
 Schon ein Libellenkopf, ein Mövenflügel  
 Wäre zu weit und litte schon zu sehr. –

2.

Verächtlich sind die Liebenden, die Spötter,  
 Alles Verzweifeln, Sehnsucht und wer hofft.  
 Wir sind so schmerzliche, durchseuchte Götter. –  
 Und dennoch denken wir des Gottes oft.

Die weiche Bucht. Die dunklen Wälderträume.  
 Die Sterne schneeballblütengroß und schwer.  
 Die Panther springen lautlos durch die Bäume.  
 Alles ist Ufer. Ewig ruft das Meer. –<sup>15</sup>

Die von der Rezeption so genannte ‚Regressionssehnsucht‘, der Benn hier Ausdruck gibt, das Verlangen des selbstbewußten Geistes, die Evolution des vernunftbegabten Lebens, ja selbst des sinnbegabten Lebens umzukehren, rückgängig zu machen, reagiert auf das Empfinden tiefen Ungenügens der Verfassung des eigenen Daseins, wie noch abschließend an dem Anfang eines weiteren Gedichtes von Gottfried Benn zu zeigen ist, das den Titel „O Nacht –:“ trägt:

„O, Nacht! Ich nahm schon Kokain,  
 und Blutverteilung ist im Gange.

---

<sup>15</sup> Gottfried Benn, Gesänge, in: Gedichte, Frankfurt am Main 1982, 47.

Das Haar wird grau, die Jahre flieh'n,  
 Ich muß, ich muß im Überschwange  
 Noch einmal vorm Vergängnis blühen.<sup>16</sup>

Die Handlungsunfähigkeit des modernen Subjekts, empfunden als eigenes wesentliches Unvermögen, schlägt um in die Sehnsucht nach Negation der eigenen Existenz; leidendes Aufbegehren gegen die eigene Endlichkeit und deren Affirmation in der Sehnsucht nach Selbstnegation sind nicht mehr zu unterscheiden. Diese Sehnsucht bleibt die bloß abstrakte Form der Selbstnegation, weil sie nicht mit dem Bewußtsein von den Gründen des eigenen Leidens verbunden ist. Die abstrakte Form der Selbstnegation ist offen gegen jede inhaltliche Ausfüllung, wenn diese nur zuverlässig die eigene Aufhebung bis hin zur Zerstörung gewährleistet: Sucht nach Betäubung, Todessehnsucht, oder Sehnsucht nach der eigenen Verblödung. Daß die subjektive Handlungsunfähigkeit und die Selbstzerstörungssehnsucht, in die sie gewendet wurde, gesellschaftliche Phänomene darstellt, und nicht etwa Idiosynkrasien einiger weltfremder Poeten, zeigte sich zuerst in der Begeisterung der internationalen Intelligenz ebenso wie der Arbeiterbewegung für die Möglichkeit, sich im I. Weltkrieg wechselseitig abzuschlachten und wenig später in der dankbaren Selbstaufgabe im Nationalsozialismus unter der Parole: „Du bist nichts, dein Volk ist alles.“ Und Benn wurde zu einem glühenden Verehrer und Propagandisten der dieser Parole korrespondierenden Vorstellungen. Daß er sich später in der sogenannten inneren Emigration von den Nationalsozialisten abwandte, war doch eher gekränkte Reaktion des Unverstandenen, der Schreibverbot bekommen hatte, weil die politischen Wortführer sich den Faschismus noch weniger subjektivistisch vorstellten als der poetische. Dennoch, oder gerade deswegen, trifft Benn so genau den elenden Zustand der Subjekte.

Das Thema der modernen Lyrik, die Ausweglosigkeit des Subjekts, war durch die Vermassung der Menschen, endgültig durch den massenhaften Mord an ihnen, zu einem lächerlichen Ästhetizismus erstarrt, wie noch Paul Celans „Todesfuge“ anzusehen ist. Der Ausdruck, der Tod sei ein ‚Meister aus Deutschland‘, bemüht eine Metapher aus dem Handwerk, einer veralteten Produktionsform, die dem, was geschehen ist, nicht mehr gerecht werden kann. Vielleicht wirft dies am Rande etwas Licht auf Adornos umstrittene Formulierung, nach Auschwitz könne kein Gedicht mehr geschrieben werden; jedenfalls keines, das sein eigenes Unvermögen nicht selbst reflektierte, wie es etwa in der Sprache

---

<sup>16</sup> Ebda., 85.

Becketts versucht wird. Die unheilvolle Verknüpfung von Subjektivität, Selbstzerstörung und Ästhetik bleibt aber ein Memento in einer Welt, in der Kollektivität und Menschlichkeit zu Gebärden einer geradezu pathischen Harmoniesucht des öffentlichen Bewußtseins ermäßigt wurden. Dies ist den Skandalen anzumerken, die es beispielsweise verursachte, als der Komponist Karl-Heinz Stockhausen die Zerstörung des World Trade Centers mit einem Kunstwerk verglich oder als Robert Menasse in seiner Frankfurter Poetikvorlesung die Typologie des Selbstmordattentäters als verzerrtes Spiegelbild des bürgerlichen Subjekts vorführte, und dabei jenem, in seiner Kompromißlosigkeit nämlich, zu der dieses vorgeblich überlegen kultivierte sich nicht durchringt, noch ein Moment von Wahrheit zu attestieren wagte.

Seit die Menschen auf gesellschaftlichem Maßstab handlungsunfähig gemacht wurden, ist der Druck, unter dem ihr Leben steht, exponential angewachsen. Dieser Druck erzeugt die verzweifelte Aggressivität, die nötig ist, um sich selbst zu töten. Daß die Menschen, denen nichts Anderes erklärt wird, gezwungen sind, sich ihr Unvermögen selbst zuzuschreiben, vermag die Aggression unvorstellbar zu potenzieren, so daß der Selbstmörder, wie die Juristen sagen, seinen Selbstmord erweitert, und, wie nun am 16. April 2007 an der Technischen Universität in Blacksburg geschehen, 32 weitere Menschen vernichtet. Da die Urheber der quälenden Handlungsunfähigkeit, die gesellschaftlich anonym vermittelt wird, nicht persönlich erkennbar und greifbar sind, ist es gleichgültig, wen es trifft. Der bürgerlichen Gesellschaft ist es gelungen, um ihrer abstrakten Selbsterhaltung willen die von ihr erzeugten Aggressionen, die zum Umsturz führen könnten, so zu kanalisieren, daß sie in Bereichen abregiert werden, die für das Bestehen des Ganzen unerheblich sind. Jeder Anschlag ist für dieses Ganze ein Bauernopfer. Darin zeigt sich, daß solche grauenhaften Taten nicht Ausdruck des Versagens der Zivilgesellschaft sind, sondern Ausdruck ihres blinden Funktionsmechanismus. Dieser Mechanismus ist es auch, durch den das öffentliche Bewußtsein sich nach derartigen Erlebnissen wiederherstellt. So berichtet die Journaille, es seien zweiunddreißig Menschen ums Leben gekommen, sowie der Amokläufer. Diese, vielleicht unbewußte, Differenzierung exkommuniziert die Desperados, die Hoffnungslosen und Verzweifelten, als hätten sie nie zur Menschheit dazugehört. So werden sie rhetorisch der Hinrichtung zugeführt, für die sie physisch nicht mehr zur Verfügung stehen. Die abscheuliche Tradition des Henkens von Leichen oder des Aufspießens abgeschlagener Köpfe diene seit je demselben Zweck: das kollektive Bewußtsein durch die Entmenschung derer,

die an ihm gescheitert waren, zu restaurieren. Über den Zustand der Einheit dieses kollektiven Bewußtseins geben die Bedingungen, unter denen sie erhalten wird, Auskunft. –

Philosophische Aufklärung des Bewußtseins über die Gründe seiner Bedrängnis macht nicht glücklich; aber aufgeklärtes Bewußtsein allein könnte eine gesellschaftliche Praxis begründen, deren Ausweg nicht Selbstzerstörung hieße.