

VERLAG KARL ALBER 

Wie ist es philosophisch zu erklären, dass Menschen frei und selbstbestimmt Entscheidungen treffen, die durch das klassische Begründungsmuster der Eigennützlichkeits und Selbsterhaltung unverständlich bleiben?

Der Autor rekonstruiert und erweitert mit seiner neuartigen Konzeption – der autoeidetischen Struktur – Möglichkeitsbedingungen der praktischen Vernunft.

Im Mittelpunkt steht dabei die eigene Existenz. Das Streben nach Selbst-Treue bedingt das Wollen des Gesollten. Urteil und Praxis werden hierdurch nachvollziehbar zu Bedingungen gelingenden Lebens.

Der Autor:

Gregor Schmitt, 1963 geboren, studierte zunächst Wirtschaftsingenieurwesen und arbeitete in den Branchen Immobilienwirtschaft und Erneuerbare Energien. 2018 wurde er an der katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt mit der vorliegenden Arbeit promoviert.

Gregor Schmitt

Die unbedingte Forderung

EICHSTÄTTER philosophische Beiträge

5

Herausgegeben von
Walter Schweidler
Markus Riedenauer



Gregor Schmitt

Die unbedingte Forderung

Eine philosophisch-
anthropologische
Rekonstruktion
sittlicher Imperative

Verlag Karl Alber Freiburg / München

Für Christine



Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2020
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-495-49142-3

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	11
1.1	Von der Offenbarung zum Prinzip	26
1.2	Aufbau und Methode	28
1.3	Der Begriff der unbedingten Forderung bei Karl Jaspers	37

I. Theoretischer Teil

2	Autonomie, der Schlüssel zum moralischen Subjekt	45
3	Der Wert als anthropologische Bedingung moralischer Handlungen	52
3.1	Wert-Begriff und funktionale Zuordnung	55
3.2	Das Fühlen von Werten	59
3.3	Die formale Begründung des Wertes bei Immanuel Kant	67
3.3.1	Das höchste Gut	70
3.3.2	Die Würde vernünftiger Wesen	73
3.4	Der Wert als sittliche Kategorie wesensgemäßer Daseinsgestaltung	78
3.5	Von der Wertentscheidung zum Wirkwillen	87
4	Das <i>principium executionis</i> moralischer Handlungen	90
4.1	Sollen als Form der Pflicht	96
4.2	Gefühle und ihre Bedeutung in der moralischen Praxis	99
4.2.1	Ein besonderes Gefühl als Triebfeder moralischer Praxis.	110
4.2.2	Gefühle als »vernünftige« Bestimmungsgründe	117

Inhaltsverzeichnis

5	Das <i>principium diiudicationis</i> moralischer Handlungen	132
5.1	Die existentielle Rationalität	146
5.2	Verantwortung	157
5.2.1	Selbst-Verantwortung	168
5.2.2	Bezüge der Verantwortung	174
5.2.3	Verantwortung und Freiheit	179
5.3	Moralische Gründe und Motive	190
5.3.1	Moral	192
5.3.2	Das Verhältnis von Gründen und Motiven	197
5.4	Der Wille im Lichte des Sollens	205
5.5	Das Selbst als Movens sittlicher Praxis	214
5.5.1	Das Selbst als Reflexion	221
5.5.2	Das Selbst und das Ich	230
5.5.3	Das Selbst als inneres Du	248

II. Fallstudien

6	Sokrates	265
6.1	Zur Quellenlage	265
6.2	Zur Biographie	267
6.3	Zur Charakterisierung und Bedeutung	269
6.4	Des Sokrates Verteidigung	273
6.4.1	Der Spruch von Delphi	277
6.4.2	Das Daimonion	280
6.4.3	Die unbedingte Forderung im Kontext der Apologie	282
6.4.4	Sokrates und die Pflicht zum Gehorsam	282
6.4.5	Sokrates im Angesicht des Todes	287
7	Mark Aurel	292
7.1	Zur Biographie	293
7.2	Der Philosophenkaiser und das Unbedingte	296
7.2.1	Die Vorstellung von Gut und Böse	297
7.2.2	Die Selbstbetrachtungen im Spiegel der Unbedingten Forderung	299
7.2.3	Die »relativistische« Lebensperspektive	301

7.2.4	Das Absolute und die Existenz	303
7.2.5	Metaphysische Prämissen	307
8	Thomas Morus	311
8.1	Zur Biographie	311
8.1.1	Zwischen Klosterleben und politischer Karriere . . .	312
8.1.2	Auf dem Weg zum Lordkanzler	315
8.1.3	Vom Widerstand bis zur Hinrichtung	318
8.2	Das Unbedingte in den <i>Briefen</i>	325
8.2.1	Die Evaluierung des Gewissens	326
8.2.2	Die Superiorität des Gewissens	328
8.2.3	Der Zusammenhang von Gewissen und Heils- zustand	331
9	Václav Havel: Ein Leben in Wahrheit	334
9.1	Zur Biographie	335
9.2	Der Beobachter des Welttheaters	351
9.3	Moralische Urteilsbildung	355
9.4	Sinn als Quelle für Orientierung	356
9.5	Der absolute Horizont	360
9.6	Das Verhältnis von Welt und Selbst	365

III. Schlussbetrachtungen

10	Die unbedingte Forderung als Funktion der autoeidetischen Struktur	375
10.1	Gemeinsame Merkmale und Beziehungen der unter- suchten Figuren	376
10.1.1	Die Beschaffenheit der moralischen Urteile . . .	377
10.1.2	Innere Urteilsinstanz	381
10.1.3	Ideelle Gemeinschaft	385
10.1.4	Güterordnung	387
10.2	Die autoeidetische Struktur und die Vernunft	390
10.2.1	Rationalität als existentielle Vernunft und ihr Bezug zur Existenz	395

Inhaltsverzeichnis

10.3 Die Autoeidetische Struktur und das Eigeninteresse . .	404
10.4 Umrisse der autoeidetischen Struktur	415
10.5 Die Gesamtstruktur der unbedingten Forderung	420
Literaturverzeichnis	429

1 Einleitung

Aus dem richtigen Grund zu sterben, ist das Menschlichste, was wir tun können.

(Blade Runner)

Der Mensch unterscheidet sich von allen anderen Wesen, die wir kennen, auch dadurch, dass er sich die praktische (moralische) Frage stellt. Losgelöst von Zwängen der Natur und bloßer Wahrnehmung seiner Umwelt entsteht in seinem Bewusstsein das, was wir als Freiheit bezeichnen. Eine Freiheit, die selbst gebunden ist, weil wir für unser Handeln, aber auch für unsere Überzeugungen und Gefühle Gründe anführen. Im Gewährwerden von Möglichkeiten bezüglich seiner Urteile und Handlungen wird dem Menschen eine Wahl abverlangt und er fühlt sich dabei in Anspruch angenommen. Wir fallen in diesem Moment heraus aus dem Netz notwendiger Kausalbestimmungen und sehen uns durch einen Aufruf zur Stellungnahme genötigt. Denn zu handeln oder sittlich zu urteilen, bedeutet eben nicht nur dieses, sondern nötigt uns obendrein eine auf Gründen basierende Beziehung zu unserer sittlichen Praxis ab. Weil uns die Natur längst von fremder Leitung freigesprochen hat (Kant), können wir nicht anders, als uns zu dieser freien Wahl persönlich ins Verhältnis zu setzen. Daraus entsteht eine Beziehung, ein Selbst-Verhältnis, das zu unserer grundlegenden Bedingung für das wird, was wir mit Glück, Sinn und gelingendem Leben bezeichnen. Grundlegend insofern, als kein noch so reichhaltiger Genuss, außergewöhnlicher Ruhm oder übergroße Macht uns von der Notwendigkeit dieser *begründeten* Bewertung entledigen könnte. Der Mensch bringt mit der Vernunft, die er besitzt, Werte in die Welt und wird damit in eine Beziehung zu ihr gestellt, die man im Sinne Plessners als exzentrisch bezeichnen könnte. Dieser objektivierende Blick auf sein Leben ist es, der ihm fortgesetzt eine wertende Stellungnahme abverlangt. Ohne einen abschließenden Zweck für diese besondere Weltbezie-

hung voller Absichten und sittlicher (Selbst-)Urteile nennen zu können, spricht doch viel dafür, dass nur dadurch Begriffe wie Gerechtigkeit, Freiheit und Würde überhaupt *denkbar* geworden sind. Aus demselben Vermögen stellen wir uns die Frage, die zur Überschrift für die vorliegende Untersuchung geworden ist: Ist es möglich, und wenn ja, auf welche Weise, dass ein Mensch einem Aufruf Folge leistet, der ausdrücklich nicht durch vorliegende Wünsche hervorgerufen wird, die auf die primäre Lust- oder Nutzensteigerung der betreffenden Person gerichtet sind? Aber nicht nur diese Bedingung kennzeichnet den Hintergrund der Frage, sondern außerdem die mit dem Aufruf verbundene Möglichkeit einer Gefährdung des eigenen körperlichen Wohls bis hin zur Bedrohung unseres physischen Lebens überhaupt. Auf den ersten Blick würden wir einen Menschen dann für vernünftig halten, wenn er alles tun würde, um genau das zu vermeiden. Wir hätten also großes Verständnis für einen Menschen, der dem Imperativ der eigenen vitalen Erhaltung unbedingte und damit absolute Bedeutung beimessen würde. Genau dieser, *prima facie* selbstverständlichen, Einstufung des eigenen Lebenserhalts wird diese Untersuchung unter Aufweis der dafür ermöglichenden Bedingungen widersprechen. Nach Kants dualistischer Konzeption praktischer Normativität verfolgen wir einerseits unser Glück als Endzweck all unserer subjektiven Neigungen und andererseits objektiv die Selbstzweckhaftigkeit von Personen als höchsten und letzten Zweck der Vernunft. Die daraus potentiell entstehenden Widersprüche sind überaus greifbar und bedürfen einer genaueren handlungstheoretischen Betrachtung. Anhand einer existenzphilosophischen Rekonstruktion moralischer Praxis wird sich durch die vorliegende Untersuchung zeigen, dass unter bestimmten Bedingungen das Glück des Menschen nicht mehr länger von den prinzipiellen Ansprüchen der Vernunft zu trennen sein wird. In der Existenz begegnet sich der Mensch selbst, als Ganzes. Die Tiefe der daraus entstehenden Erfahrung überwindet die Trennung von subjektiver und objektiver Normierung und mündet in einer existentiellen »Geborgenheit«, die uns als selbstbewusste und dadurch freie Menschen grundsätzlich möglich ist. In gewisser Weise sind wir, mit Sartre gesprochen, zu dieser Freiheit verurteilt. Die Freiheit nötigt uns zu wählen und bedingt so eine Empfänglichkeit für Phänomene wie Gewissen, Pflicht und Verantwortung. Aus diesen Sphären können in besonderen Situationen emotional gestützte und rational begründete Situationen hervorgehen, in denen wir uns aus uns selbst heraus in Anspruch genom-

men fühlen. Es ist dieses einzigartige Phänomen, das wir der Form nach als Imperativ erleben, das sich nur aus einer zuvor freiheitlich begründeten Bindung an Werte in unserem Bewusstsein zeigen kann. Sei es als nicht willentliche Intervention durch unser Gewissen, durch reflektive Deliberation oder durch den Prozess der Verantwortung. Zugleich finden wir im Umgang mit dieser Freiheit unser wahres Menschsein im Sinne einer vernünftigen Lebensführung aus der Achtung vor uns, den Mitmenschen und der Natur. Aus Sicht des Autors gibt es keinen überzeugenden Grund dafür, dass zwar einerseits moralischen Normen mit ihrem impliziten Anspruch der Selbstbeschränkung Geltung zukommen sollen, andererseits diese Verbindlichkeit an einem bestimmten Punkt der daraus entstehenden Konsequenzen für die verpflichtete Person prinzipiell eine Aufhebung dieser Geltung erfahren soll. Anders gefragt: Zwingt uns die Vernunft tatsächlich unter allen Umständen zur Relativierung noumenaler Einsichten gegenüber physikalischen Bedingungen der Selbsterhaltung, oder gibt es im Leben eines reflektierten Menschen Bedingungen, die im umgekehrten Sinn zur Relativierung letztgenannter Gründe gegenüber der geistigen Selbsterhaltung im Sinne einer identitätsgebundenen Selbst-Treue führen können. Letzteres beschreibt in kurzer Form den Begriff der *unbedingten Forderung*.

Die vorliegende Untersuchung soll auch deshalb vor dem Hintergrund anthropologischer Verhältnisse in Bezug auf Bedeutungsetzung und damit vor allem im Blick auf Werte und Werturteile erfolgen. Menschen sind keine Wesen, die frei von derartigen Wertsetzungen ihr Leben gestalten. Selbst unter widrigsten Umständen – oder gerade dann – existiert der Mensch nie bloß im Faktischen. Menschen sorgen sich um etwas, sie lieben und bevorzugen. Spätestens seit Platon verstehen wir mit der eminent wichtigen Differenzierung zwischen Sein und Sollen philosophisch umzugehen. Moderne Glücksauffassungen, wie die von John Rawls, setzen diese Dichotomie zwischen Tatsachen und transzendenter Wertbezüge immer schon voraus. Einen Lebensplan, gestützt durch Ziele aus eigenen Kräften, zu verwirklichen, setzt doch schon vor seinem Entwurf eine zwar subjektiv konstituierte, aber jedenfalls allgemein notwendige Verbindung zu Idealen (immanenten Wertbestimmungen) voraus. Damit angesprochen ist die Frage nach den kognitiven und axiologischen individuellen und möglicherweise objektiven Voraussetzungen. Eine in moralischen Urteilen und Handlungen praktizierte Überschreitung des Faktischen kann notwendig nur unter der Voraussetzung eines

Vorgestellten, einer dieses transzendierenden Entität gelingen. Platonisch gewendet: *Schatten* sowohl ontologisch als auch axiologisch nicht als letzte Wahrheit zu begreifen, setzt die kognitive Erweiterung des gewöhnlichen Wahrheitshorizontes um eine *Lichtquelle* voraus. Und seit Kant wissen wir, dass die Gültigkeit von Begriffen niemals durch Erfahrung zu erweisen sein kann, da diese die Möglichkeit von Erfahrung selbst bedingen. Damit wird der Mensch als ein Wesen aufzufassen sein, das über seine Erfahrung im Realen hinausstrebt (Transzendierung) und durch kontrafaktische Bezüge die Realität zu einem immer nur vorübergehenden, weil unvollkommenen, Zustand erklärt. Eben dieser Bezugspunkt, oder sollte man besser von einem Maßstab sprechen, ist es, der unter anderem bei den vorgelegten Fallstudien als näher zu differenzierendes Kriterium herangezogen wird.

Die zentrale Aufgabe präskriptiver Ethiken besteht darin, Kriterien zu entwickeln, die eine moralische Beurteilung von Handlungen gegenüber anderen und vor uns selbst ermöglichen. Es kommt dabei darauf an, dass die aufgestellten Kriterien hinterfragbar, überprüfbar und vor allem begründbar sind. Eine durchaus übliche Unterscheidung teilt die so entwickelten Ethikansätze in formale (wie den kategorischen Imperativ bei Kant), materiale (wie etwa die Wertethik von Scheler) und die hauptsächlich in der Antike gelehrt und in neuaristotelischen Ansätzen modern interpretierte Tugendethik. Formale Normen beziehen ihren Geltungsanspruch aus der Bewertung von Vorstellungsbezügen in unserem Denken. So beansprucht der kategorische Imperativ seine Gültigkeit letztlich aus seiner Faktizität in der praktischen Vernunft. Eine vorgestellte gute Handlung muss demnach immer einer logisch universalisierbaren *Maxime* folgen und dabei alle betroffenen Menschen in ihrer Selbstzweckhaftigkeit berücksichtigen.

Der besondere Reiz dieses Ansatzes besteht in seiner relativ stark ausgeprägten Immunität gegenüber bestimmten Anlässen zum moralischen Skeptizismus. Wenn die Richtigkeit einer Handlung hinreichend durch ihre rationalen Vorbedingungen auszuweisen ist, müssen wir keine weiteren moralischen Eigenschaften in der Welt oder im Bewusstsein postulieren. Wegen dieser Unabhängigkeit von moralischen Substanzen (Werte, Ideale, Glaubensinhalte), können wir im Zusammenhang mit dem kategorischen Imperativ (KI) auch von einer »ideologischen Schutzfunktion« dieses formalen Ethikansatzes sprechen. Eine Handlung ist schlecht, wenn, allgemein gedacht, durch sie selbst die Bedingung ihrer Möglichkeit aufgehoben würde und

nicht durch die Verletzung einer positiven Norm, deren Geltung z. B. auf wechselseitig anerkannten Vorstellungen vom guten und sittlichen Leben beruht. Es ist demnach einem vernunftbegabten Wesen schlicht unwürdig nach Bestimmungen zu leben, deren universalisierte Geltung vernünftig auszuschließen ist. Es ist vor allem der in Kants Ethik thematisierte kategorische Pflichtbegriff, der für den thematischen Schwerpunkt dieser Untersuchung – der *unbedingten Forderung* – eine hohe Relevanz aufweist. Weil der Mensch durch seinen Geist in der Lage ist, der Vielzahl hypothetischer Imperative, kategorische, also jeder innerweltlichen Lage der Sachverhalte entzogenen, Forderungen gegenüberzustellen, kann es eine unbedingte sittliche Forderung (der Möglichkeit nach) überhaupt geben. Wir werden in der vorliegenden Untersuchung aber auch darauf hinweisen, dass eine nur gesinnungsethisch fixierte Pflichtethik nicht in allen praktischen Lebenslagen hinreicht, um den material komplexen Handlungsumständen und den durch diese verursachten Folgen gerecht zu werden. Die von Max Weber angeführten Entlastungsinteressen des Gesinnungsethikers im Hinblick auf die Folgen seines Tuns einerseits, und die Anwendung objektiver Gesetzeszusammenhänge im Hinblick auf die Vermeidung subjektiver Normbehauptungen andererseits, mögen die Fraglichkeit rein formal konstituierter Pflichten andeuten. Insbesondere die Befassung mit dem Verantwortungsbegriff wird diese »Leerstelle« oder Schwäche kantischer Gesetzesethik konstruktiv aufnehmen und zeigen, wie der rational aufgefasste Zustand der Verantwortlichkeit durch selbstgebundene Wertvorstellungen und deren Streben nach Realisierung – durch der Struktur nach postkonventionelle Urteile – handlungswirksam wird. Am Beispiel Václav Havels wird dies besonders deutlich werden.

Eine materiale Ethik, wie sie z. B. Max Scheler vertritt, behauptet, dass nicht die Form, sondern der Inhalt einer Handlung, also der darin verwirklichte Wert, über die Moralität entscheidet. Der Geltungsanspruch beruht dabei auf apriorisch gegebenen, evidenten Wertgestalten, die der Mensch durch Wertfühlen erfasst. Wir werden bei der Vorstellung dieses ethischen Konzeptes vor allem auf die Übereinstimmung individueller und universeller *materialer* Bestimmungsgründe abheben. Mit Schelers realistischer Moralkonzeption können wir verstehen, wie es möglich sein kann, dass subjektive Gefühlszustände universelle Geltung beanspruchen können. Wir fühlen demnach Werte, weil es diese (apriorisch) *gibt*. Wenngleich der zur Anwendung kommende Wertbegriff dieser Untersuchung von Sche-

lers Definitionsrahmen abweichen wird (Ablehnung eines moralischen Realismus), so sind es doch dieser Zusammenhang und die Betrachtung des Menschen als ein wertrealisierendes Wesen, die einen Einblick (Exkurs) in seine ethische Ausarbeitung rechtfertigen. Insbesondere in der Figur der dispositiv gestützten Rationalität eines Menschen wird die von Scheler ausgearbeitete Idee der universalisierbaren Gefühle analoge Entsprechungen finden.

In Abgrenzung zu modernen Handlungsethiken fragt die griechische Tugendethik nach dem gelungenen Leben und stützt sich dabei auf das Urteil des in seiner Gemeinschaft vorbildlich lebenden Menschen.¹ Aristoteles vertritt das Prinzip des Glücks (*eudaimonía*) und sieht dies auf der Grundlage charakterlicher und intellektueller Tugenden verwirklicht.² Als Inbegriff des Intrinsischen wird das Glück zum *summum bonum* und damit zum eigentlichen Ziel menschlicher Lebensführung. Der tugendhafte Mensch lenkt sein Urteil mittels der Vernunft und der Erfahrung der Erfahrensten auf eine sittliche Mitte hin. Aristoteles wählt also einen explizit empirischen Ansatz zur Ermittlung der richtigen Handlungsweise. Die Umstände einer Lebenslage sind maßgeblich für die angemessenste Möglichkeit, dem Ziel aller Ziele, der Glückseligkeit, näher zu kommen. Darum, so Aristoteles, »ist die Tugend ihrem Wesen und der Frage nach der Wesenheit nach eine Mitte, nach der Vorzüglichkeit und Richtigkeit aber das Höchste«³. Vor allem im Abschnitt zur Rationalität (Kap. 5) und im Speziellen bei der Bestimmung *existentieller Rationalität* wird die aristotelische Auffassung von Klugheit fruchtbar gemacht. Anstatt, wie im heute üblichen Sprachgebrauch nicht selten vorkommend, die Klugheit mit Cleverness in Bezug auf materielle Zielstellungen zu verstehen, verfügt der Kluge (*phronimos*) bei Aristoteles zwar notwendig über ein Denken, das den Dingen in unserem Leben angemessen (sachgemäß) ist. Der wahrhaft Kluge nützt aber jenes Wissen für ein Nachdenken und Urteilen, das im Ergebnis das größte dem Menschen durch Handeln erreichbare Gut (*eudaimonía*) zu treffen vermag.⁴ Es ist zweierlei, was uns aus dieser tugendethischen Auffassung für die Untersuchung der Möglichkeit radikaler sittlicher

¹ Aristoteles (1995¹), *Nikomachische Ethik*, Philosophische Schriften in sechs Bänden, Bd. 3, bearb. v. G. Bien, übers. v. E. Rolfes, Lizenzausgabe, Hamburg: Meiner.

² Vgl. Höffe, O. (2006¹), *Aristoteles*, 3. Aufl., München: C. H. Beck, 189, 197.

³ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1106 b f.

⁴ Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1140 a ff.

Imperative helfen wird. Wie zur *existentiellen Rationalität* gehört zum Verständnis der Klugheit bei Platons Schüler Aristoteles der Blick auf das ultimativ Wichtigste im Leben eines Menschen. Jenseits rein instrumenteller oder herkömmlich prudentieller Rationalität besitzt das *animal rationale* mittels der Vernunft auch die Fähigkeit, aktuellen Versuchungen und scheinbaren Zielen durch den vorgestellten Bezug (Phantasie) auf überragende Werte zu widerstehen. Wir nennen dies später die Möglichkeit zu transzendieren und zu antizipieren. Zweitens betont Aristoteles das Element der Deliberation. Er spricht sich überaus deutlich für ein Handeln aus »richtigem Überlegen« aus. Die vorliegende Untersuchung wird zeigen, dass der Zusammenhang zwischen höchst herausfordernden sittlichen Imperativen und einem ausgeprägten reflexiven Habitus im philosophischen Sinne unauflöslich ist. Die strikte Abgrenzung von verblendeten, fundamentalistisch motivierten Taten mit radikalem Anschein zu frei und verantwortlich begründeten Handlungen in der Helle der Vernunft wird durch eben diese Praxis des vernünftigen und damit klärenden Nachdenkens besonders gut sichtbar.

Die aristotelische Auffassung von gelingender Praxis ist auch für zwei weitere, sehr wichtige Begriffe in der Handlungstheorie von erhellender Bedeutung; und zwar für unsere Vorstellung von »Wille« und »Eigeninteresse«. Der in der Moderne so oft strapazierte Gegensatz zwischen Eigeninteresse und Rücksichtnahme, oder Eigeninteresse und altruistischem Handeln, kann mit Aristoteles aufgelöst werden. Eine der Folgen dieser falschen Entgegensetzungen ist z.B. die allzu leichtfertige Ablehnung utilitaristischer Handlungsnormen. Scheint es doch zu naiv und banal zu sein, den Menschen als einen Maximierer von Zufriedenheitszuständen zu sehen, bilanziert über eine zu definierende Gruppe von Menschen und über deren gesamte Lebensspanne hinweg. Ein Argument gegen diese – oft als krude Form einer anthropologischen Engführung verstandenen – Auffassung der vor allem angelsächsischen Moralphilosophie lautet, dass der Mensch doch offensichtlich entgegen seiner Zufriedenheitserwartung andere Ziele, die z. B. seiner Integrität oder seinen Wertüberzeugungen dienen, verfolge. Menschen opferten sich auf, handelten selbstlos und bewiesen so die Falschheit der normativen Glückssteigerung. Warum aber handeln denn dann die betreffenden Personen so, wie sie handeln? Die Antwort liest sich erstaunlich einfach: weil sie es wollen! Im Institut des Willens werden alle Impulse, Antriebe, Wünsche, aber auch Hemmungen und Kontrollfunktionen einer Per-

son resultierend wirksam. Wenn Aristoteles darauf verweist, dass der Anständige das Gefühl der Scham erst gar nicht benötigen würde, weil er die diese Scham evozierende Handlung nicht anstreben würde, verweist er auf eine personale Substanz, die sich in die Willensbildung einzumischen vermag. Die durch Deliberation geklärte Zielstruktur eines Menschen bringt so eine Selbstbindung hervor, die auch im Stande ist, unverständene und noch wichtiger: unbegründete Impulse und Affekte als solche zu erkennen (vernünftige Anfechtung) und eine – modern gesprochen – *rational accordance* sicherzustellen. Moralische Absichten, altruistische Ziele und das eigene kurzfristige Wohl gefährdende Handlungen können ebenso gewollt und emotional verlangt werden wie primitive Steigerungserfolge, ausgelöst durch akteursbezogene Befriedigungsinteressen. Der aristotelische Glücksbegriff ist genau deshalb einer, der weniger mit Verzückung und Ekstase, als mit der Übereinstimmung personaler Wertestandards und gewählter Lebenspraxis (Tätigkeit der Seele gemäß der Tugend⁵) zu tun hat. (Aufgeklärtes) Eigeninteresse ist das, was ein Mensch unter der Bedingung gelingender Lebensführung nach reiflicher Überlegung für richtig hält; und das lässt sich keineswegs prinzipiell gegen Interessen am Wohl anderer, ja sogar gegen die Bereitschaft, sein eigenes Wohl aufs Spiel zu setzen, in Stellung bringen (vgl. dazu auch den Begriff der *existentiellen Rationalität*).

Luther hätte eben doch anders gekonnt – in possibilistischer Hinsicht –, aber er *wollte* es nicht! Die entscheidende Einsicht lässt sich wie folgt auf den Punkt bringen: Menschen verfügen über das Vermögen, ihre Praxis durch Werturteile und andere, das Selbst bindende Überzeugungen, vermittelt über den durch diese zu konstituierenden Willen und die diesen stützenden Emotionen, zu bestimmen. Die operationalen Mechanismen sind die gleichen wie die einer natural bestimmten Impulsbefriedigung. Der Unterschied liegt in der inhaltlichen Beschaffenheit der affizierenden Ausgangsstruktur. Wir können uns zu unseren als unvermittelt erlebten Wünschen ins Verhältnis setzen. Wir können wollen oder nicht wollen, was uns als Wille bewusst wird. Wir können sogar eine Überzeugung davon entwickeln, was wir wollen sollten (vgl. *second-order volitions* bei H. Frankfurt⁶). Dieses Vermögen einer potentiellen Anfechtung

⁵ Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1098 a, 15.

⁶ Vgl. Frankfurt, H. (1981), »Willensfreiheit und der Begriff der Person«, in: P. Bieri (Hg.), *Analytische Philosophie des Geistes*, Königstein: Beltz, 287–302.

spontaner Impulse und Wünsche durch die Kraft deliberierter, freiheitlich erlangter Wertüberzeugungen und die damit verbundene Objektivierung subjektiver Zustände kann hinsichtlich der sittlichen Beschaffenheit und Ausnahmeposition des *homo sapiens* nicht überschätzt werden. Fassen wir die Frage nach der Möglichkeit der unbedingten Forderung für einen Moment so auf, dass sie in die Frage »Warum moralisch sein?« übersetzt wird, nähern wir uns damit auch den Unterschieden, die sich zwischen den vier Figuren unserer Fallstudien erkennen lassen. Schließlich ist die Unbedingtheit der Forderungen, um die es gehen soll, eine sittliche, also keinesfalls moralisch indifferent. »Unbedingtheit kann nur Unbedingtheit des Guten sein.«⁷ Was aber ist das Gute? Keine andere Frage trifft den intellektuellen Kern der ersten untersuchten Figur – Sokrates – besser als diese. Unermüdlich und radikal vertrat er die Auffassung, dass das Gute am Ende zu verstehen sein müsse. Dieser intellektuelle Optimismus, der zugleich Auftrag war, sprengte alle Formen von Hörensagen, naivem Götterglauben und blinder Hörigkeit gegenüber selbsternannten Experten. Obwohl es Sokrates nie gelang, definitive Antworten auf seine drängenden Fragen zu finden, stand er wie ein Fels für alle diejenigen Einsichten ein, die ihm auf seinem Weg der Erkundung des Guten durch sein Gewissen und seinen scharfen Verstand für würdig erschienen. Stand bei Sokrates das individuelle Ringen mit den Mitteln der Vernunft im Zentrum seiner Existenz, verstand sich der Philosophenkaiser Marc Aurel als Anhänger der stoischen Denkschule, fest eingebunden in eine Gesetzesordnung, die alles Menschliche prinzipiell übersteigt. Die Beantwortung der Frage nach den Gründen für Sittlichkeit fand er in einer holistischen Metaphysik, wonach jedes Individuum seinen Daseinszweck in der Befolgung der gesetzlich aufgefassten Allnatur des *lógos* findet. Der überzeugte Christ Thomas Morus beantwortet die Frage nach den Gründen seiner Treue hingegen auf eine Weise, wie sie für gläubige Anhänger einer monotheistischen Religion typisch ist. Das Gute ist identisch mit den Geboten und dem Willen Gottes. Morus kämpft in den wohl schwierigsten Stunden seines Lebens, als er im Tower von London seiner sicheren Hinrichtungen entgegenblickt, um nichts mehr als die Gewissheit über den vermeintlichen Willen seines

⁷ Jaspers, K. (1946), »Das Unbedingte des Guten und das Böse«, in: Ders./F. Ernst (Hgg.), *Vom lebendigen Geist der Universität und vom Studieren: zwei Vorträge. Die Wandlung 1 (1945–46)*, Heidelberg: Schneider, 672–683, 677.

Gottes in den für ihn schicksalhaften politischen Fragen. Der ehemalige Lordkanzler macht sein eigenes Seelenheil – als Inbegriff seiner Auffassung von Frömmigkeit – zu seinem absoluten Maßstab. Warum er so und nicht anders zu handeln hatte, war unauflöslich mit seinen eschatologischen Erwartungen verbunden.

Warum der Bühnenautor und politische Aktivist Václav Havel um keinen Preis zu einem willfährigen Unterstützer des in seinen Augen verkommenen postkommunistischen Regimes seiner Zeit werden wollte, beantwortet er selbst meist in Verbindung mit dem für sein Leben zentralen Begriff der Verantwortung. Havel ist fest davon überzeugt, nur unter der Bedingung einer rechtfertigbaren Lebensweise existieren zu können. Adressat dieser Rechtfertigung ist dabei nicht Gott, sondern er selbst und die Gemeinschaft derer, die sich den Grundsätzen politischer Freiheit und demokratischer Rechtsstaatlichkeit verbunden fühlten. Diese moderne Grundlegung individueller Sittlichkeit verweist am deutlichsten auf das Verständnis, das im Laufe der Untersuchung in Form der Rekonstruktion von sittlicher Unbedingtheit entwickelt wird. Dabei wird sich zeigen, dass der Grund, weshalb Menschen zu sittlichen Ausnahmehandlungen in der Lage sind, nicht etwa in den Wirkungen metaphysisch fundierter Einschüchterung oder einer anderen Form von blinder Entsprechung zu finden ist. Gänzlich entgegengesetzt dazu werden wir nachweisen, dass Individuen unter der Bedingung bestimmter geistiger Entwicklungsanstrengungen, wie Selbstaufklärung und Deliberation, in der Lage sind, in Akten der existentiellen Selbst-Treue auf eine Weise zu handeln, die den Begriff der unbedingten Forderung neu beschreiben und ein modernes Verständnis von Radikalität im besten Sinne zu vermitteln in der Lage sind. Die übersetzte Ausgangsfrage »Warum moralisch sein?« wird eine Person mit einer ausgeprägten *autoeidetischen Struktur* nicht anders beantworten als mit dem emphatischen Hinweis auf ihr Bewusstsein von einer davon abhängigen Seinsweise und Seinsauffassung, ohne die sie nicht existieren möchte oder kann.

Trotzdem spricht vieles dafür, dass große persönliche Risiken aus überzeugungsbedingten moralischen Handlungen in der Moderne vermieden oder doch zumindest strikt kalkuliert werden. Die unzureichende Begründung moralischen Handelns einerseits und die verfehlte, oft anstrengende Entfaltung ontogenetischer Bedingungen mag eine der ausschlaggebenden Ursachen dafür sein. Wird das Paradoxon, dass der Mensch durch Pflichten gebunden werden kann, die seine eigene natürliche Existenz gefährden können, bei Platon und

später in religiösen Vorstellungen durch starke metaphysische Annahmen aufgelöst, so kann das Wagnis menschlicher Existenz mit modernen Weltanschauungen nur sehr bedingt durch eine metaphysische Erfolgsgarantie gestützt werden. Moderne präskriptive Ethiken erscheinen für die Begründung unbedingten moralischen Handelns defizitär. Sei es die Faktizität der praktischen Vernunft (vgl. Kant), der maximierte Nutzen (vgl. Utilitarismus), die gute Praxis, beurteilt durch einen drittpersönlichen »Blick von nirgendwo« (Thomas Nagel) oder eine Konzeption von Parteien, die unter bestimmten Bedingungen Regeln und Standards aushandeln (Habermas, Rawls, Tugendhat). Das jeweilige Resultat (Moral) soll uns wohlbegründet aufzeigen, wo die eigene Freiheit endet und die eines anderen beginnt und zu respektieren ist. Diese Maßstäbe bzw. letzten Gründe vermögen jedoch nicht abschließend darüber aufzuklären, weshalb dem Aufruf einer von Karl Jaspers geprägten *unbedingten Forderung* in der konkreten Lebenspraxis ohne Wenn und Aber und womöglich fehlender Jenseitsversprechungen zu folgen wäre.

Diese spitzt sich dann zu, wenn die betreffende Person aus der Befolgung der ethischen Forderung nicht nur keinen offensichtlichen Nutzen ziehen würde, sondern Nachteile in Kauf zu nehmen hätte – im Extremfall gar den eigenen Tod. Gibt es ein derartiges Phänomen, das die betreffende Person in einer so absoluten Weise einer sittlichen Forderung gegenüberstellt, dass sie bereit wäre, selbst ihr Leben dafür hinzugeben? Karl Jaspers hat diese Frage mit der Annahme einer *unbedingten Forderung* affirmativ beantwortet und wir schließen uns dieser Auffassung an. Diese Position soll selbstverständlich nicht nur behauptet, sondern zum einen durch konkrete historische Figuren belegt, und zum anderen durch eine philosophische Konzeption, die der *autoeidetischen Struktur*⁸, als mögliche vernünftige Erklärung für potentiell radikale sittliche Imperative erklärt werden. Die Stärke dieser Konzeption leitet sich aus der grundsätzlich notwendigen und darin schlüssig erläuterten Synthese von Vernunft, Motivation und Sinn ab. In der Rekonstruktion dieser spezifisch sittlichen Verfasstheit vernunftbegabter Wesen findet sich sowohl die konsis-

⁸ Der Begriff der autoeidetischen Struktur wurde von uns neu konstruiert und eingeführt und leitet sich aus der Bedeutung von *eidos* als Gestalt, Form oder Idee ab. Findet sich der Ausdruck bereits in den platonischen Dialogen *Kratylos* und *Parmenides*, spiegelt vor allem die Verwendungsweise bei Aristoteles als »inseierende Form« (*to eidos to enon*) die von uns gemeinte Bedeutung als sittlicher Personenkern in den verschiedenen Bezügen der Existenz und praktischen Vernunft wider.

tente Überwindung einer exekutiv wirkungslosen Urteilsbildung und einer Willensbestimmung aus kontingenten Wünschen, als auch die Beantwortung der Frage, worin die rationale Veranlassung emotionaler Kräfte für eine unbedingte Praxis bestehen kann. Im Unterschied zu wissenschaftlichen Hinsichten von Wahrheit, deren Inhalte (Erkenntnisse) unabhängig vom diese denkenden Subjekt gültig sind, wird sich mit Blick auf die *autoeidetische Struktur* zeigen, dass die darin wirksame Wahrheit vom Geltungssinn der jeweils denkenden Person abhängt. In dieser wesentlich existentiell geprägten Theorie autonomer Lebensführung wird dies besonders durch die Betonung der ontogenetischen Bedingungen sichtbar werden.⁹

Kants Galgenbeispiel, in dem der eigene Tod als Folge einer pflichtgemäßen Handlung bzw. ihrer Unterlassung, begründet im moralischen Gesetz, als untergeordnete Konsequenz autonomen Handelns dargestellt wird, wirkt anachronistisch und inkompatibel mit modernen Vorstellungen der Lebensgestaltung und schwer vereinbar mit dem unbedingten Streben nach Erhalt und Verlängerung des Lebens und dessen paradigmatischen Kategorien von Lust- und Nutzenmaximierung. Hier stehen dem kategorischen die unendliche Vielzahl pragmatischer Imperative, einer formal konstituierten Pflicht empirische Kalküle gegenüber. Kant sieht in diesem kategorialen Unterschied die Erhabenheit des Sittengesetzes begründet. Die Benennung von Erhabenheit ist jedoch das eine, eine philosophisch stimmige Begründung für deren praktische Relevanz und letztlich durch diese bedingte konkrete Berücksichtigung in unserer Lebenspraxis das andere. Kant spannt eine Brücke von der Insel der vernünftigen Urteilsbildung zum Land der legitimen Praxis: mit dem besonderen, weil apriorisch angenommenen Gefühl der Achtung findet er das verbindende Glied und damit eine für unsere Untersuchung wichtige Unterstützung der These emotionaler Vorbedingungen radikaler Lebenspraxis. Obgleich die für Kants Konzeption unabdingbaren Bestimmungen der Achtung im Ganzen von uns nicht übernommen

⁹ Jaspers verdeutlicht diesen Zusammenhang am Beispiel von Galilei und Giordano Bruno. Äußerlich in der gleichen Lage befindlich, da von beiden durch ein Inquisitionsgericht der Widerruf ihrer Lehre unter Androhung des Todes gefordert wurde. Bezüglich ihrer Wahrheit jedoch völlig verschieden: Galilei konnte seine Lehre widerrufen, ohne dass sich an der Tatsache, dass sich die Erde um die Sonne dreht, etwas änderte. Bruno dagegen, genau wie Sokrates, musste mit seiner Person für seine Wahrheit einstehen. Ihr Widerruf hätte den Gehalt ihrer Wahrheit zerstört. Vgl. Jaspers, K. (1948), *Der philosophische Glaube*, München: Piper, 10ff.

werden, ermöglicht seine transzendente Bewertung der Achtung im Hinblick auf moralische Praxis in seiner Kritik der praktischen Vernunft eine besonders geeignete Hinführung zum Verständnis einer epistemisch begründeten Verursachung von Handlungen durch Gefühle.

Im Mittelpunkt der aktuellen Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Verhältnis von sittlicher Rechtfertigung und praktischer Veranlassung (Handlung) stehen sich zwei Positionen gegenüber: die des *Internalismus* und die des *Externalismus*. Behauptet die erste Denkrichtung, vernünftige Schlüsse müssten qua ihrer Geltung auch exekutive Motive (intern) mit sich führen, gehen die Anhänger der zweiten Position davon aus, dass Urteile als solche eine eigene, von Handlungsmotiven getrennte Kategorie seien. Wir werden in der vorliegenden Untersuchung die Auffassung vertreten, dass wir als Menschen nicht erst spezifische Wünsche, losgelöst von sittlichen Überlegungen, in uns vorzufinden haben, die dann mittels deskriptiver Umsetzungsüberzeugungen (Mittel-Zweck-Zusammenhängen, pro-attitude, belief-desire theory) zur Praxis werden. Dieser auf Hume zurückgehende Ansatz blendet die wechselwirksame Beziehung von Urteil und Gefühl gänzlich aus. Was auch dazu führt, dass die Vernunft nach seinem Verständnis auf die Form einer rein instrumentellen reduziert und die vorausgehende emotionale Bedingung als einzige Bestimmungsmöglichkeit vernünftiger Handlungen absolut gesetzt wird. Im Ergebnis führte dies zu einer begrifflichen Verarmung der Vernunft und würde die Tatsache negieren, dass der Mensch grundsätzlich nicht nur Gefühle und Wünsche *hat*, sondern sich zu diesen bewertend und urteilend ins Verhältnis setzen kann (rationale Anfechtung, *reflective endorsement*). Andererseits muss eine begriffliche Überbestimmung vernünftiger Urteilsbegründung hinsichtlich exekutiver Voraussetzungen unterbleiben. Der Hiatus zwischen moralischer Urteilsbegründung (*principium diiudicationis*) und kausaler Handlungsauslösung (*principium executionis*) besteht und stellt ein philosophisch anspruchsvolles Begründungsproblem hinsichtlich der praktischen Reichweite rationaler Bewusstseinsinhalte dar, weil es eben auch nicht selbstverständlich ist, dass sich Menschen in konkreten Lebenslagen ohne weiteres konsistent bezüglich ihrer höchsten moralischen Einsichten verhalten. Ausgehend von der externalistischen Position wird die Antwort im Umfang einer personalen, dispositiven Qualität zu finden und ohne diese als faktische Antezedenz aufzufassen zu sein, wird sich doch zeigen, dass diese dis-

positive Abstützung vernünftiger Schlüsse die entscheidende Bedingung (nicht zeitlich) einer als autonom und potentiell radikal aufzufassenden Selbstbestimmung ist.

Auf der Grundlage einer genaueren Betrachtung von Rationalität in ihren verschiedenen Bezügen werden wir vertreten, dass es dem Menschen nicht qua Vernunftbegabung alleine gelingen kann, sittlich zu handeln. Es bedarf einer durch Deliberation und emotionale Verankerung geprägten Gesamtstruktur, die durch die Besonderheit einer zweifachen Beziehung ausgezeichnet ist: die zu einem wohlbegründeten Handlungsanspruch einerseits und die diesen in einen konkreten Willen transformierende emotionale Disposition andererseits. Beide Vorbedingungen werden aber erst durch eine regulierende Instanz – unser Selbst – und die durch es bewirkten Emotionen der Selbst-Treue in Verbindung mit dem Streben nach existentieller Geborgenheit auf Grundlage internalisierter Werturteile hinreichend wirksam. Es ist dieser fundamental normative Funktionszusammenhang, der die *autoeidetische Struktur* einer Person kennzeichnet. Hinsichtlich des operationalen Modus dieser Struktur werden wir erklären, dass das Konzept der Homöostase, wie wir es in praktisch allen physiko-chemischen Prozessen der Natur vorfinden, eine wichtige Rolle spielt. Moralische Gefühle werden in diesem Zusammenhang sowohl funktionalistisch als auch indikativ verstanden. Wir handeln nicht nur auch vernünftig wegen dieser Kategorie von Gefühlen (Scham, Schuld, existentielle Bedrohung), sondern wir haben diese Gefühle potentiell, weil wir *autoeidetische Urteile* in uns tragen. Insofern erkennen wir uns selbst in gewisser Hinsicht auch an unseren Gefühlen, weil diese auf unser Selbst verweisen. Es ist diese zentrale Rolle, die dem Selbst zukommt, die eine genauere Untersuchung in ontologischer und phänomenologischer Hinsicht erforderlich macht.

Das Unglück des Menschen rührt nicht selten von der geistigen Erfahrung der Verfehlung. Nicht das Erlebte per se und dessen hedonistischer Lebensbeitrag wird dabei zum Maßstab, sondern vielmehr die reflektierte Prüfung der Entsprechung von Lebenspraxis und persönlich vorgestellter und verinnerlichter Sinnvorstellung. Wobei der Ausdruck *Sinn* in diesem Zusammenhang alle existentiellen Rechtfertigungsansprüche an das eigene Leben umfasst.¹⁰ Wir werden

¹⁰ Dieses Verständnis von Sinn entspricht am ehesten dem, was bei Frankl den unterschiedlichen Sinnerfahrungen einzelner und konkreter Situationen übergeordnet ist. Ein Sinn, der in der Richtung eines Lebens liegt oder fehlen kann. Vgl. Fetz, R. L./

nicht unglücklich, weil wir auf dem eindimensionalen Feld der Erfahrung etwa zu kurz kommen, oder glauben, dass dies der Fall sei, sondern weil wir im Spiegel der inneren Einkehr eine Person erkennen, die unseren höchstpersönlichen Ansprüchen an uns selbst nicht gerecht wird. Unglück und Verzweiflung in diesem Sinn sind immer von existentieller und ursprünglich geistiger Natur. Der Mensch beurteilt sein Leben – zumindest in der Rückschau – nicht nach Erlebnisdichte oder objektiven Erfahrungsinhalten, sondern setzt sich kritisch mit seinen als sinnvoll verstandenen Wertansprüchen und den diesbezüglich in der ihm geschenkten Zeit geglückten »Verwirklichungsleistungen« auseinander. Glück dieser Art ist das Resultat einer subjektiv erstellten Bilanz mittels für objektiv gültig gehaltener Wertpositionen. Vor allem das Leben und Wirken von Václav Havel erweist sich als ein sehr gutes Beispiel für diesen genuin philosophischen Weg der Selbstaufklärung durch Reflexion. Sein Anspruch an sich selbst, aus und in der Wahrheit leben zu wollen, wurde durch das zentrale Phänomen der Verantwortung sowohl als Methode der Reflexion als auch als normierendes Verfahren für seine moralischen Herausforderungen beispielhaft zum Mittelpunkt seines sittlichen Selbstverständnisses.

Das Selbst ist aber nicht nur eine Instanz für Rechtfertigung in diesem Sinne, sondern zugleich die Bedingung für das Bewusstsein von Pflichten und sittlichen Imperativen sowie für die Möglichkeit, so etwas wie Identität und Integrität überhaupt denken zu können.¹¹

Die eingehende Untersuchung des Selbst-Begriffes, insbesondere anhand der theoretischen Vorlagen von Mead, Ricœur, Heidegger und Tugendhat, dient der schlüssigen Erklärung der Autorschaft präskriptiver Sollenskonzepte. Es wird diese personale Autorschaft sein, die in der Begriffsfindung der Autonomie und später der damit verbundenen Postkonventionalität die entscheidende Rolle spielt.

Graefner, M. (2005), »Die wertpragmatische Methode«, in: D. Batthyány/O. Zsok, (Hgg.): *Viktor Frankl und die Philosophie*, Wien: Springer, 125–148, 133 f. Hinzu kommt ein weiterer inhaltlicher Aspekt: Sinn im existentiellen Sinne ist uns zugleich Objekt der Verantwortung (Grund) und Anspruch, also Bedingung künftiger Selbstverständigung.

¹¹ Eben aus diesem Begründungszusammenhang resultiert die Vorrangigkeit moralischer Gründe.

1.1 Von der Offenbarung zum Prinzip

Der Wandel von naturrechtlich und theologisch verankerten Moralvorstellungen hin zu vernünftig prinzipiengeleiteten Moralbegründungen vollzog sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Im Mittelpunkt dieser entscheidenden Umwandlung sittlicher Normenbegründung stand der Wechsel von autoritären Konzepten hin zu einer Auffassung, die, über Kant hinausgehend und die wechselseitige Gleichstellung menschlicher Glücks- und Sinnansprüche voraussetzend, in einer säkular begründeten Selbstgesetzgebung orientiert am *unser aller Wollen* (Tugendhat) mündete. Der Freispruch des Menschen von den Zwängen der Natur (Kant) konfrontiert den Menschen in neuartiger Weise mit der praktischen Frage. Vernünftig begründbare Zwecke treten an die Stelle geglaubter Pflichten. *Das nicht festgestellte Tier* (Nietzsche) wendet sich dabei instinktoffen an seine Vernunft und deren Vermögen, nach universalisierbaren Standards im Zusammenleben und sinnstiftenden Idealen für die eigene Existenz zu fragen. Bleibt das ultimative Ziel menschlichen Glückstrebens im Subjektiven, wird der Endzweck der Vernunft in der Selbstzweckhaftigkeit von Personen erkannt. Das Unverfügbare des Heiligen wird zur Unverfügbarkeit des Individuums. Spätestens durch die weithin einflussreiche Rekonstruktion universeller Chancen und Rechtsansprüche unter der Annahme potentieller Betroffenheit aller an der Konstituierung Beteiligter (Schleier des Nichtwissens) ist John Rawls Anfang der siebziger Jahre des vorigen Jahrhunderts ein ganz und gar innerweltlich gebundenes Konzept universalisierbarer Normbegründung gelungen. Begründungen der Moral müssen fortan im Empirischen (Tugendhat) zu finden sein und das Nachdenken darüber (Ethik) orientiert sich am legitimen Freiheitsanspruch jeder Person und an der verfahrens- oder prinzipienorientierten Vermittlung und Ausbuchstabierung derselben.

Die vorliegende Untersuchung wird zeigen, dass sowohl bei den Figuren mit einer eindeutig metaphysischen Weltanschauung als auch bei denjenigen mit einem tendenziell vernunftbasierten Weltverhältnis eine postkonventionelle Urteilsstruktur nachgewiesen werden kann. Erst in der grundsätzlich verschiedenen Begründungsstruktur post-konfessioneller Normativität zeigt sich ein wesentlicher Unterschied: die herausragende Rolle des durch die *Vernunft konstituierten* und darin letzte Gründe erfassenden Selbst als maßgebliche Instanz moralischer Imperative. Dabei ist nicht nur gemeint,

dass das Selbst quasi die Leerstelle einer äußeren Autorität ausfüllt und man somit von einem bloßen Wechsel derselben sprechen könnte. Also anstatt Eltern, Gesellschaft, Gott oder Natur dekretiert nun das Selbst, worin eine sittliche Lebensführung bestünde. Nur dieses angenommen, würde zu einem groben Missverständnis von Autonomie beitragen. Handelt es sich doch dabei nicht um ein bloß relationales Vermögen des Menschen, sondern außerdem und entscheidend um die Fähigkeit, *vernünftige* Gründe für eine persönliche Stellungnahme angeben zu können. An die Stelle autoritativ legitimer Normen treten intelligible Standards als Ergebnis eigenständigen Denkens und Prüfens. Mit letzterem öffnet sich das weite philosophische Feld der Legitimierungsbedingungen vernünftiger praktischer Überzeugungen. Weil allein schon die Frage nach Gründen und Prinzipien die Anerkennung unserer vernünftigen Denkstruktur als Quelle der Antworten impliziert, muss die Beantwortung entlang logisch konsistenter, auf die reziproke Anerkennung unserer Lebensvorstellungen (Universalisierungsbedingung) gerichtet verlaufen. Ungeklärt bleibt dabei häufig der Umgang mit und die Bewertung von sittlichen Kategorien wie Werten, Idealen und Prinzipien.

Wie lässt sich aus diesen ethischen Konzepten zwischen formaler und materialer einerseits und empirischer und transzendenter Grundlegung andererseits eine philosophisch überzeugende Begründung für die hier gegenständliche *unbedingte Forderung* entwickeln? Welche transzendentalen Faktoren dem potentiell radikalen Streben nach sittlichen Idealen bzw. einer daraus hervorgehenden und exekutiv wirksamen Selbstverpflichtung auch unter verschiedenen zeitgeschichtlichen Prämissen grundsätzlich vorangehen, beschreibt die zentrale Frage dieser Untersuchung. Im Ergebnis werden wir einerseits spezifische und gemeinsame Strukturmerkmale aus der Interpretation einschlägiger autobiographischer Texte offenlegen, und andererseits ein theoretisches Konzept, das der *autoeideitischen Struktur*, skizzieren, das die Schwierigkeiten innerhalb der aktuellen philosophischen Debatte hinsichtlich der Rekonstruktion moralischer Praxis durch die Integration einer existenzphilosophischen Dimension zu lösen versucht. Ausgelöst durch die Frage nach der Möglichkeit der *unbedingten Forderung* wird sich zeigen, dass dieses strukturetische Konzept in der Lage ist, die Plausibilität einer (radikal) autonomistischen Auffassung moralischer Praxis durch regulative Mechanismen der Existenzanpassung (*autoeideitische Konvergenz*) zu erhärten und damit auch die Ausgangsfrage zu beantworten.

1.2 Aufbau und Methode

Der erste Teil der Untersuchung wird sich mit den philosophischen Begriffen befassen, die als erforderliche »Werkzeuge« sowohl für die später folgenden Fallstudien als auch für die zu entwickelnde Theorie gesehen werden. In diesem Vorgang der Begriffsbildungen werden zunächst auch Positionen von Autoren referiert, deren Inhalte entweder in abgrenzender, also schärfender Hinsicht, oder aber in – zumindest teilweise – hinführender und erklärender Weise die letztlich formulierten Bestimmungen ermöglichen. Die Auswahl der Begriffe richtet sich zum einen nach der systematischen Vorstellung des Autors zur umfassenden philosophischen Beurteilung der gegenständlichen Themenstellung, aber zum anderen auch nach den inhaltlichen Befunden aus den Quellen der untersuchten Figuren, oder vom Autor interpretierten oder rekonstruierten Begründungen, die sich dort zum Zweck der philosophischen Rechtfertigung ihrer jeweiligen außergewöhnlichen moralischen Praxis finden.

Nach einer kurzen Hinführung zum Begriff der *unbedingten Forderung*, gemäß dem Verständnis von Karl Jaspers, beginnen wir mit dem ethischen Zentralbegriff des Wertes. Aus der Ökonomie kommend und akzidentuell aufgefasst, erfuhr der Wert im 19. Jahrhundert eine ontologische »Verselbständigung« und eine damit verbundene Zuschreibung eines Eigenwertes. Aus Akzidenz wurde Substanz. Anhand von Max Scheler wird dieses Konzept exemplarisch vorgestellt und über Kants Auffassung als Gradmesser der Sittlichkeit bis hin zu einem relationalen und existentiell interpretierten Verständnis als kontextgebundene, plurale Konstruktion vom Guten kontrastiert. Darin wird deutlich, dass Werte sowohl als Gestaltungsprinzipien im politischen Raum als auch im Hinblick auf das Verstehen von uns selbst eine unverzichtbare Rolle spielen. Insbesondere die internalistische Auffassung von Reinhard Lauth und sein Konzept des *wert-immanenten Sollens* vermittelt uns den spezifischen Zusammenhang von Werten und Handlungen und die Rolle von Werten für das Verständnis der praktischen Vernunft.

Im Anschluss werden mit Hilfe der von Kant eingeführten Zweiteilung zur Analyse moralischer Handlungen in *principium executionis* und *principium diiudicationis*¹² die sittlichen Begriffe und Phäno-

¹² Vgl. Kant, I. (2004), *Vorlesung zur Moralphilosophie*, hg. v. W. Stark, mit einer Einl. v. M. Kühn, Berlin: de Gruyter, 56.

mene untersucht, die für eine philosophische Bewertung der *unbedingten Forderung* für relevant gehalten werden. Entlang der großen Meta-Begriffe Vernunft und Gefühl wird dabei sichtbar, wie spannungsreich und vielschichtig das Verhältnis von Deliberation, Urteilen und Begründen einerseits und den Kräften, die uns letztlich zu Handlungen veranlassen (Wollen, Interessen, Motivation), andererseits ist. Nur in dem Maße, in dem nachgewiesen werden kann, dass die Motivationskraft guter Gründe erstens existiert und zweitens durch diese selbst bedingt ist, und die Kraft der Vernunft uns damit der Macht anderer Motive zu entziehen vermag, erweist sich die Rede über die praktische Vernunft als sinnvoll. Diesem Zusammenfallen objektiver Gründe und subjektiver Motivation hat in handlungstheoretischer Hinsicht bei der Untersuchung der *unbedingten Forderung* einen besonderen Stellenwert. Wie Kant in seiner kritischen Betrachtung der Moralität treffend feststellt, besteht diese mitnichten aus der (veranlassten) Handlung, sondern in der »allgemeinen Form (die pur intellektual ist) des Verstandes«¹³; also kann es sich bei der Beschreibung moralphilosophischer Maßstäbe immer nur um *eine* Säule der unbedingten Forderung handeln. Die Ergänzung um das subjektive Prinzip, das moralische Gefühl, ist somit notwendig.

Ein besonderer Schwerpunkt wird auch auf die Implikationen der Vernunft und der menschlichen Gefühle in Hinblick auf kausale Erklärung und normative Rechtfertigung menschlicher Praxis gelegt. Wie lassen sich Geltung und Motivation philosophisch derart aufschlüsseln, dass es uns gelingen kann, die Beantwortung der praktischen Frage schlüssig abzuleiten? Wir unterscheiden dabei im Rückgriff auf Kants komplexe Motivationstheorie zwischen formal-kognitivistischen, der sensualistischen bzw. naturalistischen Linie Hutchesons und in dessen Folge Humes und zuletzt den autonomistischen und existentiellen Dimensionen moralischer Motivation. Dabei wird sich zeigen, dass die *internalistische Forderung* – wonach uns gute Gründe sowohl die Rechtfertigung als auch den Vollzug der Handlung hinreichend beschreiben lassen – nicht ohne weiteres aufrecht zu erhalten ist. Sätze über Moral (Normen, Prinzipien oder auch Glaubensinhalte) implizieren nicht notwendig exekutive Qualitäten (Wille, Motivation). Umgekehrt fühlen wir uns zu Handlungen veranlasst, die uns bei genauer Betrachtung nicht rechtfertigbar erscheinen. Dieses Spannungsverhältnis wird ausführlich entlang der

¹³ Kant, *Vorlesung zur Moralphilosophie*, 68.

Begriffe *principium diiudicationis* und *principium executionis* behandelt. Wir werden argumentieren, dass menschliches Handeln nicht vollständig durch naturale Bestimmungen festgelegt ist (naturalistische Unterbestimmtheit), sondern auch – und in entscheidenden Lebenslagen besonders – durch Gründe als Ausdruck autonomer Lebensführung entstehen kann. Die Fähigkeit, sich von Gründen affizieren zu lassen und diese in kohärenter Weise in die eigene Lebensführung zu integrieren, wird als eine bestimmte Form der *Rationalität* aufgefasst. Dabei werden zunächst die bekannten Aspekte der Rationalität dargestellt, um von dort aus zu einer besonderen Auffassung derselben zu gelangen – der *existentiellen Rationalität*. Die Besonderheit liegt zweifellos im Gegenstand, auf den sich jede Art von Rationalität im Sinne einer regulativen Qualität beruft. Zielt dabei die instrumentelle Form auf Effizienz, die prudentielle auf ein inhaltlich und zeitlich übergeordnetes Interesse (Klugheit), handelt es sich bei letzterer um unsere Existenz im Ganzen. Existenz soll dabei zunächst als das verstanden werden, was wir einerseits aufgrund unserer Selbstbezüglichkeit und unserer unauflösbaren Neigung, uns in der Welt als ein Gesolltes, also aus Gründen oder Glauben zum Gelingen aufgerufenen Wesen wahrzunehmen, andererseits als Quelle für Sinn auffassen. Die sich bis dorthin reichende Leerstelle zwischen Richtigkeit im Sinne einer Urteils- und Handlungseigenschaft, die auf die wechselseitige Ermöglichung der Menschenwürde verweist, und dem, was uns hinreichend zu handeln veranlassen kann, wird durch die *autoeidetische Struktur* von Personen gefüllt. Diese spezifisch menschliche Struktur verbindet die Dimension des Gesollten und die des Veranlassenden in einer Art kognitiv-emotionalen Einheit. Zentrales Merkmal dieser Struktur ist eine durch initiale Prägung und – im weiteren Aufstieg zu autonomen Urteilsstufen – vor allem durch Reflexion erweiterte und verstandene Handlungs- und Urteilsdisposition (*reflective endorsement*), die sich aus dem erlangten Selbst-Bewusstsein und dessen normativen Bestimmungen ableitet. Moralische Rechtfertigung und moralischer Vollzug (in Form dispositiver Abstützung) finden in der *autoeidetischen Struktur* zu ihrer Synthese und können so zu einer schlüssigen transzendental-pragmatischen Konzeption praktischer Vernunft und der Möglichkeit radikaler – weil vitale Imperative dominierende – Forderungen aus dieser beitragen.

Für eine vollständige Rekonstruktion sittlicher Praxis ist ein weiteres, sowohl strukturell verfasstes als auch normativ vermittelndes

Phänomen von größter Bedeutung: die Verantwortung. In ihr werden sowohl die Rückbewegung auf unser eigentliches Wertbewusstsein (Reflexion) als auch die Bezüge auf Gründe in sprachlicher Form eingeholt. In der Verantwortung holt sich der Mensch aus der Fraglichkeit vor sich selbst heraus und klärt in dieser Konfrontation seine Möglichkeiten zu sein als vor sich verantwortbare Weisen seiner Existenz. Verantwortung ist wesentlich ein Rechtfertigungsgeschehen vor anderen und vor allem vor sich selbst (soziomorphe Binnenstruktur). Das Selbst als ausgezeichnete Seins-Möglichkeit wird in der Selbst-Verantwortung zu dem *Wovor* der Verantwortung und damit auch zur Möglichkeitsbedingung einer wahrhaft integren Person. Die Unversehrtheit des Selbst (*integritas*) muss dabei als Faktum der Kongruenz von Anspruch und wirklicher Praxis aufgefasst werden. Das Verhältnis von Verantwortung und Integrität ist funktional betrachtet analog dem von einem Verfahren und dem durch dieses angestrebten Zielzustand. Die stattfindende Rechtfertigung ist dabei nicht schon das Ziel, sondern eine Bezeichnung für eine persönliche Stellungnahme mit dem eigentlichen Zweck der Angleichung (*autoeidetische Konvergenz*¹⁴) von Anspruch und Sein. Verantwortung hat eine equilibrierende Funktion. Sie wird somit zu einem Geschehen, das die »Selbstverständlichkeit« des Daseins vorübergehend suspendiert und dadurch (unbedingten) Forderungen, der Möglichkeit nach, Gehör verschafft. Der Akt der Verantwortung hat eine wesentlich teleologische Dynamik insofern, als die sich verantwortende Person darin nach Vereinheitlichung strebt. Die ursprüngliche Trennung von Ich und Welt strebt in der Verantwortung nach Identität. Die ersehnte Kongruenz aus Ich und Existenz führt den Menschen in eine seelische Verfassung, die wir später als existentielle Geborgenheit bezeichnen durch Integrität bezeichnen werden. Wir werden in diesem Zusammenhang auch aufzeigen, dass der Prozess der Verantwortung, als Klärung und Selbstformung, alleine durch die dafür notwendigen, in ihrer Tendenz universellen Bezüge zu Gründen grundsätzlich post-

¹⁴ Dieser Ausdruck wird ausgehend von dem der autoeidetischen Struktur neu eingeführt. Darunter ist die Spezifik zu verstehen, dass der Mensch als wesentlich werdend aufgefasst wird. Unser Sollen als Existenz ist nicht als definitiv und abgeschlossen, sondern als ein dem Dasein prinzipiell vorausliegender Gehalt vorzustellen. Existenz ist *per definitionem* nie gegenständlich, sondern Verhältnis. Im selbstgemäßen Akt realisieren wir diesen und bewegen uns somit annähernd (konvergierend) auf uns selbst zu.

konventionelle Urteilsstrukturen und die damit verbundene Ich-Transzendenz voraussetzt.

Aus dieser Selbst-Bindung an Gründe schließlich entwickelt sich unser Begriff von Freiheit. Nach der von uns als unsinnig nachgewiesenen Frontstellung von Determinismus und Freiheit (kompatibilistische Position) und der zugleich behaupteten grundsätzlichen naturalistischen Unterbestimmtheit von Personen gelangen wir zu einem Verständnis der Freiheit, das seinerseits zwar bedingt, aber niemals durch bloße Natur determiniert ist. Dies freilich beschreibt zunächst eine Möglichkeit freiheitlicher Selbstbestimmung, die nicht ohne ontogenetische Anstrengungen zu denken ist. Der Freiheit geht sozusagen eine Befreiung (Emanzipation) voraus. Die der Befreiung wiederum notwendig vorauszusetzende Fesselung besteht in der Einflussnahme kontingenter, in uns schlicht vorgefundener Impulse und Wünsche, deren einzige Legitimation im *Haben* dieser Strebungen beruht. Vernunft ist per se zwar kein Gut im ethischen, also moralbegründenden Sinn, aber ohne jeden Zweifel das beste Vermögen des Menschen, um den Freiheits- und Schutzinteressen von als Personen gedachten Individuen in reziproker Weise gerecht werden zu können. Freiheit erwächst aus der Vernunft und ist die Bedingung der Autonomie – verstanden als Willensbestimmung durch die am besten vor uns selbst begründeten Schlüsse unserer Vernunft. Selbstverständlich gehören dabei Gefühle sowohl in zielhafter, als auch in ursächlicher Hinsicht zu einer wesentlichen Kategorie der relevantesten Vorsätze (Prämissen) für die zu ziehenden Schlüsse. Wer sich *selbst* zum (freien) Regisseur seines Lebens machen möchte, bekommt dies nicht von der Natur geschenkt. Hinter dieser banal klingenden Feststellung verbirgt sich der mühevollen Aufstieg aus der »Höhle« der heteronomen Bestimmtheit durch Gemeinschaft, Kultur oder Tradition, über die »Ebenen« der Selbsterkenntnis, hinaus in das Licht der freiheitlichen Selbstbestimmung.

Der Ausdruck »Selbst« als bestimmender Bestandteil von Termini wie »Selbst-Achtung«, »Selbst-Bewusstsein«, »Selbst-Treue« oder »Selbst-Verfehlung« verweist unzweifelhaft auf die zentrale Bedeutung des Selbst für den Menschen in existentiellen – also sein ganzes Sein in den Blick nehmenden – Situationen. Es scheint, als ob ohne diesen Begriff eine sachgerechte Durchdringung mit tragfähigen Erklärungen für Phänomene der sittlichen Inanspruchnahme nicht zu gewinnen wäre. Der Grund hierfür liegt in der Struktur unseres Denkens; wir »erfassen das Sein als etwas, das uns als Gegenstand gegen-

übersteht.«¹⁵ Wenn wir uns selbst zum Gegenstand unseres Denkens machen, »werden wir selbst gleichsam zum anderen und sind immer zugleich als ein denkendes Ich wieder da, das dieses Denken seiner selbst vollzieht, aber doch selbst nicht angemessen als Objekt gedacht werden kann, weil es immer wieder die Voraussetzung jedes Objektgewordenseins ist.«¹⁶ In dieser von Jaspers so treffend beschriebenen Subjekt-Objektpaltung unseres Denkens wird nicht weniger als die strukturelle Grundbedingung unseres selbstbezüglichen Redens formuliert. Die sittliche Relevanz hingegen und damit die Möglichkeit der Stellungnahme zur Welt aus uns *selbst* (inhaltliche Dimension) sind damit noch nicht greifbar. Beide Aspekte des Selbst (strukturell und material) werden auch anhand verschiedener Autoren (Thomas v. Aquin, Paul Ricœur, G. H. Mead und Martin Heidegger) freigelegt und kritisch bewertet. Im Ergebnis gelangen wir so zu einer Auffassung des Selbst, die ontologisch »befreit« nicht etwas ist, das wir *haben*, sondern zu dem wir uns *verhalten*, wenn es um die existentielle Dimension der Lebensführung, der Wahl unserer Möglichkeiten, besonders in Grenzsituationen geht. Im *Sich-zu-sich-verhalten* erlangt der Mensch die höchste Stufe sittlicher Kompetenz; aber nur dann, wenn sich das Selbst seinerseits aus der tiefst möglichen Grundlegung der in ihm gegenwärtig werdenden Seinsmöglichkeiten konstituiert.

Im zweiten Teil wird zunächst historisch nach konkreten Beispielen aus vergangenen Epochen gesucht, anhand derer eine Lebensführung exemplarisch sichtbar gemacht werden kann, die, wie schon erwähnt, nicht nur klugen Kalkülen, nutzenmaximierenden Strategien und einer hedonistischen Steigerung folgt, sondern in konfligierenden Situationen zum Teil bis zur ultimativen Aufopferung des eigenen Lebens reicht. Dabei wird die Auswahl der Denker unmittelbar der Bedingung Rechnung tragen, dass eine bloß religiöse bzw. intuitive Begründung des jeweiligen sittlichen Imperatives für den systematischen Anspruch dieser Untersuchung nicht zureichend wäre. Dazu wird zum Teil mittels eines vergleichenden Verfahrens untersucht, welche gemeinsamen Strukturmerkmale in der Begründung ihres sittlichen Verhaltens aufzufinden sind, und die Faktizität der unbedingten Forderung überprüft. Zu diesem Zweck werden die pla-

¹⁵ Jaspers, K. (1962), *Einführung in die Philosophie: 12 Radiovorträge*, Berlin: Deutsche Buch-Gemeinschaft, 29.

¹⁶ Jaspers (1962), 30.

tonische Schrift *Die Verteidigung des Sokrates*, die moralische Mahnschrift *Selbstbetrachtungen* des Mark Aurel, die *Briefe des Thomas Morus* sowie die *Briefe an Olga* von Václav Havel nach geeigneten Belegen untersucht. In allen vier Fallstudien wird sich zeigen, dass dieses moralische Phänomen im Leben der vier Personen eindeutig nachweisbar ist. Anhand der überlieferten Gedanken und biographischen Zeugnisse¹⁷ wird ferner deutlich, dass trotz formaler Einheit des Phänomens eine näher zu analysierende Differenz in der Begründung besteht. Insbesondere im Fall von Thomas Morus wird erkennbar werden, dass die ansonsten eindeutig aufzufindenden Merkmale einer postkonventionellen Urteilsstruktur in Verbindung mit ein-sichtsbasierten autonomen Urteilsinstanzen nicht ohne weiteres konstatiert werden können. Zwar wird in Morus' Briefen auf eindrückliche Weise deutlich, wie unabhängig der ehemalige Spitzenbeamte König Heinrichs VIII. von allen Erwartungen der ihn umgebenden politischen Gemeinschaft ist. Zugleich aber gewinnt er diese Unabhängigkeit aus einer Treue, die sich auf Gebote und Meinungen von externen Autoritäten richtet. Die Radikalität seiner Haltung gewinnt Morus nicht eindeutig aus Prinzipien und Einsichten, die für ihn im Laufe seiner Entwicklung absolute Bedeutung erlangt hätten, sondern vor allem aus seinem tiefen Glauben an die unbedingte Geltung offenbarer göttlicher Aussagen und seine Hoffnungen, die sich aus seiner Treue für ein Leben nach dem Tod ergeben. Der Unterschied zwischen universellen Präskriptionen, die mehr oder weniger auf autoritärer und personaler Autorenschaft beruhen (Morus), und Ableitungen, die sich aufgrund des Gebrauchs unserer Vernunftbegabung erweisen, darf dabei nicht unterschätzt werden. Gewinnt im ersten Fall das Gute seine Geltung durch das Prädikat des Göttlichen und ist meist mit einer Vorstellung von Heil oder Bestrafung in einer geglaubten nachweltlichen Existenz verbunden, bedarf die normative Legitimierung im zweiten Fall unserer ureigenen Einsicht. Einer Einsicht, die ihrerseits ohne Bezüge auf Sinn, Verantwortung und Würde keine Geltung erlangen könnte. Wenn heteronome Autoritäten wie Gott, Nation oder Tradition ihre vormals selbstverständliche Geltung einbüßen, bedarf es großer diskursiver Anstrengung, um zu neuen

¹⁷ Der Untersuchung der jeweiligen Haupttexte geht bei jedem der drei Denker ein biographisches Kapitel voran. Dies geschieht zum einen, um die Besonderheiten der jeweiligen Epoche aufzuzeigen, und zum anderen, um die für die moralische Haltung relevanten Lebensverhältnisse erkennbar zu machen.

normativen Vereinbarungen innerhalb der betreffenden moralischen Gemeinschaften zu finden. Es ist die Vernunft und ihre spezifische Weise, für uns als Menschen wirksam zu werden, die diesbezüglich zu befragen sein wird. Prinzipien wie das vom zureichenden Grunde, das der Universalisierung und das der Antizipation werden dabei untersucht und auf ihre Erklärungskraft hinsichtlich einer zu bestimmenden Wohlbegründetheit sittlicher Standards zu überprüfen sein.

Exemplarisch für eine Figur, die dieser weltanschaulichen Orientierung und Grundlegung in besonderer Weise zugerechnet werden kann, werden die *Briefe an Olga*, in denen sich Václav Havel aus seiner Gefangenschaft während des kommunistischen Regimes in der damaligen Tschechoslowakei an seine Frau wendet, als Quelle und Zeugnis einer philosophisch zu analysierenden und zu interpretierenden Lebenspraxis herangezogen. Sämtliche gewählte Biographien, bzw. die diesbezüglich vorhandenen Belege, werden eine philosophisch außerordentlich aufschlussreiche und originär neue Weise der je individuell vorgefundenen Begründungspraxis von Sinn, Pflicht und Verantwortung vermitteln, die zwar anhand des Phänomens der *unbedingten Forderung* aufgeschlüsselt, aber durchaus über dieses hinausweisend, Fragen der moralischen Urteilsbildung und vor allem auch der Voraussetzungen der moralischen Motivation dieser Figuren beleuchtet. Anhand der Untersuchung dieser konkreten Biographien einzelner Figuren der Geschichte wird sich zeigen, dass die unbedingte Forderung im Leben dieser Menschen nicht nur auftrat, sondern durch die Hinnahme höchster persönlicher Nachteile – bis hin zum Tod – ein existentielles Zeugnis erhielt.

Im abschließenden dritten Teil der vorliegenden Untersuchung werden die vorangehende Begriffsarbeit (Teil I) und die analysierten Fallstudien (Teil II) in ein Ergebnis zusammengeführt, das sowohl die vorgefundenen gemeinsamen Strukturmerkmale der untersuchten Denker benennen wird als auch eine abschließende Beschreibung der autoeidetischen Struktur als personalen Kern zur Ermöglichung der unbedingten Forderung vermittelt. Dabei wird nochmals besonders auf die Eigenart der Vernunft als uns prägendes Vermögen zur Erlangung von belastbaren Begründungen und Rechtfertigungen einerseits und auf die damit verbundene zentrale Funktion als Möglichkeitsbedingung für intellektuelle Redlichkeit, Immunisierung unserer Selbstbeziehung und für die existentiell bedeutsame Hervorbringung eines Bewusstseins von Sinn andererseits verwiesen. Der Zusammenhang von Sinn und Wahrheit besteht dabei in der Vermeidung

dung der immanenten existentiellen Gefahr der Täuschung. Ist die Erkenntnis und die mit ihr einhergehende Orientierungsleistung für unsere Weltbeziehung einerseits ein überaus nützlicher und erwünschter Aspekt unserer Vernunft, kann diese theoretische Leistung andererseits auch Anlass für eine tiefe existentielle Verzweiflung und das Bewusstsein von Sinnlosigkeit sein. Der Grund hierfür besteht darin, dass unsere Vernunft wesentlich universell ist. Nicht nur Dinge und Sachverhalte werden zu ihrem Gegenstand, sondern auch und vor allem wir selbst. Die Exzentrizität des Menschen macht vor ihm selbst nicht Halt und nötigt ihn zur Stellungnahme.

Die unbedingte Forderung wird ihrer Möglichkeit nach als Grenzsituation für einen zwar vernunftvermittelten, jedoch existentiell fundierten Aufruf an einen Menschen erkennbar, der mit seinem ganzen Herzen das einlöst, worum es ihm in seiner Existenz geht. Die Quelle der Unbedingtheit dieses Anspruchs ist das Bewusstsein der davon zureichend abhängigen transzendentalen Seinserhaltung. Ausgehend von der Frage »Wer bin ich?« über die existentielle Projektierung des eigenen Selbst (*Zu-Sein*) bis hin zur dispositiven Transformation aller motivationalen Kräfte zu einer individuell einzigartigen seelischen Stärke kann ein Mensch zum Adressaten einer unbedingten Forderung werden. Es wird deutlich werden, dass es die geglückte Identität aus primären Willensbestimmungen und sekundären Bedingungen der Selbstbejahung ist, die einem Menschen durch postkonventionelle Urteile aus einer wahrhaft autonomen Urteilsinstanz die erhabene Hinwegsetzung über primitive biologische und soziale Imperative ermöglicht.

Doch zunächst wenden wir uns dem »Inspirator« des gewählten Themas dieser Untersuchung – Karl Jaspers – zu. Sein Verständnis der unbedingten Forderung bietet eine ausgezeichnete Hinführung und Öffnung zu den Fragen nach der Möglichkeit und den Bedingungen menschlicher Praxis, die sich durch Loslösung von natürlichen Neigungen und Interessen an Höherem und damit absolut Verbindlichem, das trotz der damit notwendig verbundenen Transzendenz zum Inhalt personaler Selbstbestimmung wird, orientiert.

1.3 Der Begriff der unbedingten Forderung bei Karl Jaspers

Ausgehend von dem gleichnamigen Kapitel aus Karl Jaspers *Einführung in die Philosophie*¹⁸, das in beeindruckender Weise auf die wichtigsten Wesenszüge unbedingter sittlicher Imperative verweist, wird die zu behandelnde Fragestellung entfaltet und zugleich auch eingegrenzt. Jaspers sieht diese Möglichkeit der Befolgung eines derartigen sittlichen Imperatives, der die Bedingtheit des eigenen Lebens auf unbedingte Weise einem absoluten Wert unterordnete, gegeben und durch das Leben von Sokrates, Thomas Morus und Giordano Bruno erwiesen.¹⁹ Diese Menschen – so Jaspers – »bewahrten die Treue dort, wo Treulosigkeit alles zunichte mache« und der »Verrat des ewigen Seins das nun noch bleibende Dasein unselig werden ließe«.²⁰

Jaspers grenzt jede Handlung, die Nutzenüberlegungen folgt und den Akteur damit »abhängig von einem anderen, von Daseinszwecken oder von Autorität«²¹ macht, von der unbedingten Forderung ab, die ihren Ursprung immer in ihm selbst hat.²²

Der Existenzphilosoph kommt auf Bedingungen der unbedingten Forderung zu sprechen, wenn er von transzendenten Entitäten meines Selbst spricht, die mich »innerlich tragen durch das, was in mir selbst nicht nur ich selbst ist«.²³ Durch das Gewahrwerden²⁴ dieser ontologischen Differenz in uns entsteht eine Gewissheit über den Seinssinn, die das physische Leben in Grenzsituationen zu einem davon Bedingten erscheinen lässt. »Ich werde meiner inne als dessen, was ich selbst bin, weil ich es sein soll.«²⁵ Das Unbedingte, niemals Zweckhafte, setzt alle Zwecke und ist nicht Sache der Erkenntnis, sondern des Glaubens.²⁶ Diesem geht ein Entschluss der Existenz voran, der durch Reflexion hindurchgegangen ist. Dieser aus »einer un-

¹⁸ Vgl. Jaspers (1962), 53–63.

¹⁹ Vgl. Jaspers (1962), 54 f.

²⁰ Jaspers (1962), 54 f.

²¹ Jaspers (1962), 56.

²² Vgl. Jaspers (1962), 56.

²³ Jaspers (1962), 56.

²⁴ Jaspers macht hier deutlich, dass das Unbedingte nur im Glauben für die betreffende Person wirklich ist. Es kann nicht nachgewiesen, »nicht als Dasein in der Welt gezeigt werden«. Jaspers (1962), 58.

²⁵ Jaspers (1962), 58. Vgl. dazu auch die Formulierung von W. Weischedel im Kapitel 5.2 zur begrifflichen Fassung des *Was* im Prozess der Grundselbstverantwortung: »[E]r wird im Verwirklichen der Möglichkeit so, wie er von sich aus ist, er selbst.«

²⁶ Hier zu verstehen als in mir wirklich gewordene Wahrheit.

begreiflichen Tiefe hellwerdende Entschluss«²⁷ bedeutet die Teilnahme am Ewigen.²⁸ Diese so in Freiheit gewonnene Unbedingtheit bestimmt das Gewicht unseres Lebens. Sie entscheidet über Verlorenheit im Bedingten oder Verwurzelung im transzendenten Grund eines überzeitlichen Seins.²⁹ Für Jaspers scheint in der Welt alles bedingt zu sein. Ohne transzendente Verwurzelung droht eine Beliebigkeit, die nur durch den Entschluss zum Guten überwunden werden kann. Das Unbedingte ist für Jaspers immer auch das Gute. »Unbedingtheit ist allein dem Menschen als Existenz möglich.«³⁰ Die reine Betrachtung des Seinkönnens im absoluten Bewusstsein ist aber noch nicht das Selbstsein im Unbedingten. Wie auch bei Heidegger bedarf die Eigentlichkeit neben der Klärung auch eines voluntativen Aktes: des Entschlusses. Was ich bin – so Jaspers – »das werde ich durch meine Entscheidungen«³¹. Spätestens an dieser Stelle wird deutlich, wie wichtig Jaspers der Vollzug als Bedingung für eine gelingende Selbstwerdung ist. Besonders in den sogenannten Grenzsituationen kommt es für die betreffende Person darauf an, dem Ruf der Existenz in der Form der unbedingten Forderung zu folgen. Im existentiellen Entschluss entscheidet der Mensch nicht über irgendetwas in der Welt, sondern über sich selbst. Im Entschluss – so Jaspers – erfahre ich die Freiheit und die Trennung von Wahl und Ich wird hinfällig. Ich selbst werde diese Wahl.³² Folglich definiert Jaspers Entschlossenheit als »die Unbedingtheit des Wesens, das sich in geschichtlicher Gestalt verwirklicht.«³³ Erst in der »Gefahr des sich Untreuwerdens«³⁴ wird uns die unbedingte Forderung offenbar.³⁵ Die Differenz aus Dasein und Existenz vermittelt sich in den für Jaspers zentralen *Grenzsituationen* des eigenen Lebens.³⁶ Steht der Mensch ständig in Situationen, gibt es besonders ausgezeichnete, in denen der Mensch sich selbst als Existierender bewusst wird und sich ihnen gegenüber

²⁷ Jaspers (1962), 57.

²⁸ Vgl. Jaspers (1962), 57.

²⁹ Vgl. Jaspers (1962), 57 f.

³⁰ Jaspers, (1946), 672.

³¹ Jaspers, K. (1984), *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München: Piper, 119.

³² Vgl. Jaspers, K. (1956), *Philosophie*, Bd. II: Existenzerhellung, Berlin/Göttingen/Heidelberg: Springer, 182.

³³ Jaspers, K. (1947), *Von der Wahrheit*, München: Piper, 525.

³⁴ Jaspers (1962), 59.

³⁵ Vgl. Jaspers (1962), 59.

³⁶ Dazu zählen Tod, Leiden, Kampf und Schuld.

existierend verhält. »Grenzsituationen erfahren und Existieren ist dasselbe.«³⁷ Die besondere Rolle der Grenzsituationen liegt zum einen in der Bewusstwerdung und zum anderen im Vollzug der Existenz. Anders als im bloßen Dasein zeigt sich in der Grenzsituation eine Grenze und wir öffnen uns selbst gegenüber der Transzendenz und der Unbedingtheit. Dieser Prozess ereignet sich – so Jaspers – in drei Stufen³⁸: Zunächst wird der Mensch zum Beobachter seines Daseins, er blickt von einem neutralen Punkt aus auf seine Situation. Die Seinsart des In-der-Welt-seins wird vorübergehend aufgegeben und durch die des interessierten Beobachters ersetzt. In einer zweiten Stufe gibt er diese Distanz wieder auf und wird sich erhellt der existentiellen Möglichkeit bewusst. »Jetzt scheidet sich mir das Weltsein, das ich wissend verlassen kann als eine nur spezifische Dimension des Seins, von Existenz, aus der ich nicht, sie betrachtend, hinaus, sondern die ich nur sein oder nicht sein kann.«³⁹ Die dritte Stufe vom Dasein zur Existenz ist der Vollzug. Das erfasste mögliche Selbstsein wird durch die existentielle Verwirklichung zur Wirklichkeit des Selbstseins. Einerseits zeigt sich in der Grenzsituation die bedrohliche Kraft und Wucht des Daseins, andererseits offenbart sich uns darin die Möglichkeit zum Bekenntnis, zur Existenz. Die unbedingte Forderung erhält bei Jaspers eine für die vorliegende Untersuchung als programmatisch zu bezeichnende Bedeutung: Der Mensch begegnet sich in ihr selbst und überschreitet durch sie das bloße Dasein in Form einer Selbstschöpfung aus der Transzendenz.

Im Unbedingten wird eine existenzielle Wahl getroffen zugunsten des Ewigen und gegen »das Leben, das im Bedingten bleibt«⁴⁰, ein Leben, das tierhaft der Hingabe an Neigungen und sinnlichen Antrieben folgt.⁴¹ Jaspers macht deutlich, dass es am Ende einer intensiven Reflexion zur Klärung der eigenen Seinsfrage keine Kompromisse geben kann. Entweder folgt das uneingeschränkte Bekenntnis zur

³⁷ Jaspers (1956), II, 204.

³⁸ Vgl. Jaspers (1956), II, 204 ff.

³⁹ Jaspers (1956), II, 205 f.

⁴⁰ Jaspers (1962), 60.

⁴¹ Vgl. ebd. Hier zeigt sich eine moralphilosophische Nähe zu Kant: die Gegenposition der Neigung zum moralisch Gültigen (Pflicht). Das Glück im Dasein wird nicht verworfen, aber unter die Bedingung der Sittlichkeit gestellt. Im gleichen Kontext wird der Gehorsam aus dem Unbedingten nur unter Bedingungen der sinnlichen Glücksbedürfnisse, sozusagen abhängig von glücklichen Verhältnissen, von Jaspers als Scheingüte verurteilt.

Liebe (hier gleichgesetzt mit dem Unbedingten), der Bejahung des Seins »aus dem Bezug auf Transzendenz«⁴², oder aber der selbstische Rückzug aus jeder Transzendenzbeziehung hin zum Hass.⁴³ So behauptet Jaspers, dass das Leben aus der Liebe letztlich für das Bekenntnis zum Unbedingten hinreichend ist und erinnert an Augustinus: »Liebe und tue, was du willst.«⁴⁴

Jaspers hält grundsätzlich an der Unbedingtheit ethischer Forderungen fest. Da diese ihren Ursprung ausschließlich in der Existenz haben und somit identisch sind mit dem Selbstsein, entfallen alle Bedingtheiten des Daseins. Ethische Regeln und vernünftige Einsichten in sittliches Handeln besitzen nicht automatisch Unbedingtheit. Nicht die vernünftige Einsicht ist hinreichend, sondern der Ort, an dem sie uns gewahr werden, und das kann – so Jaspers – nur die Existenz als unser gesolltes Selbstsein sein. Damit tritt neben dem in modernen Ethiken übliche Anspruch auf universelle Gültigkeit ein weiteres Moment in das Bedingungsgefüge sittlicher Forderungen: die Zeitlichkeit und mit ihr die Geschichtlichkeit. Die ethische Existenz ist für Jaspers niemals ein zu subsummierender Fall eines Allgemeinen. Das Unbedingte kann nicht im Allgemeinen aufgehen, es hat seine eigene Wahrheit und diese ist immer geschichtlich und individuell gebunden. Dabei ist das Unbedingte grundsätzlich keine subjektive Willkür, sondern eine unbedingte Überzeugung, die im gelebten Selbstsein wirklich wird. Die unbedingte Forderung resultiert für Jaspers nicht aus Vernunftprinzipien oder begrifflichen Wahrheiten. Diese Wahrheiten sind für ihn relativ zu bestimmten methodologischen Gesichtspunkten. Darin sind diese zwar allgemeingültig und unter den entsprechenden Annahmen womöglich zwingend, aber nicht unbedingt. Jaspers hält Forderungen, die aus dieser Art von Denken entstehen, für »existentiell gleichgültig, weil endlich, partikular, objektiv zwingend, – für sie kann und darf kein Mensch sterben.«⁴⁵ Die unbedingte Forderung ergeht nicht aus Sät-

⁴² Jaspers (1962), 62.

⁴³ Vgl. Jaspers (1962), 62.

⁴⁴ Splett, J. (1999), »Umbruch als Chance«, in: *Lebendiges Zeugnis* 54, 125–133, 133.

⁴⁵ Jaspers (1984), 70. Diese grundsätzliche Unterscheidung von Allgemeingültigkeit und Unbedingtheit gilt für Jaspers auch bezüglich des kategorischen Imperativs. Dieser erlangt in seinen Augen zwar Richtigkeit. Um wahr zu werden, muss dieser jedoch durch den Gehalt unserer Existenz erfüllt werden. Vgl. dazu auch Jaspers (1956), I, 387.

zen, sondern *aus mir* heraus als eine Möglichkeit, der sein zu können, der ich gemäß meinem absoluten Bewusstsein sein kann und soll.

Der Aufruf einer unbedingten Forderung gründet also niemals im Faktischen unter den Bedingungen der Endlichkeit. Er resultiert vielmehr aus einer Selbstdimension, die sich dem Sein gegenüberstellt. Auf dem Spiel steht immer eine dem Sein gegenüberstehende Wahrheit, ein Aufruf, der in einem (das Wirkliche transzendierenden) Konzept, seien es Wertordnungen, Ideen oder geglaubte Offenbarungen, wurzelt.

Jaspers formuliert mit seiner Auffassung von der unbedingten Forderung eine postkonventionell geprägte und identitätsgebundene Weise einer personalistischen Sittlichkeitsauffassung. Trifft diese Grundstruktur unbedingten sittlichen Sollens zu, so müssten die Ergebnisse der im Teil II untersuchten Fallstudien diese stützen. Es müsste sich zeigen, dass Menschen nur dann der Gebundenheit durch Gemeinschaft, Tradition oder bestimmten externen Autoritäten zu widerstreben in der Lage sind, wenn sie sowohl über ein Bewusstsein von bestimmten transzendenten Sollensvorstellungen verfügen als auch eine innere Bindung in Form der genannten Entschlossenheit bzw. einer durch diese erwachsene emotionale Dispositionalität aufweisen. Jaspers vertritt hinsichtlich der subjektiven Veranlassung sittlicher Imperative eine Auffassung der Unbedingtheit, die sich auch im Laufe dieser Untersuchung nach und nach entwickeln und mit den autoeidetischen Gefühlen der existentiellen Geborgenheit als Folge einer wahrheitsgemäßen Existenzweise genauer explizieren lassen und bestätigen wird. Der Existenzphilosoph verweist auf die Notwendigkeit einer lebendigen Weltanschauung, deren materialer Gehalt in der Form allgemeiner Sätze steht.⁴⁶ Wir werden auch diese grundsätzliche Behauptung näher untersuchen und mittels der moralischen Vernunft und ihrer reflektiven Prozesse der Vergewisserung zum einen die formale und durch die Konstitution des Selbst als Quelle und Bedingung aller Sinnbezüge zum anderen die materiale Seite der Unbedingtheit nachweisen. Um es noch einmal deutlich herauszustellen: Die in der Existenzphilosophie meist emphatisch betonte Wahl des Selbst alleine genügt nicht, um das sittlich Gute als wohlbegründet zu verbürgen. Wenn Kierkegaard in seinem Hauptwerk schreibt: »[...] denn nur mich selbst kann ich absolut wählen, und diese absolute Wahl meiner selbst ist meine Freiheit, und allein

⁴⁶ Vgl. Jaspers (1956), II, 331.

indem ich mich selbst absolut gewählt habe, habe ich eine absolute Differenz gesetzt, die nämlich zwischen Gut und Böse«⁴⁷, und wir bei Jaspers lesen: »Böse ist der Wille, der sich gegen mögliche Existenz kehrt, [...] so ist böse der Wille in der Umkehr gegen sich selbst; er will sich nicht als Sichselbstwollen«⁴⁸, so wird der Akt der Selbstverleugnung zwar zu Recht als eine fundamentale Verfehlung der ethischen Lebensweise betrachtet, aber zugleich auch überbeansprucht, um hinreichend das Gute nach moderner Auffassung zum Ausdruck zu bringen. Um sowohl Aspekte der moralischen Rechtfertigung, der subjektiven Veranlassung als auch der normativen Verankerung ausreichend zu würdigen, besteht eine wichtige Aufgabe der vorliegenden Untersuchung darin, das Zusammenwirken von Vernunft, Emotion und Existenz in plausibler Weise zu rekonstruieren.

Im Anschluss werden zentrale Begriffe der Philosophie näher untersucht, die im augenscheinlichen Zusammenhang mit den Bedingungen stehen, die eine personale Verfasstheit dieser besonderen Art ermöglichen. Im Mittelpunkt stehen sowohl anthropologische Grundannahmen, als auch moralphilosophisch relevante Begriffe, die uns als systematische Bestandteile zur Rekonstruktion der gesuchten Möglichkeitsbedingungen dienen.

⁴⁷ Kierkegaard, S. (2017), *Entweder – Oder*, Teil I und II, hg. v. H. Diem und W. Rest, 13. Aufl., München: dtv, 783.

⁴⁸ Jaspers (1956), II, 171.