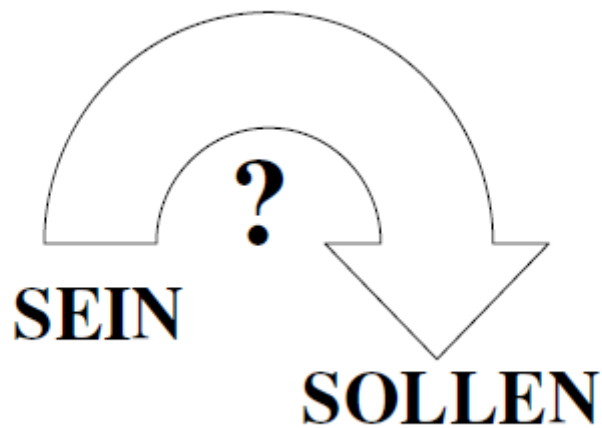


WikiSeminar

WiSe 2016 | LMU | Dr. Jörg Noller

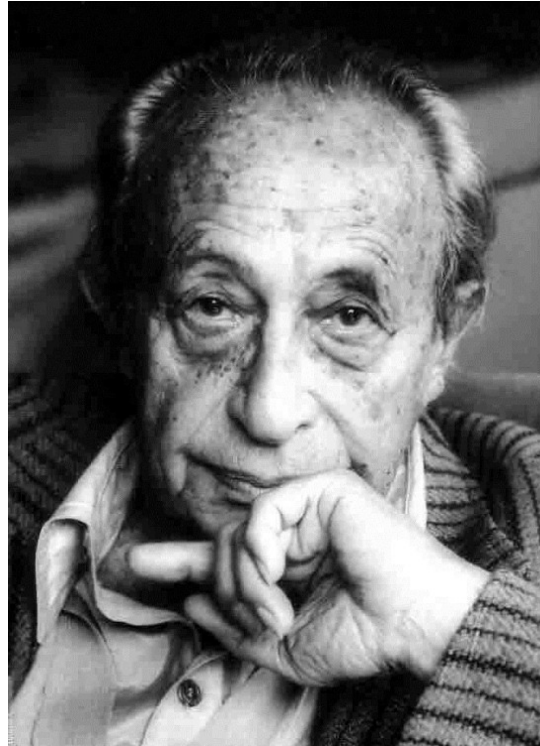


WikiSeminar

WiSe 2016 | LMU | Dr. Jörg Noller



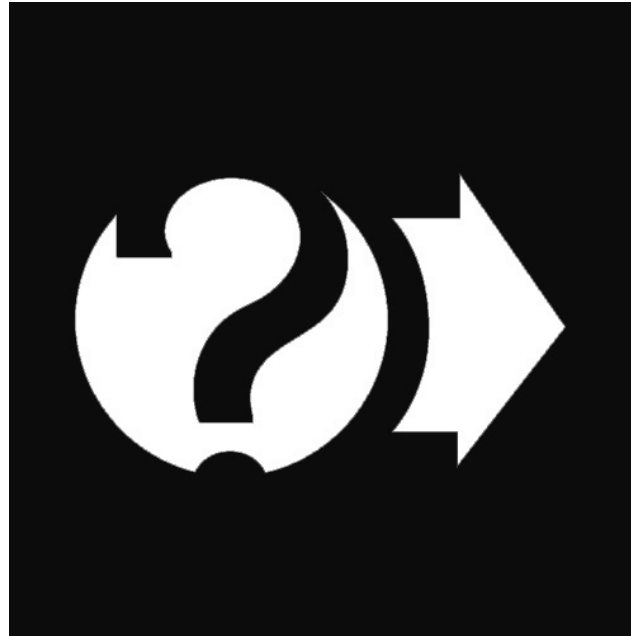
Hans Jonas (1903-1993)



Das Prinzip Verantwortung
Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt/M. ³1982.

WikiSeminar

WiSe 2016 | LMU | Dr. Jörg Noller



- Inwiefern überbrückt Hans Jonas die Kluft zwischen Sein und Sollen?
- Worin verortet Jonas das Sollen bzw. den Wert einer Sache?
- Inwiefern begeht Jonas nach Moore einen „naturalistischen Fehlschluss“?
- Inwiefern ist Jonas' Ansatz systematisch überzeugend?

„Das »Gute« oder den »Wert« im Sein gründen heißt die angebliche Kluft von Sein und Sollen überbrücken. Denn das Gute oder Wertvolle, wenn es dies von sich her und nicht erst von Gnaden eines Begehrens, Bedürfnisses oder Wählens ist, ist eben seinem Begriffe nach dasjenige, dessen Möglichkeit die Forderung nach seiner Wirklichkeit enthält und damit zu einem Sollen wird, wenn ein Wille da ist, der die Forderung vernehmen und in Handeln umsetzen kann. Wir sagen also, daß ein »Gebot« nicht allein von einem gebietenden Willen, zum Beispiel eines persönlichen Gottes, ausgehen kann, sondern auch vom immanenten Anspruch eines an-sich-Guten auf seine Wirklichkeit. An-sich-Sein des Guten oder Wertes heißt aber, zum Bestand des Seins zu gehören (nicht notwendig damit zur jeweiligen Aktualität des Daseienden), womit Axiologie ein Teil der Ontologie wird.“ (153)

„1. »Gut« oder »Schlecht« relativ zum Zweck. Indem die Natur Zwecke unterhält, oder Ziele hat, wie wir jetzt annehmen wollen, setzt sie auch Werte; denn bei wie immer gegebenem, de facto erstrebten Zweck wird die jeweilige Erreichung ein Gut und die Vereitelung ein Übel, und mit diesem Unterschied beginnt die Zusprechbarkeit von Wert. Aber *innerhalb* der vorentschiedenen Zieleinstellung, in der es nur noch um Erfolg oder Mißerfolg geht, ist kein Urteil über die Güte des Zieles selber möglich und daher über das Interesse hinaus keine Verpflichtung aus ihm herzuleiten. Insoweit also Ziele tatsächlich in der Natur, einschließlich der unsrigen, angelegt sind, scheinen sie keine andere Würde als die der Tatsächlichkeit zu genießen und / müßten dann nur nach der Stärke ihres Motivierens und vielleicht nach dem Lustertrag ihrer Erreichung (oder Schmerz ihrer Versagung) gemessen werden. Wir könnten dann nur sagen, daß es in ihrem Banne ein besser und schlechter gibt, nicht aber, daß hierin ein Gutes an sich unsere Zustimmung verlangt.“ (153 f.)

„Hat es dann Sinn zu sagen, daß irgendetwas sein *soll*, gleichviel ob es sein Zustandekommen durch Einfluß auf den Trieb, Instinkt oder Willen schon von selbst betreibt oder nicht? Ein »Gutes an sich«, so sagten wir, wäre ein solches Etwas. Aber bis jetzt hat sich Gut oder Übel erst als Korrelat im voraus *vorhandener* Zweckausrichtung gezeigt, der es überlassen bleibt, eben jene Macht über den Willen auszuüben, die in seinen »Entscheidungen« — ihrem Ergebnis — *ex post facto* zutage tritt. Der eingepflanzte Zweck setzt sich durch und bedarf keines Sollens, könnte es auch an sich garnicht begründen. Bestenfalls bediente er sich der Fiktion eines »Sollens« als Mittel seiner Macht.“
(154)

„2. Zweckhaftigkeit als Gut-an-sich. Aber gilt, was für den bestimmten Zweck gilt — daß nämlich seine Faktizität das erste und die Geltung von »gut« oder »schlecht« darauf bezüglich das zweite ist, von jenem zwar determiniert (de facto), aber nicht legitimiert (de jure) — auch für »Zweckhaftigkeit« selber als *ontologischen* Charakter eines Seins? Hier liegt, so scheint mir, die Sache doch anders. In der Fähigkeit, überhaupt Zwecke zu haben, können wir ein Gut-an-sich sehen, von dem intuitiv gewiß ist, daß es aller Zwecklosigkeit des Seins unendlich überlegen ist. Ich bin mir nicht sicher, ob dies ein analytischer oder synthetischer Satz ist, aber was er an Selbstevidenz besitzt, dahinter läßt sich schlechterdings nicht zurückgehen. Es läßt sich ihm nur die Lehre vom Nirvana entgegenstellen, die den Wert des Zweckhabens verneint, aber dann doch wieder den Wert der Befreiung davon bejaht und seinerseits zum Zweck macht.“ (154)

„Da hier Indifferenz offenbar nicht möglich ist (das Verneinte wird zum negativen Wert), so muß zumindest der, welcher dem Paradox vom zweckverneinenden Zweck nicht anhängt, dem Satz von der Selbstbeglaubigung des Zweckes als solchen im Sein beipflichten und ihn als *ontologisches Axiom* unterstellen. Daß hieraus ein Sollen folgt, wenn jemals das derart selbstgültige erste Gute, in irgendwelchem von ihm abgeleiteten Gut, der Existenz nach in den Gewahrsam eines Willens gerät, das ergibt sich allerdings analytisch aus dem *formalen* Begriff des Guten an sich. Doch dessen erste Bestimmung selber seinem *Inhalt* nach, und zugleich seine Beheimatung in der Realität, ergibt sich aus nichts anderm als der Anschauung eben dieses, vom Sein schon exemplifizierten Inhalts in seiner axiomatischen Dignität: Überlegenheit von Zweck an sich über Zwecklosigkeit. Mag es sich bei ihrer Anerkennung qua Axiom (einem Akt zunächst der reinen Theorie) um eine letzte metaphysische Wahl handeln, die sich nicht weiter ausweisen kann (vieheicht so wenig wie die Selbstwahl des Seins, die sie übernimmt), so verfügt sie doch über ihre eigene evidenzielle Intuition, und diese läßt sich in etwa wie folgt artikulieren.“ (155)

„3. *Selbstbejahung des Seins im Zweck*. In der Zielstrebigkeit als solcher, deren Wirklichkeit und Wirksamkeit in der Welt nach dem Vorigen (Kapitel 3) als ausgemacht gelten soll, können wir eine grundsätzliche Selbstbejahung des Seins sehen, die es *absolut* als das Bessere gegenüber dem Nichtsein setzt. In jedem Zweck erklärt sich das Sein für sich selbst und gegen das Nichts. Gegen diesen Spruch des Seins gibt es keinen Gegensatz, da selbst die Verneinung des Seins ein Interesse und einen Zweck verrät. Das heißt, die bloße Tatsache, daß das Sein nicht indifferent gegen sich selbst ist, macht seine Differenz vom Nichtsein zum Grundwert aller Werte, zum ersten Ja überhaupt. Diese / Differenz liegt also nicht so sehr im Unterschied eines Etwas vom Nichts (welcher bei Gleichgültigkeit des Etwas nur der selber gleichgültige Unterschied zwischen zwei Indifferenzen wäre), sondern im Unterschied eines Zweckinteresses überhaupt von der Indifferenz, als deren absolute Form wir das Nichts ansehen können. Ein indifferentes Sein wäre nur eine unvollkommenere, weil mit dem Makel der Sinnlosigkeit behaftete, Form des Nichts und eigentlich unvorstellbar. Daß es dem Sein um etwas geht, also mindestens um sich selbst, ist das erste, was wir aus der Anwesenheit von Zwecken in ihm über es lernen können. Dann wäre die Maximierung von Zweckhaftigkeit, das heißt der Reichtum erstrebter Ziele und damit möglichen Gutes oder Übels, der nächste Wert, der sich aus dem Grundwert des Seins als solchen in Steigerung seiner Differenz vom Nichtsein ergibt. Je mannigfaltiger der Zweck, umso größer die Differenz; je intensiver er ist, umso emphatischer die Bejahung und gleichzeitig deren Rechtfertigung: in ihm macht das Sein sich selber seines Aufwandes wert.“ (155 f.)

„4. *Das Ja des Lebens: emphatisch als Nein zum Nichtsein.* Im organischen Leben hat die Natur ihr Interesse kundgegeben und in der ungeheuerlichen Mannigfaltigkeit seiner Formen, deren jede eine Art zu sein und zu streben ist, fortschreitend um den Preis entsprechender Vereitelung und Vernichtung befriedigt. Der Preis ist notwendig, da jeder Zweck nur auf Kosten anderer Zwecke verwirklicht werden kann. Die generische Mannigfaltigkeit ist selber eine solche Auswahl, von der sich unmöglich sagen läßt, ob sie immer die »beste« war, deren Erhaltung aber gewiß ein Gut gegenüber der Alternative der Vernichtung oder Verkümmern ist. Aber mehr noch als in der Extensität des generischen Spektrums manifestiert sich das Interesse in der Intensität der Selbst / zwecke der Lebewesen selber, in denen der Naturzweck zunehmend subjektiv, das heißt dem jeweiligen Vollzieher als der seine zueigen wird. In diesem Sinne ist jedes fühlende und strebende Wesen nicht nur ein Zweck der Natur, sondern auch ein Zweck an sich selbst, nämlich sein eigener Zweck.² Und eben hier, durch den Gegensatz des Lebens zum Tode, wird die Selbstbejahung des Seins emphatisch. Das Leben ist die explizite Konfrontation des Seins mit dem Nichtsein, denn in seiner konstitutionellen, durch die Notwendigkeit des Stoffwechsels gegebenen *Bedürftigkeit*, der die Erfüllung versagt bleiben kann, hat es die Möglichkeit des Nichtseins als seine ständig gegenwärtige Antithese, nämlich als Drohung, in sich. Der Modus seines Seins ist Erhaltung durch Tun. Das Ja allen Strebens ist hier verschärft durch das aktive Nein zum Nichtsein. Durch das verneinte Nichtsein wird das Sein zum positiven Anliegen, das heißt zur ständigen Wahl seiner selbst. Das Leben als solches, in der wesenseigenen Gefahr des Nichtseins, ist Ausdruck dieser Wahl. Also ist es, nur scheinbar paradox, der *Tod*, das heißt das Sterbenkönnen, und zwar als jederzeitiges Sterbenkönnen, und dessen ebenso jederzeitige Hinhaltung im Akt der Selbsterhaltung, was das Siegel auf die Selbstbejahung des Seins setzt: diese wird hierdurch zu geeinzelt Anstrengungen von Seienden.“ (156 f.)

„7. Sollenskraft des ontologischen Ja für den Menschen. Obligatorische Kraft gewinnt dieses blind sich auswirkende Ja in der sehenden Freiheit des Menschen, die als höchstes Ergebnis der Zweckarbeit der Natur nicht mehr einfach deren weiterer Vollstrecker ist, sondern mit der vom Wissen bezogenen Macht auch ihr Zerstörer werden kann. Er muß das Ja in sein Wollen übernehmen und das Nein zum Nichtsein seinem Können auferlegen. Aber dieser Übergang vom / Wollen zum Sollen ist eben der kritische Punkt der Moraltheorie, an dem ihre Grundlegung so leicht zuschanden wird. Wieso wird zur Pflicht, was vom Sein seit je schon fürs Ganze betreut wird durch alles Einzelwollen hindurch? Wieso dies Herausstehen des Menschen aus der Natur, wonach er ihrem Walten durch Normen zu Hilfe kommen und dafür sein eigenes, einzigartiges Naturerbe, die Willkür, beschränken soll? Wäre nicht gerade deren vollste Ausübung die Erfüllung des Naturzwecks, der sie hervorbrachte - wohin immer sie führen mag? Eben dies wäre der Wert an sich, dem die Bewegung des Seins zugestrebt hatte; dies sein Spruch, der Beipflichtung verlangen könnte, sie aber durchaus nicht nötig hat.“ (157 f.)

„6. Fraglichkeit eines Sollens im Unterschied vom Wollen. Zugegeben denn, daß Zweckhaftigkeit an sich das primäre Gute ist und als solches, abstrakt gesprochen, »Anspruch« auf Wirklichkeit hat, so bedeutet sie doch eben schon Wollen von Zwecken und durch sie, als Bedingungen des eigenen Fortbestehens, Wollen ihrer selbst als des Grundzweckes: sie selber, die naturgegebene Zweckhaftigkeit, versieht die Erfüllung ihres Seinsanspruches, der somit bei ihr in guten Händen ist. Schlicht gesagt: Selbsterhaltung braucht nicht geboten zu werden und bedarf keiner Überredung außer der der Lust, die ihr mitgegeben ist; ihr Wollen, mit seinem Ja und Nein, ist als das erste immer schon da und besorgt sein Geschäft - besser oder schlechter im Einzelfall, doch immer nach Vermögen. Selbst also wenn »wollen Sollen« ein sinnvoller Begriff wäre, so wäre er doch hier überflüssig und damit auch der (wirklich sinnvolle) Begriff des »tun Sollens«, da das schon vorhandene Wollen sein Tun automatisch mit sich führt.“ (158)

„Wo aber ein besser oder schlechter (das heißt mehr oder weniger wirksam) zur Wahl steht, wie beim Menschen, / da kann man zwar im Namen des Zweckwollens von einem Sollen des besseren Weges sprechen, also (mit Kant) vom »hypothetischen Imperativ« der Klugheit, der die Mittel und nicht den Zweck selbst betrifft. Aber so wichtig dieser Imperativ in der Wirrnis der menschlichen Angelegenheiten werden kann — mit dem unbedingten Imperativ der Sittlichkeit hat er wenig zu tun. Dieser muß sich auf die Zwecke miterstrecken, ja auf sie zu allererst. (Daß er sein eigener Zweck sei, wie letztlich Kant meinte, ist eine unhaltbare Konstruktion — siehe weiter unten.) Es hilft auch nichts, von der Überlegenheit »höherer« über »niedrigere« Zwecke als Bestimmungsgrund der Wahl zu sprechen, solange diese Unterscheidung nicht bereits ethisch definiert und so etwas wie eine Pflicht zum höheren Zweck ausgemacht ist. Man mag mit gutem Recht das Malen der Sixtinischen Decke einen höheren Zweck nennen als die Stillung nagenden Hungers, aber man befrage Heines »Wanderratten« darüber, ob sich hieraus ein Gesetz des Handelns für sie ableiten läßt.“ (159)

Vom Ansichsein des Wertes oder des Guten, das wir hier mitsamt seinem abstrakten »Anspruch« schon voraussetzen dürfen, ist immer noch ein Schritt zu der Aufgabe, die dem Handeln hier und jetzt als seine auferlegt ist: der Schritt vom Zeitlosen in die Zeit. Hinter diesem Schritt aber lauert der Verdacht, daß selbst die wunderliche Selbsttäuschung der Moral, auch der asketischsten, mit all ihren »Aufgaben« und »Verzichten« noch eine verkappte Form der Selbstbefriedigung des Urdranges ist (zum Beispiel »Wille zur Macht«, »Lustprinzip«) — also alles selbstauferlegte, vermeintliche Sollen nur eine Verkleidung des Wollens, seine Verführung durch einen wirksameren Köder als den der gemeinen Lust. In diesem Fall hätte »Wert« oder »das Gute« nicht die Autorität des Gebietens, sondern die Kraft von Ursachen — finalen Ursachen natürlich, aber darum nicht weniger kausale Kraft. Dann wäre alles Wollen als solches, und als Teil der immanenten Teleologie des Seins überhaupt, eo ipso gerechtfertigt (zu bewerten vielleicht nach seiner Intensität, aber nicht nach / seinem Ziel) und die Bemühung um eine Pflichtenlehre wäre eitel. Selbst das tönende Ja des amor fati, das leere Noch-einmal-wollen alles schon Gewollten und Getanen, fügte ihm nichts hinzu. — Wir müssen den Sinn von »Wert« und von »Gut« noch einmal befragen.“ (158 ff.)

„7. »Wert« und »Gut«. a. Sprachlich hat »das Gute« gegenüber »Wert« die größere Würde des An-sich-seins: Wir sind geneigt, es als etwas von unserm Wünschen und Meinen unabhängiges zu verstehen. »Wert« dagegen verbindet sich leicht mit der Frage »wem?« und »wieviel?«: das Wort stammt aus der Sphäre des Schützens und des Tausches. Es bezeichnet also zunächst nur ein Maß des Wollens, nämlich des Aufwendenwollens, und nicht des Sollens. Ich setze mir etwas zum Zweck, weil es mir etwas wert ist, oder es ist mir etwas wert, weil es meiner bedürftigen Natur schon vor aber Wahl als Zweck gesetzt ist: im Handeln, soweit es im Wettbewerb der Zwecke frei ist, setze ich mir den Naturzweck noch einmal zum Zweck.³ Jeder Zweck also, den ich mir setze, ist dadurch allein als »Wert« ausgewiesen, nämlich als mir jetzt der Mühe wert, ihn zu verfolgen (einschließlich des Verzichtes auf die dafür nicht verfolgbaren). Der Tauschwert für die Mühe — ihr »Lohn« — ist hierbei die Lust, einschließlich ihrer subtilsten Arten. Wenn der erreichte Zweck mich hierin enttäuscht und zum Urteil führt, daß er der Mühe doch nicht wert war, so wird mein besser belehrtes Wünschen auch weiterhin nur sich selbst hinsichtlich der lohnenderen Wahl von Zwecken konsultieren, nicht aber diese selbst hinsichtlich ihres Anspruchs auf meine Wahl. Auch das revidierte Urteil, obwohl besser unterrichtet und so vielleicht erfolgreicher, braucht nicht weniger subjektiv, daher nicht verbindlicher zu sein als das ursprüngliche.“ (160)

„b. Dennoch lassen wir uns nicht nehmen, zwischen werten / und unwerten Zwecken zu unterscheiden, und dies unabhängig davon, ob das Wünschen dabei auf seine Kosten kommt oder nicht. Wir postulieren mit dieser Unterscheidung, daß, was meiner Mühe wert ist, nicht ohne weiteres mit dem zusammenfällt, was mir gerade der Mühe wert ist. Was aber wirkhch meiner Mühe wert ist, sollte doch zu dem werden, was auch mir der Mühe wert ist und deshalb von mir zum Zweck gemacht wird. »Wirkhch« der-Mühe-wert nun muß bedeuten, daß der Gegenstand der Mühe gut ist, unabhängig vom Befinden meiner Neigungen. Eben dies macht ihn zur Quelle eines Sollens, mit dem er das Subjekt anruft in der Situation, in der die Verwirklichung oder Erhaltung dieses Guten durch dieses Subjekt konkret in Frage steht. Keine voluntaristische oder appetitive Theorie, die das Gute als das Erstrebte definiert, wird diesem Urphänomen des Forderns gerecht. Als bloßes Geschöpf des Willens mangelt das Gute der Autorität, die den Willen bindet. Anstatt seine Wahl zu bestimmen, ist es ihr unterworfen und jeweils dies oder das. Erst seine Gründung im Sein steht es dem Willen gegenüber. Das unabhängig Gute verlangt, Zweck zu werden. Es kann den freien Willen nicht zwingen, es zu seinem Zweck zu machen, aber es kann ihm die Anerkennung abnötigen, daß dies seine Pflicht wäre. Wenn nicht im Gehorchen, zeigt sich die Anerkennung im Gefühl der Schuld: Wir sind dem Guten das Seine schuldig geblieben.“ (159 f.)

„8. *Tun des Guten und Sein des Täters: Die Prävalenz der »Sache«.* a. Ebenso wenig aber wie die Unterscheidung zwischen Begehren und Sollen läßt sich unser Gefühl die Gewißheit nehmen, daß das Tun des Guten um-seiner-selbst-willen doch in irgendeinem Sinne auch dem Täter zugute kommt, und dies unabhängig vom Erfolg der Tat. Mag er am Genuß des vollbrachten Guten teilhaben oder nicht, es auch nur / erleben oder nicht, ja selbst es mißlingen sehen — sein sittliches Sein hat gewonnen mit der befolgenden Annahme des Rufes der Pflicht. Dennoch darf nicht dies das Gut gewesen sein, das er wollte. Das Geheimnis oder die Paradoxie der Moral ist, daß das Selbst über der Sache vergessen werden muß, um ein höheres Selbst (das in der Tat auch ein Gut-an-sich ist) werden zu lassen. Wohl ist es statthaft zu sagen »Ich möchte mir selbst ins Auge sehen (oder: vor Gottes Prüfung bestehen) können«, aber eben dies wird mir nur möglich sein, wenn es mir um die »Sache« und nicht um mich selbst ging: dies letztere kann nicht selber die Sache werden und das Objekt der Tat nur die Gelegenheit dazu. Der gute Mensch ist nicht der, der sich gut gemacht hat, sondern der, der das Gute um seinetwillen getan hat. Das Gute aber ist die Sache in der Welt, ja die Sache der Welt. Moralität kann nie sich selber zum Ziel haben.“ (161 f.)

„b. Also ist es nicht die Form, sondern der Inhalt des Handelns, was an erster Stelle steht. In diesem Sinne ist die Moral »selbstlos«, obwohl sie manchmal auch einen Zustand des Selbst - nämlich einen pflichtgemäßen und zur Weltsache gehörigen — zum Gegenstand haben kann (und ohne daß Selbstlosigkeit an sich moralisch wäre). Nicht die Pflicht selbst ist der Gegenstand; nicht das Sittengesetz motiviert das sittliche Handeln, sondern der Appell des möglichen An-sich-Guten in der Welt, das meinem Willen gegenübersteht und Gehör verlangt — gemäß dem Sittengesetz. Jenem Appell Gehör zu geben ist genau, was das Sittengesetz gebietet: dieses ist nichts anderes als die generelle Einschärfung des Rufes aller tat-abhängigen Güter und ihres jeweiligen Rechtes auf meine Tat. Es macht mir zur Pflicht, was die Einsicht als von sich her seinswürdig und meiner Leistung bedürftig aufweist. Damit dies mich erreicht und affiziert, so daß es den Willen bewegen kann, muß ich für dergleichen affizierbar sein. Unsere emotionale Seite muß ins Spiel kommen. Und nun liegt es im Wesen unserer moralischen Natur, daß der Appell, wie die Einsicht ihn vermittelt, eine Antwort / in unserm Gefühl findet. Es ist das Gefühl der Verantwortlichkeit.“ (162 f.)

„c. Wie jede ethische Theorie, muß auch eine Theorie der Verantwortung beides ins Auge fassen: den rationalen Grund der Verpflichtung, das heißt das legitimierende Prinzip hinter dem Anspruch auf ein verbindliches »Soll«, und den psychologischen Grund seiner Fähigkeit, den Willen zu bewegen, das heißt für ein Subjekt die Ursache zu werden, sein Handeln von ihm bestimmen zu lassen. Das besagt, daß Ethik eine objektive und eine subjektive Seite hat, deren eine es mit der Vernunft, die andere mit dem Gefühl zu tun hat. Geschichtlich hat manchmal die eine, manchmal die andere mehr im Mittelpunkt ethischer Theorie gestanden; und traditionell hat das Problem der Gültigkeit, das heißt die objektive Seite, die Philosophen mehr beschäftigt. Aber die beiden Seiten sind unter sich komplementär und beide sind integrierende Bestandteile der Ethik überhaupt. Wären wir nicht, mindestens nach Anlage, empfänglich für den Ruf der Pflicht durch ein antwortendes Gefühl, so wäre selbst der zwingendste Beweis seines Rechtes, dem die Vernunft zustimmen muß, doch machtlos, das Erwiesene auch zu einer motivierenden Kraft zu machen. Umgekehrt, ohne eine Beglaubigung ihres Rechtes wäre unsere faktische Empfänglichkeit für Appelle dieser Art ein Spielball zufälliger Prädilektionen (selber mannigfach vorbedingt) und die von ihr getroffene Wahl ermangelte der Rechtfertigung. Dies würde zwar immer noch Raum lassen für sittliches Verhalten aus einem naiv guten Willen, dessen unmittelbare Selbstgewißheit nach keiner weiteren Beglaubigung verlangt — und in der Tat auch nicht nötig hat in jenen glückhaften Fällen, wo die Eingebungen des Herzens »von Natur« im Einklang mit den Geboten des Sittengesetzes sind. Eine Subjektivität so begnadet (und wer wollte ihre Möglichkeit ausschließen?) könnte ganz aus sich selbst, das heißt aus dem Gefühl handeln. Keine ähnliche Selbstgenügsamkeit kann die objektive Seite je besitzen: ihr Imperativ, so evident seine Wahrheit sein möge, / kann gar nicht wirksam werden, es sei denn er trifft auf eine Empfindungsfähigkeit für etwas seiner Art.“ (163 f.)

Dies faktische Gegebensein des Fühlens, vermutlich ein allgemein menschliches Potential, ist demnach das kardinale datum der Moral und als solches auch im »Soll« schon impliziert. In der Tat, es gehört zum ureigenen Sinn des normativen Prinzips, daß sein Ruf sich an solche richtet, die nach ihrer Konstitution, das heißt von Natur, für ihn empfänglich sind (was natürlich noch nicht seine Befolgung sichert). Man kann wohl sagen, daß es kein »du sollst« gäbe, wenn es niemand gäbe, der es hören kann und von sich her auf seine Stimme abgestimmt ist, ja danach hinhorcht. Damit ist nichts anderes gesagt, als daß Menschen potentiell schon »moralische Wesen« sind, weil sie diese Affisferbarkeit besitzen, und nur dadurch auch unmoralisch sein können. (Der hierfür von Natur Taube kann weder moralisch noch unmoralisch sein.) Aber es ist ebenso wahr, daß das moralische Gefühl selber nach seiner Autorisierung von jenseits seiner verlangt, und zwar nicht bloß zum Schutz gegen Bestreitungen von außen (einschließlich solcher von konkurrierenden Motiven in derselben Seele), sondern aus einem inneren Bedürfnis jenes Gefühls an sich, in seinen eigenen Augen mehr als ein bloßer Impuls zu sein. Nicht die Gültigkeit also, wohl aber die Wirksamkeit des sittlichen Gebotes ist von jener subjektiven Bedingung abhängig: diese ist seine Prämisse und sein Objekt zugleich, von ihm angerufen, reklamiert und gedrängt — mit Erfolg oder vergebens. In jedem Fall, die Kluft zwischen abstrakter Sanktion und konkreter Motivation muß vom Bogen des Gefühls überspannt werden, das allein den Willen bewegen kann. Das Phänomen der Moralität ruht a priori auf dieser Paarung, obwohl eines ihrer Glieder nur a posteriori als ein Faktum unserer Existenz gegeben ist: die subjektive Anwesenheit unseres sittlichen Interesses.“ (163 f.)

„Nach logischer Ordnung würde die Gültigkeit von Verpflichtungen zuerst kommen und das antwortende Gefühl als zweites. Aber in der Reihenfolge des Zugangs hat es Vor / teile, mit der subjektiven Seite zu beginnen, weil sie nicht nur das immanent Gegebene und Bekannte ist, sondern auch in dem transzendenten Anruf, der an sie ergeht, schon mitgemeint ist. — Nur in äußerster Kürze wollen wir einen Blick auf den emotionalen Aspekt des Sittlichen in früherer ethischer Theorie werfen.“ (164 f.)

WikiSeminar

WiSe 2016 | LMU | Dr. Jörg Noller

Bis zur nächsten Sitzung!