ETHICA

WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

THIESS PETERSEN: **Marx zur Gerechtigkeit**

CHRISTOF BREITSAMETER: **Übertreibung als Methode. Zur Frage nach dem systematischen Ort des ‚homo oeconomicus'**

KLAUS NIELANDT: **Der philosophische Grundgedanke bei Heidegger und die Krise der Moderne**

DIETER WITSCHEN: **Kasuistik in Kants Ethik. Ein Hinweis auf ein nahezu völlig vernachlässigtes Thema**

BÉATRICE BOWALD: **Prostitutionsmigration. Ein unterbelichteter Aspekt der Migrationsbewegungen**

Bücher und Schriften

Jahr 14 – 2006 – 2

Resch

ETHICA WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

ETHICA ist eine interdisziplinäre Quartalschrift für Verantwortung in Wissenschaft, Forschung, Lehre und Verhalten. Sie dient der Eigenart und Entfaltung von Physis, Bios, Psyche und Pneuma.

Herausgeber und Medieninhaber: Prof. Dr. Dr. P. Andreas Resch, Direktor des Instituts für Grenzgebiete der Wissenschaft (IGW)

Redaktion: Prof. Dr. Dr. Andreas Resch, Prof. Dr. Josef Römelt, Mag. Priska Kapferer

Ständige Mitarbeiter:

Prof. Dr. Alexius J. Bucher, Eichstätt (Philosophie)

Prof. Dr. Bernhard Claußen, Hamburg (Sozialwissenschaften)

Prof. Dr. Dr. Peter Fonk, Passau (Philosophische und Theologische Ethik)

Prof. Dr. Ing. Karl Goser, Dortmund (Elektrotechnik)

Prof. em. Dr. Hans Halter, Luzern (Theologische Ethik)

Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins, Bamberg (Christl. Sozialethik)

Prof. Dr. Adrian Holderegger, Fribourg (Moraltheologie)

Prof. em. Dr. Peter Inhoffen, Fulda (Moraltheologie)

Prof. Dr. Dr. Bernhard Irrgang, Dresden (Philosophie, Theologie)

Prof. Dr. Dipl.-Phys. Martin Kalinowski, Darmstadt, Wien; dzt. Hamburg (Physik)

Prof. Dr. Frieder Keller, Ulm (Medizin)

PD Dr. Imre Koncsik, Bamberg (Theologie)

Prof. Dr. Hartmut Kreß, Bonn (Systematische Theologie/Ethik)

Prof. Dr. Dr. h. c. mult. Hans Lenk, Karlsruhe (Philosophie, Soziologie)

Prof. Dr. Walter Lesch, Louvain-la-Neuve/B (Sozialethik, Moralphilosophie)

Prof. Dr. Jürgen Maaß, Linz (Mathematik, Didaktik, Medien)

Dr. Matthias Maring, Karlsruhe (Volkswirtschaftslehre, Philosophie)

Ao. Univ.-Prof. Dr. Gerhard Marschütz, Wien (Moraltheologie)

Prof. Dr. Dietmar Mieth, Tübingen (Sozialethik)

Prof. Dr. Hans J. Münk, Luzern (Sozialethik)

Prof. Dr. Matthias Rath, Ludwigsburg (Kommunikation, Medienethik)

Prof. Dr. Christoph Rehmann-Sutter, Basel (Biologie, Ökologie, Biomedizin)

Ao. Prof. Dr. Kurt Remele, Graz (Ethik und Christliche Gesellschaftslehre)

Prof. Dr. Dr. P. Andreas Resch, Innsbruck (Psychologie, Paranormologie)

Prof. Dr. P. Josef Römelt, Erfurt (Theologische Ethik)

Prof. Dr. Kurt Röttgers, Hagen (Philosophie)

Prof. Dr. Bruno Schmid, Weingarten (Theologie)

Dr. phil. habil. Viola Schubert-Lehnhardt, Halle (Philosophie)

Prof. Dr. Walter Schweidler, Bochum (Philosophie, Recht, Politikwissenschaften, Theologie)

Prof. Dr. Werner Stegmaier, Greifswald (Philosophie)

Prof. Dr. phil. Karsten Weber, Frankfurt/Oder; Opole (Oppeln), Polen (Wissenschaftstheorie, Technikethik, Politische Philosophie)

Prof. Dr. Gerhard Zecha, Salzburg (Philosophie)

Fortsetzung: Umschlagseite 3

ETHICA WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

14. Jahrgang 2 – 2006 Innsbruck: Resch

Leitartikel

THIESS PETERSEN: Marx zur Gerechtigkeit 115

CHRISTOF BREITSAMETER: Übertreibung als Methode. Zur Frage nach dem systematischen Ort des ‚homo oeconomicus' 131

KLAUS NIELANDT: Der philosophische Grundgedanke bei Heidegger und die Krise der Moderne 147

DIETER WITSCHEN: Kasuistik in Kants Ethik. Ein Hinweis auf ein nahezu völlig vernachlässigtes Thema 179

BÉATRICE BOWALD: Prostitutionsmigration. Ein unterbelichteter Aspekt der Migrationsbewegungen 199

Informationssplitter *130, 146, 178*

Bücher und Schriften

Susan Neiman: Das Böse denken – eine andere Geschichte der Philosophie (G. Kleinschmidt) 217

Watsuji Tetsuro: Ethik als Wissenschaft vom Menschen (E. Luther) 218

Antonio Autiero / Stephan Goertz / Magnus Striet (Hg.): Endliche Autonomie. Interdisziplinäre Perspektiven auf ein theologisch-ethisches Programm (J. Maaß) 219

Eckart Klein / Christoph Menke (Hg.): Menschenrechte und Bioethik (I. Koncsik) 221

Otto Speck: Soll der Mensch biotechnisch machbar werden? Eugenik, Behinderung und Pädagogik (B. Irrgang) 223

Mark Achilles: Lebendspende-Nierentransplantation. Eine theologisch-ethische Beurteilung (V. Schubert-Lehnhardt) 223

Ethica 14 (2006) 2, 115–129

THIEß PETERSEN

MARX ZUR GERECHTIGKEIT

Thieß Petersen, Diplom-Volkswirt, Dr. sc. pol., geb. 1964 in Flensburg. Studium der Volkswirtschaftslehre in Paderborn und Kiel, anschließend wissenschaftlicher Angestellter am Institut für Theoretische Volkswirtschaftslehre an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel. Von 1998 bis 2004 Geschäftsführer des ver.di-Forum Nord e.V., seit 2004 Projektmanager bei der Bertelsmann Stiftung im Projekt „Aktion Demographischer Wandel". 1996 Promotion mit der Arbeit „Anthropologie und Ökonomie – Das Menschenbild bei Marx und dessen Bedeutung für seine Kritik an der politischen Ökonomie". Aktuelle Forschungsschwerpunkte: philosophische Grundlagen der Volkswirtschaftslehre, volkswirtschaftliche Theoriegeschichte, Ökonomie und demographischer Wandel.
Angesichts der zunehmenden Ungleichheiten bei der Verteilung von Einkommen und Vermögen rückt der Begriff der Gerechtigkeit in den Fokus der öffentlichen Diskussion. Der vorliegende Beitrag setzt sich mit dem impliziten Gerechtigkeitskonzept in den Werken von Karl Marx auseinander.

Der Begriff der Gerechtigkeit taucht in den Werken von K. MARX „nur äußerst selten auf", und dort wo er auftaucht, wird er häufig ironisierend und polemisch behandelt.[1] Im Sachregister des „Kapitals" beispielsweise wird der Begriff lediglich im dritten Band – und dort auch nur dreimal – genannt. Im Sachregister der „Ausgewählten Werke in sechs Bänden" findet sich der Ausdruck 13mal, es handelt sich dabei in der überwiegenden Mehrzahl allerdings um Passagen, in denen sich MARX und ENGELS ironisierend mit dem Begriff der Gerechtigkeit auseinandersetzen. Auch in der Sekundärliteratur über MARX finden sich kaum Hinweise auf den zur Debatte stehenden Ausdruck. Die Sachwortregister der Einführungstexte von I. FETSCHER (1979), E. MANDEL (1988) und P. SLOTERDIJK (1998) beispielsweise weisen den Terminus Gerechtigkeit nicht auf.[2] Und „auch im Marx-Engels-Begriffslexikon taucht ‚Gerechtigkeit' als eigenständiger Begriff gar nicht auf"[3]. Zusammenfassend lässt sich daher mit H. BLUHM feststellen:

[1] B. GALAKTINOW: Frage der Gerechtigkeit (2003), S. 3, vgl. auch die dort angegebene Literatur.

[2] I. FETSCHER (Hg.): Grundbegriffe des Marxismus (1979); E. MANDEL: Einführung in den Marxismus, (1988); P. SLOTERDIJK (Hg.): Marx (1998).

[3] B. GALAKTINOW: Frage der Gerechtigkeit (2003), S. 3, Fn 1.

„Der Begriff der Gerechtigkeit überhaupt wird bei Marx geradezu vermieden oder als illusorisch kritisiert und taucht nur in einigen politischen Zusammenhängen auf, etwa wenn es um die Organisation der Arbeiterbewegung oder die Anprangerung von Ausbeutungsverhältnissen in der modernen Fabrik geht."[4]

1. Basis und Überbau

Der Grund für die zurückhaltende Verwendung des Begriffs bzw. Konzepts der Gerechtigkeit dürfte vor allem in der materialistischen Grundanschauung von MARX zu finden sein. Ihr Kern besteht aus der Überzeugung, dass das Denken und Fühlen des Menschen bestimmt wird durch die grundlegenden Bedingungen der menschlichen Existenz, d. h. vor allem durch die Art und Weise der Herstellung der zum Lebensunterhalt erforderlichen Gegenstände. Die objektiven Produktionsbedingungen samt den mit ihnen verknüpften gesellschaftlichen Organisationsformen sind es, die die Ideen, Wünsche und Interessen der Menschen determinieren. Die ökonomischen Bedingungen bestimmen das Denken der Menschen, d. h. deren Vorstellungen über die gesellschaftliche Realität und damit auch die Vorstellungen von Gerechtigkeit. Die materialistische Grundanschauung stellt zusammenfassend die These auf, dass „der Mensch von den Umständen gebildet wird" (MEW 2, S. 138). Die bestehenden Lebensbedingungen formen den Menschen, sodass gilt:

„Es ist nicht das Bewusstsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewusstsein bestimmt." (MEW 13, S. 9)

Und etwas detaillierter finden sich bei ENGELS folgende Darstellungen:

„Fragt man aber weiter, was denn Denken und Bewusstsein sind und woher sie stammen, so findet man, dass es Produkte des menschlichen Hirns und dass der Mensch selbst ein Naturprodukt, das sich in und mit seiner Umgebung entwickelt hat; wobei es sich dann von selbst versteht, dass die Erzeugnisse des menschlichen Hirns, die in letzter Instanz ja auch Naturprodukte sind, dem übrigen Naturzusammenhang nicht widersprechen, sondern entsprechen." (MEW 20, S. 33)

„Die Einwirkungen der Außenwelt auf den Menschen drücken sich in seinem Kopf aus, spiegeln sich darin ab als Gefühle, Gedanken, Triebe, Willensbestimmungen ... Alles, was die Menschen in Bewegung setzt, muss durch ihren Kopf hindurch; aber welche Gestalt es in diesem Kopf annimmt, hängt sehr von den Umständen ab." (MEW 21, S. 282, 298)

[4] H. BLUHM: Gerechtigkeit (1998), S. 393.

Die materialistische Vorstellung wird zusammenfassend im Vorwort der Schrift *Zur Kritik der Politischen Ökonomie* wie folgt beschrieben:

> „Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewusstseinsformen entsprechen. Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozess ... Mit der Veränderung der ökonomischen Grundlage wälzt sich der ganze ungeheure Überbau langsamer oder rascher um." (MEW 13, S. 8f.)[5]

Jedes Element des Überbaus – wie beispielsweise das Recht – ist daher nichts anderes als „eine institutionelle Verfestigung der bestehenden Eigentums- und Machtverhältnisse"[6]. Das Überbau-Basis-Denken hat deshalb auch zur Folge, dass es eine raum- und zeitlose Gerechtigkeit nicht gibt. Vielmehr ist „die Gerechtigkeit selbst ein Produkt der Menschheitsgeschichte"[7]. „Die Bestimmung des Gerechtigkeitsbegriffs ist daher je nach Produktionsweise verschieden"[8]. Und als solche ist „diese Gerechtigkeit ... immer nur der ideologische, verhimmelte Ausdruck der bestehenden ökonomischen Verhältnisse, bald nach ihrer konservativen, bald nach ihrer revolutionären Seite hin"[9]. Daher ist beispielsweise für den Tausch von Waren in einer kapitalistisch organisierten Gesellschaft Folgendes festzustellen:

> „Die Gerechtigkeit der Transaktionen, die zwischen den Produktionsagenten vorgehen, beruht darauf, dass diese Transaktionen aus den Produktionsverhältnissen als natürliche Konsequenz entspringen. Die juristischen Formen, worin diese ökonomischen Transaktionen als Willenshandlungen der Beteiligten, als Äußerung ihres gemeinsamen Willens und als der Einzelpartei gegenüber von Staats wegen erzwingbare Kontrakte erscheinen, können als bloße Formen diesen Inhalt selbst nicht bestimmen. Sie drücken ihn nur aus. Dieser Inhalt ist gerecht, sobald er der

[5] Rückwirkungen des Überbaus auf die Basis werden dabei allerdings nicht ausgeschlossen: „Dass von den Jüngeren zuweilen mehr Gewicht auf die ökonomische Seite gelegt wird, als ihr zukommt, haben Marx und ich teilweise selbst verschulden müssen. Wir hatten, den Gegnern gegenüber, das von diesen geleugnete Hauptprinzip zu betonen, und da war nicht immer Zeit, Ort und Gelegenheit, die übrigen an der Wechselwirkung beteiligten Momente zu ihrem Recht kommen zu lassen", MEW 37, S. 465. Im gleichen Brief schreibt ENGELS ebenfalls: „Nach materialistischer Geschichtsauffassung ist das *in letzter Instanz* bestimmende Moment in der Geschichte die Produktion und Reproduktion des wirklichen Lebens. Mehr hat weder Marx noch ich je behauptet. Wenn nun jemand das dahin verdreht, das ökonomische Moment sei das *einzig* bestimmende, so verwandelt er jenen Satz in eine nichtssagende, abstrakte, absurde Phrase", MEW 37, S. 463, ähnlich auch MEW 37, S. 493f. sowie MEW 39, S. 206.

[6] I. FETSCHER: Marxismus (1984), S. 651.

[7] H. KLENNER: Marxistische Rechtsphilosophie (1998), S. 195.

[8] A. MAIHOFER: Das Recht bei Marx (1992), S. 74.

[9] F. ENGELS: Wohnungsfrage (1887), S. 267.

Produktionsweise entspricht, ihr adäquat ist. Er ist ungerecht, sobald er ihr widerspricht. Sklaverei, auf Basis der kapitalistischen Produktionsweise, ist ungerecht; ebenso der Betrug auf die Qualität der Ware." (MEW 25, S. 351f.)

2. Die Gerechtigkeit der Ausbeutung

Die Arbeit bzw. genauer die Arbeitskraft ist für alle Klassiker der Ökonomie eine Ware, die auf dem Markt gehandelt wird. Die Arbeitskraft wird bei KARL MARX wie folgt definiert:

„Unter Arbeitskraft oder Arbeitsvermögen verstehen wir den Inbegriff der physischen und geistigen Fähigkeiten, die in der Leiblichkeit, der lebendigen Persönlichkeit eines Menschen existieren und die er in Bewegung setzt, sooft er Gebrauchswerte irgendeiner Art produziert." (MEW 23, S. 181)

Der Arbeiter bietet seine Arbeitskraft auf dem Arbeitsmarkt zum Verkauf an, die Arbeitskraft ist damit eine Ware, die wie jede Ware einen Preis hat – den Arbeitslohn. Und so wie alle anderen Waren hat auch die Arbeitskraft einen natürlichen Preis, der produktionstechnisch bestimmt wird.

„Der Wert der Arbeitskraft, gleich dem jeder andren Ware, ist bestimmt durch die zur Produktion, also auch Reproduktion, dieses spezifischen Artikels notwendige Arbeitszeit. ... Die Existenz des Individuums gegeben, besteht die Produktion der Arbeitskraft in seiner eignen Reproduktion oder Erhaltung. Zu seiner Erhaltung bedarf das lebendige Individuum einer gewissen Summe von Lebensmitteln. Die zur Produktion der Arbeitskraft notwendige Arbeitszeit löst sich also auf in die zur Produktion dieser Lebensmittel notwendige Arbeitszeit, oder der Wert der Arbeitskraft ist der Wert der zur Erhaltung ihres Besitzers notwendigen Lebensmittel. ... Die Summe der Lebensmittel muss also hinreichen, das arbeitende Individuum als arbeitendes Individuum in seinem normalen Lebenszustand zu erhalten." (MEW 23, S. 184f.)

Wichtig ist ihm dabei, dass dieser Lohn unter den Bedingungen der kapitalistischen Produktionsweise als gerecht einzustufen ist.

„Ein gerechter Tagelohn ist unter normalen Bedingungen die Summe, die erforderlich ist, dem Arbeiter die Existenzmittel zu verschaffen, die er entsprechend dem Lebensstandard seiner Stellung und seines Landes benötigt, um sich arbeitsfähig zu erhalten und sein Geschlecht fortzupflanzen." [10]

Obwohl der Lohnarbeiter unbezahlt Mehrarbeit leistet, die einen Mehrwert erbringt und den sich der Kapitalist aneignet, was den Tatbestand der Aus-

[10] F. ENGELS: Ein gerechter Tagelohn (1881), S. 479.

beutung erfüllt, kann diese Ausbeutung in einer kapitalistisch organisierten Gesellschaft nicht als ungerecht eingestuft werden.

> „Der Geldbesitzer hat den Tageswert der Arbeitskraft gezahlt; ihm gehört daher der Gebrauch während des Tages, die tagelange Arbeit. Der Umstand, dass die tägliche Erhaltung der Arbeitskraft nur einen halben Arbeitstag kostet, obgleich die Arbeitskraft einen ganzen Tag wirken, arbeiten kann, dass daher der Wert, den ihr Gebrauch während eines Tags schafft, doppelt so groß ist als ihr eigner Tageswert, ist ein besondres Glück für den Käufer, aber durchaus kein Unrecht gegen den Verkäufer." (MEW 23, S. 208)

Integraler Bestandteil eines kapitalistischen Systems der Produktion ist der Austausch von Waren zu ihren Werten, und dies gilt auch beim Verkauf der Ware Arbeitskraft an den Kapitalisten gegen Zahlung eines Lohns.

> „Gleichheit! Denn sie beziehen sich nur als Warenbesitzer auseinander und tauschen Äquivalent für Äquivalent." (MEW 23, S. 190)

Ausbeutung kann deshalb im kapitalistischen System nicht als ungerecht eingestuft werden.

3. Ist das kapitalistische System gerecht?

Dennoch dürfte es unzweifelhaft feststehen, dass MARX keinesfalls „daran dachte, auf moralische Wertungen zu verzichten"[11]. Seine Kritik an dem kapitalistischen System der Produktion entsteht „unter den Voraussetzungen des moralischen Protests gegen die sozialökonomischen Folgen der industriellen Revolution" und diese „moralische Protestation bleibt ein durchgehender Gesichtspunkt in der Entwicklung des Marxismus"[12]. Und auch die „Historisierung von ... Gerechtigkeit" bedeutet „nicht etwa deren hemmungslose Relativierung. Es geht um den Menschen ... als das Maß aller Dinge"[13]. Einige wenige Beispiele mögen ausreichen, um die Protestation, die MARX und ENGELS im Zusammenhang mit einer kapitalistischen Gesellschaft äußern, zu verdeutlichen.

So kritisiert MARX beispielsweise, dass das kapitalistische System der Produktion „den Arbeiter in einen Teilmenschen" verstümmelt, ihn „zum Anhängsel der Maschine" macht, unmenschliche Arbeitsbedingungen und inhaltslose Arbeiten bietet, den Arbeiter „während des Arbeitsprozesses der

[11] I. FETSCHER: Marxismus (1984), S. 253.
[12] P. RUBEN: Was bleibt von Marx (1998), S. 16.
[13] H. KLENNER: Marxistische Rechtsphilosophie (1998), S. 195.

kleinlichst gehässigen Despotie" unterwirft und schließlich „seine Lebenszeit in Arbeitszeit" verwandelt (MEW 23, S. 674). MARX prognostiziert sogar eine zunehmende Verelendung der Lohnarbeiter im Laufe der kapitalistischen Entwicklung, wenn er konstatiert:

> „Es folgt daher, dass im Maße wie Kapital akkumuliert, die Lage des Arbeiters, welches immer seine Zahlung, hoch oder niedrig, sich verschlechtern muss ... Die Akkumulation von Reichtum auf dem einen Pol ist also zugleich Akkumulation von Elend, Arbeitsqual, Sklaverei, Unwissenheit, Brutalisierung und moralischer Degradation auf dem Gegenpol." (MEW 23, S. 675)

Besonders gravierend ist in diesem Zusammenhang die Unterordnung des Menschen unter die Macht der von Menschen produzierten Objekte, d. h. die formelle Subsumtion der Arbeit unter das Kapital. MARX versteht darunter den Umstand, dass die vom Menschen hergestellten Gegenstände dem Menschen als Maschinen gegenübertreten und dann – z. B. durch die Geschwindigkeit und Dauer der maschinell unterstützten Produktion – die Bewegungen und Handlungsabläufe des Menschen beherrschen. Durch die Anwendung der Maschine „existiert ein toter Mechanismus unabhängig von" den arbeitenden Menschen, der sich diese Menschen „als lebendige Anhängsel einverleibt", wodurch der Arbeiter in ein „bloßes lebendiges Zubehör dieser Maschinerie" verwandelt wird.[14]

Kritisiert werden darüber hinaus die negativen Zustände der Individuen in Bezug auf deren körperlich-physischen und geistig-intellektuellen Entwicklungsstand. MARX spricht in diesem Kontext von körperlichen Verunstaltungen, Zerstörungen der Gesundheit, „Entleerung des Arbeitsvermögens", „Schwäche und Siechtum" sowie einer geringen Lebenserwartung. Die Entwicklung in der intellektuellen Sphäre bezeichnet MARX mit den Worten „Blödsinn, Cretinismus", also mit dem Erreichen der niedrigsten Bildungsstufe.[15] Zudem stellt MARX bei den Arbeitern sowohl eine „viehische Verwildrung, vollständige rohe abstrakte Einfachheit des Bedürfnisses" als auch eine „Raffinirung der Bedürfnisse" sowie „krankhafte Gelüste" fest.[16] Schließlich sind auch die zahlreichen Egoismen und zwischenmenschlichen Konflikte ein am kapitalistischen System zu kritisierender Umstand, denn in dieser Gesellschaft herrschen „Konkurrenz und der Kampf [der] Individuen

[14] K. MARX: Grundrisse (1857/58), S. 585; MEW 23, S. 445.
[15] Vgl. statt vieler K. MARX: Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844), S. 133f., 145; MEW 2, S. 225–508; MEW 3, S. 45, 60f., 273, 293, 385, 410f.; K. MARX: Resultate (1863/64), S. 164, 173; MEW 23, S. 356–385, 421–493, 528–530, 673–675.
[16] K. MARX: Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844), S. 177.

untereinander", wobei „die Konkurrenz der Krieg Aller gegen Alle ist" (MEW 3, S. 76, 365).[17]

Die massive Kritik, die MARX und ENGELS am kapitalistischen System üben, kann aber nicht zu der These führen, dass beide dieses System als gerecht ansehen. Im Gegenteil, wer eine bestimmte Gesellschaft derart massiv kritisiert wie MARX und ENGELS es tun, kann letztlich nicht umhin, die kritisierten gesellschaftlichen Zustände als ungerecht einzustufen. Vollkommen zu Recht stellt FETSCHER daher fest, dass es bei MARX und ENGELS sehr wohl Ansprüche der Gerechtigkeit gibt, die beide „insgeheim immer im Auge haben"[18].

4. Moralische versus soziale Gerechtigkeit

Hieraus ergibt sich jedoch ein gewisses Dilemma. Verantwortlich für die kritischen Äußerungen gegenüber dem kapitalistischen System der Produktion sind primär die in diesem System geltenden Prinzipien der Konkurrenz und des Wettbewerbs. Beide zwingen jeden Anbieter bzw. Produzenten von Waren zu einer permanenten Reduzierung der Kosten. Konsequenz dieser Bemühungen zur Kostensenkung sind genau jene Arbeitsbedingungen, die die genannten negativen Folgen für die Beschäftigten mit sich bringen. Wie aber kann eine solche Kritik unter dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit aufrechterhalten werden, wenn – der materialistischen Auffassung folgend – die geltenden Produktionsbedingungen notwendigerweise zu einem Überbau führen, der diese Arbeitsbedingungen letztlich als angemessen und gerecht erscheinen lässt? Es sei in diesem Zusammenhang nochmals daran erinnert, dass die Ausbeutung nach Auffassung von MARX und ENGELS explizit nicht als ungerecht einzustufen ist.

Eine mögliche Lösung dieses Dilemmas deutet sich bei ENGELS an, der zwischen zwei Arten der Gerechtigkeit unterscheidet: der sozialen und der moralischen.

> „Was moralisch gerecht ist, ja selbst was dem Gesetz nach gerecht ist, kann weit davon entfernt sein, sozial gerecht zu sein. Über soziale Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit wird durch eine einzige Wissenschaft entschieden – durch die Wissenschaft, die sich mit den materiellen Tatsachen von Produktion und Austausch befasst, die Wissenschaft von der politischen Ökonomie."[19]

[17] Vgl. für eine ausführlichere Darstellung der Kritik von MARX und ENGELS am kapitalistischen System T. PETERSEN: Anthropologie und Ökonomie (1997), S. 104–133, ders.: Karl Marx' Kritik (1998), S. 465–467; ders.: Entfremdung (2002).

[18] I. FETSCHER: Marxismus (1984), S. 253f.

Die soziale Gerechtigkeit kann dabei verstanden werden als der Ausfluss der materiellen Produktionsbedingungen, also als Ausdruck der ökonomischen Verhältnisse. Als solcher hat die soziale Gerechtigkeit lediglich einen temporären Charakter. Neue ökonomische Verhältnisse führen zu neuen Vorstellungen über das, was als sozial gerecht einzustufen ist. Die moralische Gerechtigkeit hingegen ist unabhängig von den jeweiligen Produktionsbedingungen – und somit zeitlos, da unter allen ökonomischen Verhältnissen – gültig. Damit ist in einem letzten Schritt zu klären, ob es bei MARX zeitlose Vorstellungen zur moralischen Gerechtigkeit gibt und wie diese gegebenenfalls aussehen.

5. Der moralische Wertmaßstab bei Marx

Der Maßstab, mit dessen Hilfe bestimmte gesellschaftliche Zustände als gerecht oder ungerecht einzustufen sind, besteht für MARX aus seinen Vorstellungen darüber, was das ‚Wesen des Menschen' bzw. den ‚wahren Menschen' ausmacht. Mit dem ersten Ausdruck umschreibt MARX seine Vorstellungen vom Idealtyp des Menschen. Das Wesen des Menschen besteht dabei aus den Eigenschaften, die den Menschen von anderen Lebewesen unterscheiden und die in jedem menschlichen Individuum vorhanden sind. Der wahre Mensch ist schließlich der Mensch, der diesen anthropologischen Idealvorstellungen entspricht.[20] Wenn MARX fordert: „Wir müssen also das Maß des Wesens der inneren Idee an die Existenz der Dinge legen" (MEW 1, S. 50), erklärt er damit unter anderem den wahren Menschen zu dem Maßstab, an dem die Realität gemessen und bewertet wird.

Dieses Vorgehen wird u. a. beim Marxschen Konzept der ‚Entfremdung' deutlich. Die Entfremdung ist im Sinne von MARX die Abweichung der wirklich lebenden Menschen von dem wahren Menschen. Diese Konzeption findet sich besonders deutlich in den Grundrissen. Dort umschreibt MARX zunächst den Begriff des wahren menschlichen Reichtums, um dann festzustellen, dass unter der kapitalistischen Produktionsweise nur eine entfremdete Form dieses Reichtums vorliegt:

> „... was ist Reichtum anders, als die im universellen Austausch erzeugte Universalität der Bedürfnisse, Fähigkeiten, Genüsse, Produktivkräfte etc. der Individuen? Die volle Entwicklung der menschlichen Herrschaft über die Naturkräfte, die der Natur sowohl, wie seiner eignen Natur? Das absolute Herausarbeiten seiner

[19] F. ENGELS: Ein gerechter Tagelohn (1881), S. 478.
[20] Vgl. A. SCHAFF: Menschliches Individuum (1965), S. 110f.

schöpferischen Anlagen, ohne andre Voraussetzung als die vorhergegangne historische Entwicklung, die diese Totalität der Entwicklung, d. h. der Entwicklung aller menschlichen Kräfte als solcher ... zum Selbstzweck macht? ... In der bürgerlichen Ökonomie – und der Produktionsepoche, der sie entspricht, – erscheint diese völlige Herausarbeitung des menschlichen Innern als völlige Entleerung, diese universelle Vergegenständlichung als totale Entfremdung."[21]

Und schon in *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* trennt MARX „die wirkliche Natur d[es] Menschen" bzw. „die wahre anthropologische Natur" von deren „entfremdeter Gestalt"[22]. Die gesamte Marxsche Kritik an der kapitalistischen Gesellschaft basiert somit „auf einem *normativen* Fundament, einer bestimmten Auffassung vom ‚wirklichen' menschlichen Wesen"[23].

Eine Beschäftigung mit dem Menschenbild von MARX wird somit notwendig, denn nur vor dem Hintergrund dieses Menschenbildes werden MARX' Vorstellungen zur Gerechtigkeit verständlich. Dabei ist nachdrücklich auf den normativen Charakter dieser Thematik hinzuweisen. Die Marxsche Anthropologie – also die von MARX als charakteristisch für den wahren Menschen angesehenen Eigenschaften – basiert auf ethisch-humanistischen Motiven, allgemeiner formuliert auf Werturteilen. Diese Werturteile legt MARX in seinen bis zum Jahre 1846/47 geschriebenen Frühwerken offen. Selbst wenn diese normativen Aussagen in den späteren Werken nicht mehr explizit erwähnt werden, so liegen sie den Spätwerken dennoch zugrunde.

6. Der wahre Mensch

a) Die produktive Tätigkeit

Die produktive Tätigkeit nimmt im Zusammenhang mir dem wahren Menschen eine zentrale Position ein. Bei diesem Aspekt geht es im Kern um die freie Ziel- und Zwecksetzung der Tätigkeit durch das handelnde Subjekt. Gleiches gilt für die Realisation der aufgestellten Handlungspläne, die ebenfalls von dem tätig werdenden Individuum selbständig geregelt und kontrolliert werden muss. So weist MARX auf das Fehlen von äußeren Einflüssen bei der Zielauswahl der produktiven Tätigkeit hin, wenn er feststellt, dass „free activity ... nicht wie die labour durch den Zwang eines äußren Zwecks bestimmt

[21] K. MARX: Grundrisse (1857/58), S. 387.
[22] K. MARX: Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844), S. 168. Vgl. zum Konzept der Entfremdung bei MARX ausführlicher T. PETERSEN: Entfremdung (2002).
[23] M. HEINRICH: Wissenschaft vom Wert (1991), S. 244.

ist" (MEW 26.3, S. 253). Da die Selbstbestimmung eine alle menschlichen Lebensbereiche umfassende Eigenschaft ist, gilt sie auch für die Politik, Kultur und ähnliche Bereiche. Im Vorgriff auf das gesellschaftliche Wesen des Menschen ist darauf hinzuweisen, dass die genannte Freiheit des Menschen für MARX stets an die menschliche Vernunft und Einsicht gekoppelt ist. Beim wahren Menschen geht es MARX immer um die „Verwirklichung der vernünftigen Freiheit", so dass die von ihm angestrebte Freiheit des Individuums den Gegensatz zur „Willkür des Einzelnen" (MEW 1, S. 54, S. 58, S. 103) darstellt.

b) Die freie Entwicklung von Fähigkeiten

Weiter gehört die freie Entwicklung der im Individuum existierenden Fähigkeiten zum Wesen des Menschen. Ausgangspunkt dieses Teils der wahren menschlichen Natur ist die Annahme, dass der Mensch über entwicklungsfähige Anlagen, Fähigkeiten und Potentiale verfügt. Zum Wesen des Menschen zählt die Realisation dieser Möglichkeiten, also die Entfaltung und Entwicklung der dem Menschen innewohnenden Fähigkeiten und Anlagen. Es ist die „Bestimmung, Aufgabe jedes Menschen, sich vielseitig, alle seine Anlagen zu entwickeln", so dass die „originelle und freie Entwicklung der Individuen" stattfindet (MEW 3, S. 273, S. 424). In diesem Zusammenhang ist mit äußerstem Nachdruck auf die von MARX vertretene Idee des Individuums hinzuweisen. Wenn MARX von der vollen Entfaltung des Individuums spricht, meint er damit stets die Entfaltung der individuellen Anlagen eines bestimmten Menschen. Damit geht es ihm gerade nicht um die Entwicklung der Fähigkeiten eines kollektiven Subjektes, also um die Gesamtheit der Fähigkeiten einer Klasse oder der Gesellschaft, sondern immer um den einzelnen Menschen. Das Interesse MARX' am Individuum durchläuft als Kerngedanke sämtliche seiner Werke,[24] womit Nivellierungstendenzen bezüglich der Einzelmenschen abgelehnt werden. Gegen derartige Nivellierungen gerichtet, kritisiert MARX die Verwischung der individuellen Eigenarten, die sich im Rahmen der kapitalistischen Produktionsweise ergibt. Dort geht die „individuelle Besonderheit" der produzierenden Subjekte ebenso verloren wie die „natürliche Verschiedenheit" der von ihnen produzierten Gegenstände.[25] MARX wendet sich

[24] Vgl. statt vieler K. MARX: Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844), S. 162; MEW 40, S. 539; K. MARX: Grundrisse (1857/58), S. 75; MEW 19, S. 388, S. 404; MEW 23, S. 618; MEW 25, S. 883; MEW 26.2, S. 111.
[25] Vgl. K. MARX: Grundrisse (1857/58), S. 913f.

hiermit explizit gegen egalitäre Entwicklungen. Dies zeigt unter anderem das von ihm angestrebte System der Produktion und Distribution in einer entfremdungsfreien Gesellschaft, welches sich bekanntlich umschreiben lässt mit den Worten: „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!" (MEW 19, S. 21). Weil dadurch die Verschiedenheit der Fähigkeiten und Bedürfnisse anerkannt wird, handelt es sich hier keinesfalls um einen egalitären Leitspruch.[26]

Allerdings geht es im Rahmen der individuellen Entwicklung nicht darum, dass jede Person alle nur denkbaren menschlichen Fähigkeiten bis zur perfekten Ausprägung entwickelt. Tatsächlich strebt MARX lediglich die Entfaltung der individuellen Fähigkeiten an, die in einem bestimmten Menschen potenziell vorhanden sind. Dieser Standpunkt wird in der Auseinandersetzung mit MAX STIRNER verdeutlicht, in der MARX und ENGELS ihre Zielvorstellungen der gesellschaftlichen Entwicklung wie folgt beschreiben: Es soll „nicht, wie Sancho sich einbildet, Jeder an Raffaels Statt arbeiten, sondern Jeder, in dem ein Raffael steckt, sich ungehindert ausbilden können" (MEW 3, S. 377). Nicht jeder soll also z. B. jagen, aber wenn eine Person aufgrund ihrer Fähigkeiten und Bedürfnisse jagen kann und will, soll sie auch in die Lage versetzt werden, diese Tätigkeit auszuüben.

c) Eine neue Bedürfnisstruktur

Für einen derart vielseitig entwickelten Menschen wird es dann auch zu einer veränderten Bedürfnisstruktur kommen. So ist davon auszugehen, dass innerhalb des individuellen Bedürfnissystems des wahren Menschen die materiellen Bedürfnisse nur noch eine untergeordnete Rolle spielen. Dies hängt primär damit zusammen, dass der Umfang der Gegenstände, die zur Kompensation des Arbeitsleids erforderlich sind, abnimmt, wenn mit der Ausdehnung des Bereichs der unentfremdeten menschlichen Tätigkeiten dieses Leid reduziert wird. Eine gewichtigere Rolle werden dann die immateriellen Bedürfnisse einnehmen, unter anderem das Bedürfnis nach Freizeit und freier Betätigung, das Entwicklungsbedürfnis der Persönlichkeit sowie das Gemeinschaftsbedürfnis.[27] Anstatt zusätzliche materielle Güter zu konsumieren, ist es sinnvoller, die vorhandene Zeit dafür zu nutzen, Tätigkeiten zur eigenen Entwicklung

[26] Vgl. A. WOOD: Marx and Equality (1981), S. 283, S. 296.
[27] Vgl. MEW 40, S. 146 f., S. 462 f., S. 535–544, S. 547–552; MEW 4, S. 157; MEW 26.3, S. 253.

und Entfaltung auszuüben. Einem anonymem Pamphlet aus dem Jahre 1821 zustimmend, finden wir bei MARX die folgende Feststellung: „Reichtum ist *verfügbare Zeit*, und sonst nichts" (MEW 26.3, S. 251f.). Der Begriff der ‚freien Zeit' wird von MARX definiert als jene Zeit, die nicht für die Produktion der unmittelbaren Subsistenzgüter erforderlich ist und stattdessen für die Entwicklung der individuellen Fähigkeiten genutzt wird. Noch deutlicher wird das Prinzip der begrenzten materiellen Bedürfnisse in einer Passage, in der MARX eine hypothetische Verdoppelung der „Produktivität der Industrie" behandelt:

> „Gesetzt, durch die Produktivität der Industrie sei es so weit, dass, wenn früher 2/3, jetzt nur 1/3 der Bevölkerung unmittelbar in der materiellen Produktion beteiligt. ... Vom [Klassen]gegensatz abgesehn, würde die Nation jetzt 1/3 ihrer Zeit zur unmittelbaren Produktion brauchen, wo sie früher 2/3 brauchte. Gleichmäßig verteilt, hätten alle 2/3 mehr Zeit für unproduktive Arbeit und Muße." (MEW 26.1, S. 189)

Es wird offenkundig, daß die Produktivitätserhöhung nicht für den Mehrkonsum von materiellen Dingen verwendet werden sollte. Dem menschlichen Dasein angemessen ist vielmehr eine Nutzung der dadurch gewonnenen Zeit für die freie Betätigung bei einer Konstanthaltung des Konsumquantums materieller Gegenstände.

d) Der Mensch als soziales Wesen

Eine letzte menschliche Eigenschaft betrifft die Tatsache, dass der Mensch auf das Zusammenleben in der Gesellschaft anderer Menschen angewiesen ist, und sich dieser Beziehung zu anderen Menschen bewusst ist. Da „der Mensch von Natur gesellschaftlich ist", verfügt er über die mit diesem gesellschaftlichen Wesen zusammenhängenden Eigenschaften, d. h. er ist z. B. mit „der ursprünglichen Güte" (MEW 2, S. 138) ausgestattet. Zum wahren Menschen gehören somit neben dem Streben nach Selbsterhaltung auch soziale Eigenschaften, wie die Opferbereitschaft, die Rücksichtnahme, die Toleranz, die Gewaltlosigkeit usw. Das soziale Wesen des Menschen äußert sich nicht in einem rein altruistisch motivierten Verhalten, sondern in der Ablehnung des puren Egoismus. Zum Wesen des wahren Menschen gehört folglich eine Einstellung, die zwischen den Extrempositionen der Selbstsucht und der Selbstlosigkeit liegt, d. h. es geht um ein Leben, das „weder den Egoismus gegen die Aufopferung noch die Aufopferung gegen den Egoismus geltend machen" (MEW 2, S. 229) will. Gerade der Aspekt des sozialen Wesens des Menschen verdeutlicht, dass MARX im Rahmen seines Menschenbildes extreme, mitein-

ander konkurrierende Wertvorstellungen verbindet. Einerseits geht es ihm um die freie Entfaltung der individuellen Persönlichkeit durch selbstbestimmte Handlungen sowie um den individuellen Lebensgenuss. Andererseits aber bedeutet diese Vorstellung weder die maximale und ungehemmte Ausnutzung individueller Freiräume noch eine maximale Selbstverwirklichung und Bedürfnisbefriedigung. Stattdessen kommt es vielmehr zu einer sozialen Einbettung des Individuums, weil der wahre Mensch nach Ansicht von MARX auch über die Fähigkeit der Selbstbeherrschung und Selbstkontrolle, der Rücksichtnahme und der Kooperation verfügt.

7. Fazit

Die Marxsche Vorstellung einer mit der wahren menschlichen Natur übereinstimmenden Lebensweise ist zusammenfassend zu verstehen als ein Aktiv-Sein im Sinne der produktiven, schöpferischen, kreativen und selbstbestimmten Anwendung der menschlichen Kräfte und bezieht sich auf Erlebnisse. Damit verbunden ist eine aktive Form der Freude.[28] Ein Leben in Übereinstimmung mit dem wahren menschlichen Wesen erweist sich nach Ansicht von MARX als die selbstzweckhafte Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten samt deren aktiver Anwendung. Es ist ein Leben, in dem konsumorientierte Aktivitäten zurückgedrängt werden, und stattdessen ein subjektives Wohlbefinden durch die aktive Betätigung menschlicher Fähigkeiten erreicht wird. Entscheidend für die menschliche Zufriedenheit sind weniger die Aspekte des materiellen Konsums und der Freizeit – verstanden als Gegensatz zur Arbeitszeit –, sondern vielmehr die Qualität und Inhalte der individuellen Tätigkeiten. Und eine Gesellschaft, die allen Individuen ein Leben in Übereinstimmung mit dem Ideal des wahren Menschen ermöglicht, dürfte unzweifelhaft als eine gerechte Gesellschaft angesehen werden. Vollkommen zu Recht unterstellt daher H. BLUHM bei seiner Rekonstruktion des Begriffs der Gerechtigkeit in den Theorien von MARX „einen weiten Gerechtigkeitsbegriff, bei dem Freiheit, Gleichheit, Gemeinwohl und Solidarität Elemente sind" und bei dem „Vorstellungen der menschlichen Natur und von Selbstverwirklichung in kreativer Arbeit" den „normativen Hintergrund bilden".[29]

Die implizite Konzeption der Gerechtigkeit in den Werken von KARL MARX lässt sich somit wie folgt zusammenfassen: Gerecht ist eine Gesellschaft,

[28] Vgl. E. FROMM: Haben oder Sein (1993), S. 30, S. 69, S. 89.
[29] H. BLUHM: Gerechtigkeit (1998), S. 393, S. 404.

wenn sie den Menschen ein Leben in Übereinstimmung mit dem wahren menschlichen Wesen bzw. dem wahren Menschen erlaubt. Ein solches Leben lässt sich stichwortartig mit Begriffen wie Selbstbestimmung, produktiver Tätigkeit, Selbstverwirklichung, vernünftiger Freiheit, Individualität, Toleranz, Gemeinschaftsbedürfnis etc. umschreiben. Diese Gerechtigkeitskonzeption bildet das normative Fundament für MARX' Kritik an den herrschenden gesellschaftlichen Zuständen. Darüber hinaus legt dieser Gerechtigkeitsbegriff fest, welche Kriterien eine postkapitalistische Gesellschaft erfüllen muss, um als eine gerechte Gesellschaft gelten zu können.

Zusammenfassung

PETERSEN, THIESS: **Marx zur Gerechtigkeit.** ETHICA 14 (2006) 2, 115–129

Der Begriff der Gerechtigkeit taucht in den Werken von Marx äußerst selten auf. Eine explizite Konzeption der Gerechtigkeit bietet Marx nicht an. Dennoch verzichtet er nicht auf moralische Wertungen. Wer eine bestimmte Gesellschaft derart massiv kritisiert wie Marx und Engels es tun, kann letztlich nicht umhin, die kritisierten gesellschaftlichen Zustände als ungerecht einzustufen. Basis dieser Kritik ist ein spezifischer moralischer Maßstab. Dieser Maßstab besteht aus den anthropologischen Idealvorstellungen bzw. den Vorstellungen vom Idealtyp des Menschen. Hieraus lässt sich eine implizite Konzeption der Gerechtigkeit ableiten: Gerecht ist eine Gesellschaft, wenn sie den Menschen ein Leben in Übereinstimmung mit den anthropologischen Idealvorstellungen erlaubt.

Anthropologie
Gerechtigkeit, moralische
Gerechtigkeit, soziale
Marx, Karl

Summary

PETERSEN, THIESS: **Marx on justice.** ETHICA 14 (2006) 2, 115–129

The idea of justice is hardly mentioned in the works by Karl Marx. Marx offers no explicite conception of justice. Nevertheless, he does not resign to moral judgements. Marx and Engels both criticize current social conditions in a radical way. Therefore, it can hardly be avoided to classify these criticized conditions as unjust. The Marxian critique is founded on a specific moral standard, the anthropological ideal of Marx. His implicite conception of justice can be derived from this idea of a truly human life. A certain society is regarded as just, if it allows all persons to live according to the anthropological ideal.

anthropology
Marx, Karl
moral justice
social justice

Literatur

BLUHM, HARALD: Gerechtigkeit in Marxens Theorien. In: *Berliner Journal für Soziologie* 8 (1998), 393–410.

ENGELS, FRIEDRICH (1887): Zur Wohnungsfrage. – 2. durchges. Aufl. In: K. MARX / F. ENGELS: Ausgewählte Werke in sechs Bänden, Bd. IV. – Berlin: Dietz, 1988, S. 177–481.

ENGELS, FRIEDRICH (1881): Ein gerechter Tagelohn für ein gerechtes Tagewerk. In:

K. MARX/F. ENGELS: Ausgewählte Werke in sechs Bänden, Bd. V. – Berlin: Dietz, 1988, S. 478–481.
ENGELS, FRIEDRICH (1880): Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft. In: K. MARX/F. ENGELS: Ausgewählte Werke in sechs Bänden, Bd. V. – Berlin: Dietz, 1988, S. 432–477.
FETSCHER, IRING: Der Marxismus. – 4. Aufl. der einbänd. Ausg. – München: Piper & Co, 1984.
FETSCHER, IRING (Hg.): Grundbegriffe des Marxismus. – Hamburg: Hoffmann und Campe, [2]1979.
FROMM, ERICH: Haben oder Sein. – München: dtv, [22]1993.
GALAKTIONOW, BARBARA: Marx und die Frage der Gerechtigkeit. In: *HINTERGRUND IV –2003*, 16 (2003), S. 3–10.
HEINRICH, MICHAEL: Die Wissenschaft vom Wert. – Hamburg: VSA-Verlag, 1991.
KLENNER, HERMANN: Marxistische Rechtsphilosophie – auf dem Abstellgleis der Weltgeschichte? In: E. HOBSBAWN u. a.: Das Manifest – heute. – Hamburg: VSA-Verlag, 1998, S. 192–205.
MAIHOFER, ANDREA: Das Recht bei Marx – Zur dialektischen Struktur von Gerechtigkeit, Menschenrechten und Recht. – Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 1992.
MANDEL, ERNEST: Einführung in den Marxismus. – Frankfurt a. M.: isp-Verlag, 1988.
MARX, KARL (1844): Ökonomisch-philosophische Manuskripte vom Jahre 1844. In: J. HÖPPNER (Hg.): Karl Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte. – 4., veränd. Aufl. – Leipzig: Reclam, 1988, S. 83–222.
MARX, KARL (1857/58): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. – Frankfurt a. M.: Europäische Verlagsanstalt, o. J.
MARX, KARL (1863/64): Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses. In: K. MARX: Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses. – Berlin: Dietz, 1988, S. 25–177.
MARX, KARL/ENGELS, FRIEDRICH: Karl Marx/Friedrich Engels, Werke (MEW), Bd. 1ff. – Berlin: Dietz 1956ff., zitiert als MEW.
PETERSEN, THIESS: Entfremdung: Begriff und Erscheinungsform. In: *Z* - Nr. 49, 13 (2002), 141–153.
PETERSEN, THIESS: Karl Marx' anthropologisch orientierte Kritik der Industriegesellschaft. In: U. CARSTENS/C. SCHÜTER-KNAUER (Hg.): Der Wille zur Demokratie. – Berlin: Duncker & Humblot, 1998, S. 451–470.
PETERSEN, THIESS: Anthropologie und Ökonomie. Das Menschenbild von Marx und dessen Bedeutung für seine Kritik an der politischen Ökonomie. – Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang, 1997.
RUBEN, PETER: Was bleibt von Marx' ökonomischer Theorie? In: C. WARNKE/G. HUBER (Hg.): Die ökonomische Theorie von Marx – was bleibt? – Marburg: Metropolis, 1998, S. 13–66.
SCHAFF, ADAM: Marxismus und das menschliche Individuum. – Wien; Frankfurt a. M.; Zürich: Europa Verlag, 1965.
SLOTERDIJK, PETER (Hg.): Marx, ausgewählt und vorgestellt von O. Negt. – München: dtv. 1998.
WOOD, ALLEN: Marx and Equality. In: *Issues in Marxist Philosophy* 4 (1981), wiederabgedruckt in: J. E. ROEMER (Hg.): Analytical Marxism. – Cambridge: Univ. Press u. a., 1986, S. 283–303, zitiert nach letzterem Wiederabdruck.

Dr. Thieß Petersen, Diplom-Volkswirt, Wacholderweg 9, D-33330 Gütersloh
Thiess.Petersen@bertelsmann.de

INFORMATIONSSPLITTER

BELIT

BELIT ist eine integrative Literaturdatenbank, die vom Deutschen Referenzzentrum für Ethik in den Biowissenschaften (DRZE) in Bonn entwickelt wurde und Datenbestände verschiedener Fachbibliotheken miteinander verknüpft und zur Recherche bereitstellt.

Die Kooperationspartner von BELIT sind:

DRZE: Katalog der Spezialbibliothek und Dokumentation, Bonn

IDEM: Informations- und Dokumentationsstelle für Ethik in der Medizin, Göttingen (Datenbank ETHMED)

IZEW: Interfakultäres Zentrum für Ethik in den Wissenschaften, Tübingen (Datenbank LEWI)

KIE: Kennedy Institute of Ethics, Washington (Datenbank der Library and Information Services)

CDEI: Centre de documentation en éthique des sciences de la vie et de la santé de l'INSERM, Paris

BELIT bietet derzeit Zugriff auf ca. 320.000 verknüpfte Datensätze der integrierten europäischen (deutschen, französischen, schwedischen, niederländischen) und US-amerikanischen Datenbanken mit einem umfassenden Verzeichnis zu bioethischen Themen (Monografien, Zeitungs- und Zeitschriftenartikel, Abstracts, Rechtstexte, Aufsätze aus Sammelwerken sowie Graue Literatur).

Weitere Informationen: http://www.drze.de/BELIT

EUROETHICS

Die Literatur-Datenbank EUROETHICS zum Bereich Medizinethik und Biomedizinische Ethik enthält mehr als 30.000 bibliographische Angaben von 15 Parnterinstitutionen in 14 europäischen Ländern (Zeitungs- und Zeitschriftenartikel, Aufsätze in Sammelbänden, Monografien, Graue Literatur, elektronische Dokumente mit Hyperlinks für die Volltextsuche).

Da die Haltung gegenüber ethischen Fragestellungen innerhalb der europäischen Gemeinschaft von Land zu Land variiert und von individuellen Schwerpunkten und Wertmaßstäben, kulturellen Hintergründen, wirtschaftlichen und moralischen Standards sowie vom jeweiligen Rechtsstatus der Länder abhängt, ist es ein Ziel der Europäischen Union, sowohl die „scientific community" als auch die Öffentlichkeit mit den unterschiedlichen kulturellen Sichtweisen auf die Medizinethik, die in europäischen Publikationen zum Tragen kommen, vertraut zu machen. Dies geschieht u. a. durch gebündelte Informationen über die Datenbank EUROETHICS.

Weitere Informationen: http://www.euroethics.net

Ethica 14 (2006) 2, 131–145

CHRISTOF BREITSAMETER

ÜBERTREIBUNG ALS METHODE

Zur Frage nach dem systematischen Ort des ‚homo oeconomicus'

Christof Breitsameter, geb. 1967, Habilitand an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München. Studium der Philosophie und Katholischen Theologie in München und Fribourg, Stipendiat der Studienstiftung des deutschen Volkes, Promotion zum Thema „Identität und Moral in der modernen Gesellschaft. Theologische Ethik und Sozialwissenschaften im interdisziplinären Gespräch", Habilitation über „Individualisierte Perfektion. Vom Wert der Werte".

Das Modell des ‚homo oeconomicus' hat sich in den letzten Jahrzehnten nicht zuletzt durch die Ergebnisse der empirischen Ökonomie so stark gewandelt, dass sich die Frage nach einem Paradigmawechsel stellt. Zum einen erschütterte die Beobachtung sozialer Präferenzen beispielsweise in der Form fairen Verhaltens das Modell des ausschließlich am Eigennutzen orientierten Individuums. Zum anderen stellte die Beobachtung eingeschränkter Rationalität die Vorstellung eines Entscheiders in Frage, der unbegrenzte Datenmengen verarbeiten und bewerten kann.[1] So stellt sich die Frage: Was bleibt angesichts dieses Forschungsstands noch übrig vom klassischen Modell des ‚homo oeconomicus', das einerseits mit der Annahme ausschließlicher materieller Nutzenorientierung und andererseits mit der Annahme uneingeschränkter Rationalität arbeitet? Der folgende Beitrag bezieht sich nur auf einen kleinen Ausschnitt der interdisziplinär geführten Diskussion, nämlich auf jene Ausführungen, in denen das Modell des ‚homo oeconomicus' mit neueren Ergebnissen der experimentellen Wirtschaftsforschung konfrontiert wird.[2] Dabei wird nach dem methodologischen Stellenwert dieses Modells für die Konzeption einer normativen Gesellschaftstheorie gefragt.

[1] Vgl. E. Fehr/K. M. Schmidt: Theory of Fairness (1999), S. 817–868; R. Selten: Eingeschränkte Rationalität (2000), S. 129–157.

[2] Die folgenden Überlegungen beziehen sich in einigen Punkten kritisch auf den Beitrag von J. Wallacher: Abschied vom Homo Oeconomicus? (2003), S. 762–772. Eine Übersicht zu den wichtigsten Positionen der Kritik am Modell des ‚homo oeconomicus' findet sich beispielsweise bei K. Homann: Vorteil und Anreize (2002), S. 69–93; G. Kirchgässner: Homo Oeconomicus (2000).

1. Knappheit als soziales Problem

Der Sozialphilosoph JOHN RAWLS begreift die moderne Gesellschaft als „Unternehmen der Zusammenarbeit zum gegenseitigen Vorteil"[3]. Menschen haben ein Interesse daran zu kooperieren, wenn sie sich dadurch besser stellen. Dabei treten Probleme auf, die zum genuinen Betätigungsfeld der Ökonomik geworden sind. Probleme entstehen (1) bei den individuellen Beiträgen zur Realisierung sowie (2) bei der Aufteilung der Kooperationsgewinne. Dieses Modell setzt eine Situation der Knappheit voraus. Knappheit entsteht nicht dadurch, dass Ressourcen nur begrenzt zur Verfügung stehen – man spricht dann von Endlichkeit –, sondern dadurch, dass Individuen auf endliche Ressourcen zugreifen (Wüstensand ist nicht knapp, aber endlich). Knappheit wird in dieser Sichtweise nicht als technisches, sondern als soziales Problem formuliert. NIKLAS LUHMANN modelliert Knappheit entsprechend entscheidungsabhängig, als Zugriff auf eine begrenzte Menge mit der Folge, dass dadurch die Möglichkeiten weiterer Zugriffe beschränkt werden. Knappheit ist ein selbstreferentielles Verhältnis, weil der Zugriff, der Knappheit schafft, durch Knappheit motiviert wird.[4] Knappheit aber erzeugt als soziales Phänomen einen sozialen Regelungsbedarf.

Am sozialen Problem Knappheit werden gemeinsame und konfligierende Interessen gleichermaßen sichtbar. *Konfligierende Interessen* zeigen sich in Situationen der Knappheit in der Konkurrenz um nur begrenzt vorhandene Güter. Worin diese Güter bestehen, kann offen gelassen werden. Man kann Rohstoffe oder technische Produkte ebenso wie Prestige oder Sicherheit darunter rechnen. Für eine Beschränkung des Begriffs der Knappheit allein auf materielle Güter gibt es keinen triftigen Grund, was Folgen für die Definition des Vorteilsbegriffs hat, wie noch zu zeigen ist. *Gemeinsame Interessen* zeigen sich in der Möglichkeit, Kooperationsgewinne zu generieren. Entscheidend ist in dieser Sichtweise, dass bei Interaktionen grundsätzlich immer zugleich gemeinsame und konfligierende Interessen auftreten und dass die Existenz konfligierender Interessen die Durchsetzung gemeinsamer Interessen verhindert, auch wenn dies nicht immer unmittelbar offensichtlich ist. Kooperationsgewinne lassen sich deshalb nur dann realisieren, wenn auf die vorhandenen knappen Ressourcen geregelt zurückgegriffen wird. Die mit Sanktionen bewehrte Regelung des Zugriffs auf knappe Ressourcen welcher Art auch immer

[3] J. RAWLS: Theorie der Gerechtigkeit (1979), S. 105.
[4] Vgl. N. LUHMANN: Wirtschaft der Gesellschaft (1996), S. 179.

stellt die Akteure besser gegenüber einer Situation, in der dieser Zugriff nicht geregelt ist. Deshalb ist es notwendig, Dilemmastrukturen, die der Realisierung von Kooperationsgewinnen im Wege stehen, durch die Etablierung von Handlungsregeln zu überwinden.[5] Theoretisch wurde dieses Problem durch JAMES M. BUCHANAN in der Unterscheidung von *Handlung* und *Handlungsregel* bearbeitet.[6]

JAMES M. BUCHANAN geht es mit dieser Unterscheidung um die Frage der Zweckmäßigkeit institutioneller Arrangements. Regeln schränken die individuellen Handlungsmöglichkeiten ein. Für die Beurteilung von Handlungsregeln wird nun kein externes, ideales, sondern ein internes, interessenbezogenes Kriterium eingeführt. Jede soziale Regel, jedes soziale Regelsystem beruht im Letzten auf individuellen rationalen Kalkülen. Die Einschränkung individueller Handlungsräume wird hingenommen zugunsten der langfristigen Erweiterung von Interaktionsmöglichkeiten. Die Akteure tauschen Handlungsmöglichkeiten gegen höher geschätzte Handlungsmöglichkeiten ein. Sie verzichten auf willkürliches Handeln, um dadurch langfristige Kooperationschancen zu sichern. Damit wird auch die Frage beantwortet, warum Akteure in die Etablierung dieser Handlungsrestriktionen einwilligen sollen. Die Antwort lautet: Um damit ihre Interaktionsmöglichkeiten zu erweitern und Kooperationsgewinne zu erzeugen. Es ist sinnvoll, die eigene Freiheit institutionell dann einzuschränken, wenn dadurch Sicherheit bezüglich des Verhaltens anderer Subjekte gewonnen wird. Die dadurch erzeugte Sicherheit wird durch die Beschränkung individueller Handlungsmöglichkeiten gewissermaßen erkauft. Die Limitierung des Möglichen wird dann unter dem Gesichtspunkt der Erweiterung des Möglichen gewählt, Verzicht auf die gewaltsame Durchsetzung der natürlichen Rechte um einer immensen Vermehrung der vertraglichen Rechte willen geübt. Institutionen kommen durch Selbstbindung zustande. Man kann auch von der „Selbsteinschränkung des Sozialen durch das Soziale"[7] sprechen. Realisierte Kooperationschancen stellen alle Beteiligten besser. Nur durch das individuelle Kalkül der Besserstellung kann ein Konsens in Fragen der Etablierung von Regeln erlangt und zur Befolgung der etablierten Regeln motiviert werden, wobei klar ist, dass die Einhaltung der Regeln durch Sanktionsmechanismen eigens geschützt werden muss. Die-

[5] Vgl. K. HOMANN: Vorteile und Anreize (2002), S. 220 ff.

[6] Vgl. I. PIES: Theoretische Grundlagen (1996), S. 13; vgl. J. L. COLEMAN: Risks and Wrongs (1992).

[7] D. SCHWANITZ: Verlorene Illusionen (1996), S. 132.

se Argumentation wird durch das Modell der Tauschreziprozität kollektiven Handelns dargestellt.[8]

2. Investitionen in Handlungsregeln

INGO PIES konzeptualisiert entlang dieser Unterscheidung die Überwindung von Interaktionsproblemen durch die Differenz von *individuellem Vorteilskalkül* und *konstitutionellem Regelkalkül*.[9] Die ökonomische Anreizanalyse zeigt, dass soziale Dilemmata nur durch Regeln, an die sich die Akteure binden, überwunden werden können. Dahingestellt bleibt, ob diese Regeln expliziter oder impliziter Natur sind. Durch die Etablierung von Regeln werden die Anreize für individuelle Vorteilskalküle verändert. Die Handlungslogik, nämlich die Verfolgung individueller Vorteilskalküle, bleibt freilich bestehen. Denn ein Akteur kann nur dann die Einhaltung der Regeln durch die übrigen Interaktionspartner erwarten, wenn diese dadurch ebenfalls eine Besserstellung erreichen. Durch die kollektive Selbstbindung in Form von impliziten oder expliziten Regeln verändern sich die Resultate so, dass Kooperationsgewinne realisiert werden können. Dieses Modell setzt voraus, dass Menschen über ihr Wollen frei disponieren können. Man könnte eine Verhaltensänderung durch moralische Appelle, etwa durch den Hinweis auf Fairness zu erreichen versuchen, in der Hoffnung, dass die betreffenden Akteure ihr Verhalten verändern. Empirisch gesehen trifft es sicher zu, dass Menschen auf solche Appelle reagieren. Es trifft aber genauso zu, dass Menschen auf moralische Kommunikation nicht reagieren. Die Frage ist, ob bei gegebenen Handlungsrestriktionen die Kalküle der Individuen durch Appelle dauerhaft und zuverlässig verändert, das heißt, ausbeutungsresistent gestaltet werden können. Es erscheint deshalb zweckmäßig, theoretisch mit abweichendem Verhalten, man spricht auch von Defektion, zu rechnen und dieser Gefahr durch sanktionsbewehrte Regeln zu begegnen.

Zunächst bildet die Aussicht auf Kooperationsgewinne einen Anreiz für die Spieler, sich institutionelle Arrangements zur Aneignung dieser Gewinne zu überlegen. Geht man mit BUCHANAN davon aus, dass bei jeder Interaktion jeder Interaktionspartner eine wie auch immer begrenzte Kontrolle über die möglichen Zustände und damit über die Realisierbarkeit potentieller Kooperations-

[8] Vgl. G. BRENNAN/J. M. BUCHANAN: Begründung von Regeln (1993), S. 33, 197.

[9] I. PIES: Theoretische Grundlagen (1996), S. 12; vgl. V. VANBERG/J. M. BUCHANAN: Rational Choice (1988), S. 138–160.

gewinne hat, ergibt sich weiterhin, dass die Möglichkeit von A, sich gegen die Kooperation zu entscheiden, einen wichtigen Anreiz für B darstellen kann, sich selbst zu beschränken und in die kooperationssichernden Institutionen zu investieren, wenn er dadurch die Kooperationsbereitschaft von A positiv beeinflussen kann. Diese Anreize bestehen darin, in das institutionelle Kapital und damit in die Verhaltenserwartungen von Interaktionspartnern derart zu investieren, dass durch diese Investitionen die Aussicht auf eigene Kooperationsgewinne verbessert wird. Das Erreichen von Tauschgewinnen gelingt nur dadurch, dass sich die Interaktionspartner auf wechselseitige Abhängigkeiten einlassen. Mit zunehmender Komplexität der Gesellschaft werden dabei in zunehmendem Maße vormals informelle durch formale Institutionen substituiert, was es ermöglicht, den Kreis der möglichen Interaktionspartner – und damit den Alternativenraum des einzelnen Akteurs – zu vergrößern und Zeitdifferenzen zu überbrücken, wodurch Sicherheit für Entscheidungen und Handlungen generiert wird.

Bezogen beispielsweise auf die wirtschaftliche Regelung von Knappheit bedeutet dies: Regeln der Wirtschaft bremsen den Zugriff auf nur begrenzt verfügbare Güter ab. Man erwirbt Güter nicht mit Gewalt, sondern mit Geld. Güterknappheit wird in Geldknappheit transformiert. Wer auf diese Weise seine Güterknappheit reduziert, vergrößert seine Geldknappheit. Der Vorteil: Man kann Entscheidungen verschieben, später kaufen, anderes oder bei anderen kaufen usw. Die Etablierung von Handlungsregeln wird in diesem Beispiel durch die erwarteten Kooperationsgewinne motiviert. Individuen entscheiden gemeinsam über geeignete Regeln, und geeignet ist eine Regel immer dann, wenn sie dafür sorgt, dass Handlungen, die alle Beteiligten besser stellen, auch den individuellen Nutzen aller Subjekte erhöhen. Insofern formelle wie informelle Handlungsregeln Interaktionen transzendieren, können wir von Institutionen in einem sehr weiten Sinn sprechen. Wir erreichen damit einen gestuften Zugang zur Analyse von sozialen Problemen: über die Unterscheidung der Begriffe Handlung, Interaktion und Institution.

3. Fairness und Reziprozität

Nun beobachten Vertreter der empirischen Ökonomie unter genau kontrollierten experimentellen Bedingungen soziale Präferenzen, wie z. B. Altruismus, Reziprozität, Fairness, Ungleichheitsaversion usw. Das heißt, Entscheidungen dieser Akteure hängen nicht nur vom eigenen materiellen Ergebnis ab,

sondern auch davon, welchen Nutzen die anderen Akteure daraus ziehen. Mit anderen Worten: Akteure nehmen beispielsweise aus Fairness- oder Gerechtigkeitsgründen eine Minderung ihres materiellen Nutzens in Kauf. Mit diesen Beobachtungen wird die Annahme der traditionellen Ökonomik in Frage gestellt, dass Subjekte *ausschließlich* ihren *materiellen* Eigennutzen verfolgen. Diese klassische Annahme erweist sich angesichts der neueren empirische Befunde in der Tat als zu eng und muss erweitert werden. Welche Konsequenzen haben diese Beobachtungen für die ökonomische Theorie? Bedeuten sie den Abschied vom Modell des ‚homo oeconomicus'?

Der methodische Individualismus unterstellt rationalen Akteuren bekanntlich, dass sie ihren individuellen Nutzen maximieren. Dies geschieht unter bestimmten Rahmenbedingungen, den Handlungsrestriktionen. Verändern sich diese „constraints", so beeinflusst dies die Entscheidung des rationalen Akteurs hinsichtlich des optimalen Nutzens. Wenn nun die experimentelle Wirtschaftsforschung zeigt, dass Interaktionen in vielen Fällen von Fairness oder Reziprozität geprägt sind, bedeutet dies, dass die Akteure bereit sind, faires oder kooperatives Verhalten ihrer Interaktionspartner zu belohnen und unfaires oder unkooperatives Verhalten zu bestrafen, auch wenn das für sie selbst mit Kosten verbunden ist. Dies konnte in einer Reihe von Experimenten nachgewiesen werden. Das so genannte „Ultimatum-Spiel" verdeutlicht diese Beobachtung.[10] Zwei Spieler müssen einen festen Geldbetrag (z. B. 10 Euro) untereinander aufteilen. In der ersten Stufe darf Spieler A einen Vorschlag zur Aufteilung des Geldbetrags machen. In der zweiten Stufe muss Spieler B entscheiden, ob er diesen Vorschlag annimmt oder ablehnt. Wenn B annimmt, wird die vorgeschlagene Aufteilung umgesetzt, wenn er ablehnt, gehen beide Spieler leer aus. Die klassische Annahme des rationalen Nutzenmaximierers macht eine eindeutige Vorhersage, was das Ergebnis des Spiels betrifft. Spieler B nimmt jede Aufteilung, die ihm mehr als 0 Cent anbietet, an, denn selbst der kleinste mögliche Betrag ist besser als nichts. Spieler A sieht dies voraus und bietet Spieler B deshalb den kleinsten möglichen Betrag an.

Blickt man auf die Ergebnisse des Experiments, ergibt sich ein ganz anderes Bild. Fast 40% der Personen, die Spieler A repräsentieren, bieten ihrem Gegenspieler eine Aufteilung von 50:50 an. Nur ein Drittel bietet weniger als 4 Euro an und nur 10% weniger als 2 Euro. Summarisch kann man sagen, dass niedrige Angebote häufig abgelehnt werden, wobei die Wahrscheinlichkeit der Ablehnung steigt, je niedriger das Angebot ausfällt. Dieses Experiment wurde

[10] Vgl. W. Güth/R. Schmittberger/B. Schwarze: Experimental Analysis (1982), S. 367–388.

in vielen Variationen durchgeführt, bei Männern und Frauen, Akademikern und Nichtakademikern, in verschiedenen Nationen und Kulturen usw. Zum Teil wurde mit hohen Beträgen, wiederholt oder mit dem expliziten Hinweis auf das Nutzenmaximum gespielt.[11] Die Ergebnisse veränderten sich dabei kaum. Man kann als Resümee freilich auch ganz schlicht festhalten, dass sich Akteure in manchen Umgebungen so verhalten, als wenn sie nur ihren eigenen Nutzen verfolgten, in anderen Situationen so, als wenn sie sich strikt von Fairness leiten ließen. Welcher theoretische Ertrag ergibt sich aus diesen empirischen Beobachtungen?

4. Strategische Umwelt und Nutzenbegriff

Das Verhalten der Akteure hängt, so eine erste Folgerung, von der strategischen Umwelt ab, in der sie interagieren, möglicherweise auch von ihren Einschätzungen bezüglich der Fairness ihrer Gegner. Fairness ist umweltabhängig, sie ist keine rein psychische Disposition, sondern ergibt sich nur fallweise.[12] Würden Akteure, die sich fair verhalten, registrieren, dass sich ihre Mitspieler unfair verhalten, würden sie ihr Verhalten aller Wahrscheinlichkeit nach verändern. Das aber würde das Modell der Handlungsanreize setzenden Handlungsrestriktionen stützen. Das Vorteilskalkül wird hier theoretisch nicht ausgesetzt, auch wenn es empirisch so scheint. Wichtig ist in diesem Zusammenhang deshalb die *systematische Unterscheidung zwischen dem Individuum und seiner jeweiligen Umwelt.* In der Umwelt eines Individuums können Handlungsregeln ebenso vorkommen wie vermutete Intentionen anderer Akteure, Wettbewerbsmärkte ebenso wie face-to-face-Situationen, und dieses Angrenzen individueller Entscheidungen bzw. Handlungen an spezifische Umweltbedingungen wird die Interpretation der empirischen Daten, die Ökonomen erheben, maßgeblich bestimmen.

Deshalb ist, darauf weisen Ernst Fehr und Klaus M. Schmidt hin, hinsichtlich des Modells des ‚homo oeconomicus' Folgendes zu beachten. *Erstens*: Fairness ist in erster Linie in überschaubaren Interaktionsräumen, in Märkten mit asymmetrischen Informationen, in Firmen und Organisationen und unter unvollkommen spezifizierten und unvollkommen durchsetzbaren Verträgen zu beobachten, nicht oder kaum auf Wettbewerbsmärkten. *Zweitens*: der Nutzenbegriff wird bei Fehr und Schmidt nicht ausgeblendet, sondern erweitert.

[11] Vgl. C. Camerer: Behavioiral Game Theory (2003).
[12] Vgl. E. Fehr/K. M. Schmidt: Fairness and Reciprocity (2003), S. 208–257.

Sie haben deshalb, um die Konsistenz der ökonomischen Theorie zu wahren, versucht, soziale Präferenzen unter die Kategorie des individuellen Eigennutzens zu subsumieren und in eine Nutzenfunktion zu integrieren. Personen verfolgen dann eben nicht ausschließlich ihren materiellen Eigennutzen. Sie sehen offensichtlich einen Nutzen darin, das Ergebnis, das den Nutzen des anderen bestimmt, zu beeinflussen. Damit ist das traditionelle Paradigma bereits erweitert, aber nicht verlassen. Man kann in der Tat den Nutzenbegriff weit öffnen, ohne dass er seine Kontur bzw. seine heuristische Funktion vollständig verliert, wie häufig kritisiert wird. Denn auch wenn man als Nutzen einfach all das definiert, was ein Individuum als Nutzen ansieht, wird diesem Individuum doch noch unterstellt, dass es für sich Vorteil und Nachteil, Nutzen und Schaden unterscheiden und in diesem Sinne rational agieren kann. Und diese Unterstellung kann zur Analyse von Interaktionsproblemen genutzt werden. Als Vorteil kann dann beispielsweise die Steigerung des Wohlbefindens anderer erkannt werden, selbst wenn das den individuellen materiellen Eigennutzen mindert. Das Nutzenkalkül bleibt also, wenn man die Unterscheidung Individuum/Umwelt beachtet und den Nutzenbegriff für knappe Güter jeglicher Art öffnet, auch angesichts des empirischen Befundes der experimentellen Wirtschaftsforschung intakt. Fehr und Schmidt modellieren denn beispielsweise Altruismus auch so, dass die Zuteilung eines weiteren Gutes an ein anderes Individuum einen zusätzlichen Grenznutzen für das handelnde Individuum generiert.[13]

5. Handlung, Interaktion, Institution

Die Vereinbarkeit der empirischen Beobachtung sozialer Präferenzen mit der theoretischen Unterstellung eines Vorteilskalküls kann an einem weiteren einfachen Beispiel erläutert werden. Wie Armin Falk ausführt, ist jemand umso mehr bereit, seine Steuern zu zahlen, je mehr er davon überzeugt ist, dass auch die übrigen Steuerpflichtigen einen fairen Steuerbetrag entrichten.[14] Auch hier scheint man den Steuerzahlern kein Nutzenkalkül im strengen Sinn unterstellen zu können. Freilich gilt: Wenn die ehrlichen Steuerzahler die Steuerausfäl-

[13] Sie weisen darauf hin, dass ihre Definition von Altruismus damit von der in der Moralphilosophie gebräuchlichen abweicht, wo mit dem Begriff Altruismus ein moralischer Akteur beschrieben wird, der nur vom Wohlbefinden anderer und nicht von seinem eigenen motiviert wird. Vgl. E. Fehr/K. M. Schmidt: Fairness and Reciprocity (2003), S. 208–257, FN 11.

[14] Vgl. A. Falk: Homo Oeconomicus (2003), S. 141–172. Vgl. beispielsweise auch R. Axelrod: Evolution (2005), v. a. S. 153 ff.

le infolge der Hinterziehung durch die unehrlichen Steuerzahler im Laufe der Zeit durch höhere Steuersätze kompensieren müssten, würden sie langfristig von der Kooperations- auf die Defektionsstrategie umschalten. Umgekehrt könnte man auch sagen, dass ab einem bestimmten „fairen" Steuerzahlungsverhalten der übrigen Akteure der entgangene materielle Vorteil (Steuerhinterziehung) des Individuums durch den Nutzen aus einem reziproken Verhalten seinerseits überkompensiert wird: Es wird dann von der Defektions- zur Kooperationsstrategie übergehen. Der empirische Befund einer (wenigstens weitgehend) funktionierenden Steuermoral kann theoretisch als funktionierende Reziprozität des Verhaltens beschrieben werden. Das Modell des ‚homo oeconomicus' braucht hier nicht eigens in die Debatte gebracht werden, weil keine erkennbaren Interaktionsprobleme vorliegen. Es bleibt aber auch im Fall reziproken Verhaltens im Hintergrund anwesend, insofern der ehrliche Steuerzahler mit der Gegenleistung durch die übrigen Interaktionspartner rechnet. Die funktionierende Steuermoral spiegelt, wenn man so will, kollektive Rationalität wider: Die Akteure stellen sich in ihrem bedingt kooperativen Verhalten kollektiv besser. Das Modell des ‚homo oeconomicus' käme erst dann zur Anwendung, wenn Interaktionsprobleme aufträten, theoretisch also schon dann, wenn sich ein einziger Steuerzahler unehrlich verhielte und damit prinzipiell den Anstoß zu kollektiver Selbstschädigung gäbe.

Es ist darüber hinaus natürlich denkbar, dass der experimentelle Befund sozialer Präferenzen zu einem wichtigen Bestandteil einer normativen Theorie werden kann, nämlich dann, wenn er zeigt, dass es in bestimmten Situationen kostengünstiger ist, beispielsweise mit Fairness als mit Egoismus zu rechnen. Dies gilt auch für das von Fehr und Schmidt beobachtete Phänomen der Reziprozität. Experimente, die Lohnverhandlungen simulieren, zeigen individuelle Differenzen unter den Akteuren. Während unter bestimmten experimentellen Bedingungen 40%, manchmal auch mehr als 50% der Akteure ein reziprokes Leistungsmuster an den Tag legen, also einen großzügigen Lohn mit großzügiger Arbeitsleistung beantworten, gibt es eine deutliche Gruppe von Personen, die immer rein eigeninteressierte Entscheidungen treffen. Hier ist die Relation zwischen Leistung und Lohn im Allgemeinen so beschaffen, dass eine profitable Politik hoher Löhne gefahren werden kann. Bei Arbeitsverträgen handelt es sich um unvollständige Verträge. Dort werden zwar Vereinbarungen über die Höhe des Lohns, die Arbeitszeit oder die Art der Arbeit getroffen. Es können dabei aber nicht alle Einzelheiten im Voraus geregelt werden. Wenn Arbeitgeber also eine Politik hoher Löhne fahren, appellieren sie an die

Reziprozität der Arbeitnehmer und hoffen auf deren engagierte Mitarbeit. Sie sind sich dabei der Tatsache bewusst, dass die erwartete Gegenleistung nicht vertraglich durchsetzbar ist. Trotzdem kann dieser „Vertrauensvorschuss" als Investition in das Verhältnis zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer gewertet werden. Weil auch hier Vorteilskalküle mit im Spiel sind, bleibt das Analyseinstrumentarium des ‚homo oeconomicus' intakt.

Eine normative Theorie, die mit eigennützigen Akteuren rechnet, geht davon aus: Nur (sanktionsbewehrte) Regeln, die zu einer kollektiven Besserstellung führen, werden auf Dauer auch befolgt, sie setzen sich qua Anreizkompatibilität selbst durch. Im Hintergrund bleibt also auch hier auf der (1) *Handlungsebene* das Nutzenkalkül bestehen, das es erlaubt, (2) *Interaktionsprobleme* zu analysieren. Sind keine Interaktionsprobleme sichtbar, wie beim Beispiel von FALK, ist im Hintergrund die Wirkung (3) *institutioneller Bindungen* formeller (sanktionsbewehrte Regeln) sowie informeller (Steuermoral) Art zu vermuten. Insgesamt wird die Notwendigkeit eines in drei Ebenen gestaffelten theoretischen Zugriffs deutlich: die Annahme individueller Nutzenmaximierung ist (wie auch die Unterstellung vollkommener Rationalität) streng an *Handlungen* gebunden; mit ihrer Hilfe können *Interaktionsprobleme* analysiert und über *institutionelle Arrangements* gelöst werden. Das Modell des ‚homo oeconomicus' hat hier sein beschränktes Recht, es ist – mit einem Ausdruck Günther Anders' – „Übertreibung als Methode"[15]. Handlungen, Interaktionen und Institutionen sind systematisch voneinander zu trennen, das heißt, es muss immer deutlich werden, auf welcher der drei Ebenen man sich gerade bewegt.[16]

6. Methodischer Individualismus

An dieser Stelle scheint noch eine Ergänzung angebracht. Der Nutzenbegriff ist auf Individuen, nicht auf Kollektive anzuwenden. Es ist auch hier systematisch streng zu unterscheiden zwischen Kategorien der Handlung, zu denen Begriffe wie Nutzen oder Entscheidung zählen, und Kategorien der von É. DURKHEIM so genannten „faits sociaux", die als Realitäten sui generis angesehen und in der Regel durch die Sozialwissenschaften betreut werden. Darunter sind Institutionen verschiedenster Art zu rechnen. Im Fall von Institutionen kann man nicht mehr von Nutzenmaximierung oder Entschei-

[15] Vgl. G. KIRSCH: Das freie Individuum (1990), S. 24.
[16] Vgl. K. HOMANN/A. SUCHANEK: Ökonomik (2000), S. 22–25.

dung sprechen. Es gibt keinen gesellschaftlichen Gesamtnutzen, jede solche Annahme zerfällt unweigerlich in individuelle Nutzenkalküle. Institutionen selbst können keinen Nutzen verfolgen, auch wenn das empirisch so aussieht und gesellschaftlich oftmals so zugerechnet wird. Nutzenkalküle können nur Individuen entwickeln. Genau diese Feststellung aber markiert den Unterschied zwischen Empirie und Theorie. Autoren wie KARL HOMANN und ANDREAS SUCHANEK ziehen daraus die Konsequenz, von Nutzenfunktionen nur im Hinblick auf Individuen zu sprechen, im Hinblick auf Institutionen aber das *Maximierungsparadigma* zu verlassen und das *Koordinierungsparadigma* zu verwenden. Individuelle Nutzenfunktionen können nicht zu einem gesamtgesellschaftlichen Super-Nutzen hochaggregiert werden.[17] Wohl aber können Personen ihren individuellen Nutzen maximieren, indem sie mit anderen Akteuren interagieren. Sie tun dies über Absprachen, Verträge, Organisationen, allgemein gesprochen: über Institutionen, also über Regeln, die offen lassen, was die Subjekte als ihren Nutzen ansehen. Diese Institutionen kommen in der Regel über politische Prozesse, also über kollektiv bindende Entscheidungen zustande.

7. Ergebnisse

Deutlich wird, dass das Modell des ‚homo oeconomicus' eine für die Analyse und Lösung von Interaktionsproblemen nützliche Heuristik bildet. Es beschreibt keine Individuen, es gibt auch keine Auskunft über Handlungsmotive, es erklärt kein Verhalten, sondern analysiert *Handlungsstrukturen*. Es schließt dabei andere Analysemodelle keineswegs aus. Der ‚homo reciprocans' kann eigene heuristische Qualitäten beispielsweise im Bereich unvollständiger Verträge entfalten, um nur eine Möglichkeit zu nennen. Sobald aber in diesem Bereich Interaktionsprobleme auftreten, meldet sich wiederum die Heuristik des ‚homo oeconomicus' zu Wort.

Aus diesen methodischen Überlegungen heraus ist das erweiterte Modell des ‚homo oeconomicus' als ein hoch artifizielles Analyseinstrument zu beschreiben, das erkunden soll, unter welchen Bedingungen in der modernen Gesellschaft eine Zusammenarbeit zum gegenseitigen Vorteil möglich ist. Dabei gilt: (1) Das Modell des ‚homo oeconomicus' bildet keine Handlungsempfehlung: „Handle egoistisch, maximiere deinen Nutzen!" Es ist nicht *normativ* zu verstehen, sondern *positiv*. Und es ist nicht *empirisch*, sondern *theoretisch*

[17] Vgl. hierzu T. P. ROTH: Ethics (2002).

zu verstehen, nämlich als Analyseinstrument für Handlungsstrukturen einschließlich der Handlungsanreize, die von diesen Strukturen ausgehen. Die Erkenntnisse der positiven Analyse können dann in normative Modelle der Regelbegründung einfließen. Wichtig ist, dass immer ausdrücklich benannt wird, ob man sich im positiven oder im normativen Diskurs befindet bzw. welche empirische Relevanz die theoretischen Aussagen besitzen. Wo diese Unterscheidungen vernachlässigt werden, wird das Analyseinstrument des ‚homo oeconomicus' in der Tat in das von AMARTYA K. SEN zurecht karikierte und kritisierte Menschenbild des „rational fool" umgewandelt.[18] (2) Zu unterscheiden ist weiterhin die Ebene der Argumentation. Die Annahme individueller Nutzenmaximierung ist methodisch auf die *Handlungstheorie* zu begrenzen. Die Analyse von *Interaktionsproblemen*, die in sozialen Dilemma-Strukturen modelliert wird, zieht dieses Instrument zum Zweck der positiven Analyse im Modell des ‚homo oeconomicus' heran. Die Lösung von Interaktionsproblemen ist auf der Ebene einer *Institutionentheorie* zu behandeln. (3) Das Modell des ‚homo oeconomicus' auf die Ebene eines Menschenbildes zu heben, halte ich für völlig verfehlt. Es verstellt eine differenzierte und fallbezogene Diskussion. Denn gerade so würde nicht mehr deutlich werden: Das Modell des ‚homo oeconomicus' hat Grenzen, es kann nicht alle ökonomisch relevanten Phänomene erklären und nicht alle ökonomisch relevanten Probleme lösen.

Ebenso wichtig aber scheint mir die Frage nach der moralischen Bewertung von Präferenzen wie Egoismus oder Altruismus zu sein. Die Ergebnisse der empirischen Ökonomie wie auch der ökonomischen Tradition legen die Einsicht nahe, dass Präferenzen nicht direkt moralisierbar sind, weil sie situationsabhängig, nur fallweise vorkommen. Das gilt für Egoismus ebenso wie für Altruismus, um nur zwei Beispiele zu nennen. Dies führt zu einer veränderten moralischen Semantik, die mit der traditionellen Sichtweise nur bedingt etwas zu tun hat und u. a. von einem Klassiker der Moralphilosophie, von ADAM SMITH, unterstützt wird. Die Gefühle (*sentiments*) des anderen, so sagt er, sind unzugänglich. Eine Theorie des Sozialen muss diese radikale Fremdheit des Interaktionspartners in Rechnung stellen. Genau dies leistet ADAM SMITHS *Theory of Moral Sentiments*. Moralisierbar sind nur die Handlungsfolgen. Die Handlungsfolgen aber werden auf der Ebene der Interaktionen und der Institutionen diskutiert. Durch institutionelle Arrangements können sich

[18] Vgl. A. SEN: Rationale Trottel (1999), S. 93: „Der *rein ökonomische* Mensch wäre tatsächlich so etwas wie ein sozialer Idiot." SEN schließt die methodische Übertreibung des ‚homo oeconomicus' keineswegs aus, kennzeichnet dabei aber sehr klar die Grenzen dieses Modells.

die Interaktionspartner besser stellen. Entschieden wird darüber durch die den Regeln später unterworfenen Subjekte. Unter bestimmten Bedingungen wird egoistisches Handeln dann positive Folgen für die übrigen Akteure zeitigen, unter anderen Bedingungen aber nicht. Dadurch wird, moralisch relevant, ein systematischer Vorrang der Handlungsregel vor der Handlung und dem hinter ihr stehenden Motiv begründet. Es geht der Ökonomik nicht darum, Egoismus zu fordern oder zu fördern, es geht darum, unter der Annahme individueller Nutzenmaximierung Regeln zu finden, die alle Beteiligten besser stellen, also Kooperationsgewinne generieren und es erlauben, Gesellschaft als Unternehmen zum gegenseitigen Vorteil zu verstehen.

Zusammenfassung

BREITSAMETER, CHRISTOF: **Übertreibung als Methode.** ETHICA 14 (2006) 2, 131–145

Das idealtypische Modell des ‚homo oeconomicus', jenes vollständig rationalen Wesens, das ständig versucht, seinen eigenen, materiellen Nutzen zu maximieren, wurde durch die Ergebnisse der modernen experimentellen Ökonomik stark erschüttert. Offenbar besitzen viele Menschen soziale Präferenzen, sie sind also nicht nur am eigenen Wohlergehen interessiert, sondern verhalten sich beispielsweise fair. Zudem sind häufig Interaktionen mit reziprokem Charakter zu beobachten: die Akteure belohnen „wohlwollendes" und bestrafen „unfreundliches" Verhalten, selbst wenn das für sie mit Kosten verbunden ist. Der Beitrag stellt die Frage, welchen Stellenwert das Modell des ‚homo oeconomicus' angesichts dieser Beobachtungen noch beanspruchen kann.

Fairness
Handlungsregel
Homo oeconomicus
Institution
Interaktionsprobleme
Interessenkonflikte
Knappheit
Kooperationsgewinne
Nutzenkalkül
Rationalität
Regelkalkül
Reziprozität

Summary

BREITSAMETER, CHRISTOF: **Exaggeration as a method.** ETHICA 14 (2006) 2, 131–145

The ideal-typical model of 'homo oeconomicus', the fully rational being, constantly trying to maximize his own material gain, has recently been unsettled by the findings of modern experimental economics. Obviously many people hold social preferences and their thoughts and concerns are not entirely consumed by considerations of their own well-being but rather by a desire to act fairly. What is also to be observed is the reciprocal nature of social interaction. "Well-meaning" behaviour is rewarded, whereas behaviour of an "unfriendly" nature is shunned, even if costs are involved. In view of these newly observed phenomena, the author discusses the question of what can still be won from this model of 'homo oeconomicus' for the understanding of today's human behaviour.

fairness
rule of action
homo oeconomicus
institution
problems of interaction
conflicts of interests
shortage
profits from cooperation
utility calculus
rationality
calculus of rules
reciprocity

Literatur

AXELROD, ROBERT: Die Evolution der Kooperation. Übersetzt und mit einem Nachwort von Werner Raub und Thomas Voss. – München: R. Oldenbourg Verlag, [6]2005 (Scientia Nova).

BRENNAN, GEOFFREY/BUCHANAN JAMES M.: Die Begründung von Regeln. Konstitutionelle Politische Ökonomie. – Tübingen: Mohr Siebeck, 1993 (Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften; 83).

COLEMAN, JULES L.: Risks and Wrongs. – Cambridge: Cambridge University Press, 1992 (Cambridge Studies in Philosophy and Law).

CAMERER, COLIN: Behavioral Game Theory. Experiments in Strategic Interaction. – Princeton: Princeton University Press, 2003.

DAVIS, MORTON D.: Spieltheorie für Nichtmathematiker. Mit einem Vorwort von Oskar Morgenstern. – München: R. Oldenbourg Verlag, [4]2005 (Scientia Nova).

DURKHEIM, ÉMILE : Les règles de la méthode sociologique. – Paris: Les Presses universitaires de France, [16]1967.

FALK, ARMIN: Homo Oeconomicus versus Homo Reciprocans: Ansätze für ein neues wirtschaftspolitisches Leitbild. In: *Perspektiven der Wirtschaftspolitik* 4 (2003), 141–172.

FEHR, ERNST/SCHMIDT KLAUS M.: A Theory of Fairness. Competition and Cooperation. In: *Quarterly Journal of Economics* 114 (1999), 817–868.

FEHR, ERNST/SCHMIDT KLAUS M.: Theories of Fairness and Reciprocity – Evidence and Economic Applications. In: MATHIAS DEWATRIPONT et. al.: Advances in Economics and Econometrics. Eighth World Congress of the Econometric Society, vol. 1. – Cambridge, 2003, 208–257.

GÜTH, WERNER/SCHMITTBERGER, ROLF/SCHWARZE, BERND: An Experimental Analysis of Ultimatum Bargaining. In: *Journal of Economic Behavior and Organization* 3 (1982), 367–388.

HOMANN, KARL/SUCHANEK ANDREAS: Ökonomik. Eine Einführung. – Tübingen: Mohr Siebeck, 2000 (Neue ökonomische Grundrisse).

HOMANN, KARL: Vorteil und Anreize. Zur Grundlegung einer Ethik der Zukunft. – Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.

KIRCHGÄSSNER, GEBHARD: Homo Oeconomicus. Das ökonomische Modell individuellen Verhaltens und seine Anwendung in den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften. – Tübingen: Mohr Siebeck, [2]2000 (Die Einheit der Gesellschaftswissenschaften; 74).

KIRSCH, GUY: Das freie Individuum und der dividierte Mensch. Der Individualismus – von der Norm zum Problem. – Baden-Baden: Nomos Verlags-Gesellschaft, 1990.

LUHMANN, NIKLAS: Die Wirtschaft der Gesellschaft. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, [2]1996.

PIES, INGO: Theoretische Grundlagen demokratischer Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik – Der Beitrag James Buchanans. In: INGO PIES/MARTIN LESCHKE (Hg.): James Buchanans konstitutionelle Ökonomik. – Tübingen: Mohr Siebeck, 1996 (Konzepte der Gesellschaftstheorie; 2).

RAWLS, JOHN: Eine Theorie der Gerechtigkeit. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979.

ROTH, TIMOTHY P.: The Ethics and the Economics of Minimalist Government. – Cheltenham: Edward Elgar, 2002.

SCHWANITZ, DIETRICH: Verlorene Illusionen. In: *Soziologische Revue* 19 (1996), 127–133.

SELTEN, REINHARD: Eingeschränkte Rationalität und ökonomische Motivation. In: *Schriften des Vereins für Socialpolitik*, NF, vol. 274, Berlin 2000, 129–157.
SEN, AMARTYA: Rationale Trottel. Eine Kritik der behavioristischen Grundlagen der Wirtschaftstheorie. In: STEFAN GOSEPATH (Hg.): Motive, Gründe, Zwecke. Theorien praktischer Rationalität. – Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 1999, S. 76–102.
VANBERG, VIKTOR/BUCHANAN, JAMES M.: Rational Choice and Moral Order. In: *Analyse & Kritik* 10 (1988), 138–160.
WALLACHER, JOHANNES: Abschied vom Homo Oeconomicus? Über die Rationalität unseres wirtschaftlichen Handelns. In: *Stimmen der Zeit* 11 (2003), 762–772.

Dr. Christof Breitsameter, Kaulbachstraße 29 b, D-80539 München
christofbreitsameter@web.de

INFORMATIONSSPLITTER

COMECE gegen verbrauchende Embryonenforschung

Als Reaktion auf den Wettbewerbsrat und die Abstimmung des Ausschusses für Industrie, Forschung und Energie (ITRE) am 30. Mai 2006 in Brüssel wandte sich der Exekutivausschuss der Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft (COMECE) in seiner darauf folgenden Stellungnahme entschieden gegen die Verwendung menschlicher Embryonen zu Forschungszwecken, weil dies mit der Menschenwürde unvereinbar sei. Er lehnt daher die Finanzierung der Forschung an embryonalen Stammzellen mit EU-Geldern ab. Die Mittel der EU sollten auf andere Formen der Stammzellforschung, welche vielversprechender seien, konzentriert werden.

Stammzellen aus Fehlgeburten

Der Bischof der Diözese Terni / Italien, VINCENZO PAGLIA, schlägt die Gewinnung embryonaler Stammzellen aus Fehlgeburten vor. In einem Interview für die Tageszeitung *Il Messaggero* erklärte der Bischof, dass die Zellentnahme aus Föten, die aufgrund natürlicher Ursachen gestorben seien, einer Organspende gleichkomme und daher die Isolierung von Stammzellen in solchen Fällen ethisch und moralisch unbedenklich sei.

Vorschau Kongresse zur Bioethik

6.–9. August 2006, Peking: *8. Weltkongress für Bioethik*

24.–26. Mai 2007, Nanaimo, Canada (British Columbia): *Nobody's Child, Everybody's Children: An International Conference on New Reproductive & Genetic Technologies*

Keine Verschärfung der Sterbehilfe-Gesetze in der Schweiz

Wenngleich die Schweizer Regierung in einem unlängst veröffentlichten Bericht einräumte, dass mit der Zunahme der organisierten Sterbehilfe auch die Gefahr von Missbrauch gestiegen sei, lehnt sie gesetzliche Verordnungen, welche die Beihilfe zum Selbstmord erschweren und den sog. „Sterbetourismus" unterbinden sollen, ab. Derzeit nehmen jährlich ca. 300 Menschen, davon etwa ein Drittel Ausländer, die Dienste von Suizidorganisationen wie „Dignitas" oder „Exit" in Anspruch.
Eine neue Aufsicht über Sterbehilfe-Organisationen würde diese legitimieren und bedeute eine Zunahme an Bürokratie. Die Regierung überlegt lediglich restriktivere Vorschriften bei der Verschreibung des betreffenden Betäubungsmittels Natrium-Pentobarbital.

Ethica 14 (2006) 2, 147–177

KLAUS NIELANDT

DER PHILOSOPHISCHE GRUNDGEDANKE BEI HEIDEGGER UND DIE KRISE DER MODERNE

Klaus Nielandt, geb. 1954 in Neumünster; 1976–1984 Studium der Pädagogik, Sozialpädagogik, Philosophie und Soziologie an der Fachhochschule, Pädagogischen Hochschule und Universität Kiel; 1980 Diplom-Sozialpädagoge (FH); 1984 Diplompädagoge; 1995 Zweites Staatsexamen für das höhere Lehramt an Berufsbildenden Schulen; 1988–1997 Doktorand am Institut für Allgemeine Erziehungswissenschaft der Universität Hamburg; 1997 Promotion zum Doktor der Philosophie; seit 1992 Lehrtätigkeit als Studienrat an Beruflichen Schulen in Rheinland-Pfalz und Schleswig-Holstein (Fächer: Pädagogik und Musik).
Bisherige wissenschaftliche Abhandlungen: „Popmusik in der Jugendarbeit"; „Berufsspezifische Rollenkonflikte des Sozialpädagogen unter dem Aspekt einer emanzipatorischen Pädagogik"; „Einführung in die Auseinandersetzung mit ethischen Fragestellungen und ihre Umsetzung in der Praxis der ErzieherInnenausbildung"; „Die Relevanz der Kantischen Ethik für das theoretische Selbstverständnis einer emanzipatorischen Pädagogik" (Dissertationsschrift, Frankfurt a. M.: Peter Lang, 1997); Rezension der o.a. Dissertation in den Kant-Studien (Heft 2, 2001).

1. Sein und Zeit: Der „Philosophische Gedanke"

a) Vorbemerkungen

„Jeder Denker denkt nur einen einzigen Gedanken."[1] Dies schreibt MARTIN HEIDEGGER in seinem Werk über den griechischen Philosophen HERAKLIT.[2] Obwohl der Satz im Wesentlichen auf F. NIETZSCHE bezogen ist, meint HEIDEGGER damit jedoch auch sich selber. Denn sein Werk ist ebenfalls von einem einzigen, alles fundierenden Gedanken durchzogen, den er den „Philosophischen Gedanken" nennt. Fast jeder Satz oder jede Aussage des umfangreichen Werkes HEIDEGGERS stehen, wenn man es genauer betrachtet, in einem direkten oder indirekten Bezug zu diesem Gedanken. Der Sonne gleich, befindet er sich im Mittelpunkt seiner Philosophie. Ohne die profunde Kenntnis dieses zentralen Punktes muss dem Leser das Werk HEIDEGGERS letztlich verschlos-

[1] M. HEIDEGGER: Heraklit (1994), S. 224.
[2] Vgl. auch: M. HEIDEGGER: Heraklit (1994), S. 3 f.

sen bleiben. Das hinreichende Verständnis jenes Grundgedankens gibt ihm gleichsam erst den Schlüssel in die Hand, mit welchem er das Tor zur geistigen Welt dieses Denkers zu öffnen vermag. Um welchen Gedanken handelt es sich hier? Es ist der Gedanke der „Ontologischen Differenz" - nämlich, dass Sein nicht Seiendes ist. Er ist nach HEIDEGGERS eigenem Bekunden weder besonders verwickelt noch für den gemeinen Verstand schwer begreiflich. Trotzdem ist er seiner Ansicht zufolge dem modernen Denken das Fremdeste und Fernste. Und das, obwohl er zugleich der tiefste und fundamentalste Gedanke unserer abendländischen Kultur ist. Man hört auch in der Zeit nach HEIDEGGER nur sehr wenig von ihm. Vielmehr scheint sich dessen Prophezeiung, dass sich das metaphysische Denken im Zeitalter von Wissenschaft und Technik eher noch verfestigt, zu bestätigen. Anstatt eine zunehmende Offenheit für die Ontologische Differenz und die „Wahrheit des Seins" zu entwickeln, lebt der moderne Mensch zumeist weiterhin und in der Regel noch fragloser im Zustand der „Vergessung" als bisher. Vergessung besagt für HEIDEGGER, dass die Menschen nicht nur das Sein vergessen haben, sondern überdies auch noch vergessen, dass sie es vergessen haben. Es existiert hier nicht einmal mehr ein Problembewusstsein. Die „zeichenlose Wolke der Verdüsterung der Welt", die PINDAR, sofern man HEIDEGGERS Interpretation zu folgen bereit ist, schon vor über zweitausend Jahren entdeckte, und die sich seitdem nicht mehr von der Stelle bewegt hat, scheint den gesamten Horizont des gesellschaftlichen Bewusstseins der Menschen am Beginn des dritten Jahrtausends nach Christi Geburt zu überdecken.

Die Ontologische Differenz impliziert einen Rückgriff des Denkens auf das tiefste Fundament des Menschseins. In ihr vergegenwärtigt sich das philosophische Denken Bereiche, die dem gewöhnlichen Alltagsbewusstsein in der Regel verborgen bleiben. Es hebt sie hierbei im Zuge einer „fundamentalontologischen" Reflexion aus ihrer Verborgenheit in die Unverborgenheit des Gewusst- oder Bewusstseins. Das gewöhnlich vor dem Alltagsbewusstsein liegende und dieses erst begründende, welches gemeinhin in der Verborgenheit und aus der Verborgenheit heraus „west" – nämlich das „Sein" – , wird durch diesen tiefgreifenden Rückgriff jählings in die Blickbahn des Denkens gebracht und damit überhaupt erst für das alltägliche Bewusstsein erschlossen. Dies wäre im Folgenden eingehender darzulegen. Denn das Erschließen des Seins ist kein gewöhnliches Erschließen. Es ist kein Objekt der Erkenntnis, das so wie alle anderen Dinge des Alltags erschlossen werden kann.

b) Die „Lichtung" als das alle menschliche Wirklichkeit begründende „Ur-Ereignis"

Die Ontologische Differenz basiert auf der Voraussetzung, dass sich im Menschen und durch ihn überhaupt erst so etwas wie „Wirkliches" oder „Welt" „lichtet", d. h. „hell" oder „bewusst" wird. Viele Jahrmillionen befand sich das Wirkliche im Zustand absoluter Verborgenheit. Es gab – innerzeitlich betrachtet – keine Instanz, die in der Lage war, das Universum ins „Licht" der Gewusstheit oder der Bewusstheit zu bringen. Zeitlich betrachtet, wusste das Wirkliche nichts von sich selbst und „weste" über Jahrmillionen im Zustand jener totalen Verborgenheit. Es gab für niemanden eine „Welt", auf die er sich erkennend oder handelnd zu beziehen vermochte. Erst mit dem Auftreten des Menschen kam es zu einer radikalen Veränderung in der Qualität des Wirklichen. Zum ersten Mal überhaupt gab es mit dem Menschen ein Seiendes, welches sich für HEIDEGGER dadurch von anderem Seienden unterschied, dass es in der Lage war, Wirkliches zu „lichten", d. h. es aus dem Zustand der bisherigen absoluten Verborgenheit in den Zustand der Unverborgenheit, also in das helle Licht der „Be- oder Gewusstheit", zu überführen. („Feuer immerdar aufgehend, entzündend sich die Weiten, sich verlöschend die Weiten."[3]) Ein Stein, ein Baum oder irgendein Alltagsgegenstand können nicht von sich oder der Welt wissen. Einzig der Mensch ist hierzu fähig. Durch sein Erscheinen vollzog sich eine Zäsur in der Historie des Universums.[4] Diese Grundtatsache des „Gelichtet-Seins" von Welt durch den Menschen lässt sich bei genauer Hinsicht nicht mehr verneinen. Die Frage zu stellen, ob ihm überhaupt Wirkliches „hell" ist und er so etwas wie Wissen besitzt, wäre sogar absurd. Denn ohne dieses „Hell-Sein" wäre für ihn absolut nichts. Er hätte keinerlei Probleme und auch jedwedes Fragen wäre unmöglich. Ein solcher Zweifel enthielte also in sich einen Widerspruch. Denn um überhaupt in der Lage zu sein, die bloße Faktizität des „Dass" oder „Überhaupt" unserer Bewusstheit von Wirklichem zu bezweifeln, muss diese Bewusstheit vielmehr immer schon „da" sein. Wer so fragt, beweist dadurch zugleich auch, *dass* ihm bereits etwas

[3] Heraklit zitiert in M. HEIDEGGER: Heraklit (1994), S. 168.

[4] Der Heideggersche Begriff der „Lichtung" stellt der hier vertretenen Auffassung zufolge eine radikale Abstraktion dar, sowohl von der gesellschaftlich-empirischen als auch noch von der kategorial-begrifflichen Bedingtheit menschlichen Welterfassens. Er abstrahiert selbst noch vom Kantischen „Ich denke" als der „synthetischen Einheit der transzendentalen Apperzeption" und bezieht sich letztlich nur noch auf das bloße „Dass", d. h., auf die bloße Faktizität des „Hell-Seins" von Wirklichem für den Menschen im ausgedehnten Horizont von Raum und Zeit.

bewusst ist. Darüber hinaus ist für den Menschen das Bewusstsein des bloßen „Dass" des „Ihm-Hell-Seins" von Wirklichem unmittelbar erfahrbar. Es ist ihm zumeist neben dem Bewusstsein der konkreten Einzeldinge des Alltags, die ihn umgeben und die in der Regel seine gesamte Aufmerksamkeit beanspruchen, gar nicht mehr explizit bewusst. Als die *Ur-Erfahrung* ist es jedoch grundlegend für die Erfahrung der konkreten Gegenstände seiner Umgebung. Er erkennt es quasi erst durch die Erfahrung der Einzeldinge hindurch. In Bezug auf diese Einzeldinge könnte man sich, z. B. im Fall einer Sinnestäuschung, bezüglich ihrer Faktizität letztlich noch irren – wie bei einem in der Wüste umherirrenden und vom Durst verwirrten Menschen, der ein Glas Wasser vor sich sieht, das gar nicht existiert oder bei optischen Täuschungen, wie z. B. einer Spiegelung von Gegenständen auf einer Wasserfläche, die irrtümlich als faktisch vorhanden angesehen werden. Dies wäre nun hinsichtlich der grundlegenderen Ur-Erfahrung des bloßen „Dass" des „Mir-Hell-Seins" von Wirklichem prinzipiell nicht mehr möglich, weil sie alternativlos ist. Denn wenn ich mich diesbezüglich täuschen würde, also das „Mir-Hell-Sein" von Wirklichem ein Irrtum wäre und sie keine Faktizität hätte, wäre damit zugleich jedwede Bewusstheit verschwunden. Es wäre hier *überhaupt keine* Täuschung mehr möglich, weil keinerlei Bewusstheit mehr *da* wäre, die getäuscht werden könnte. Um getäuscht werden zu können oder sich zu irren, ist bereits, um es mit HEIDEGGERS Worten auszudrücken, die „Gelichtetheit" des Seienden eine unerlässliche Voraussetzung. Sie ist – als die Ur-Erfahrung – grundlegender als diejenige der konkreten Einzeldinge und verschwindet meistens unerkannt hinter den uns im alltäglichen Lebenskampf vollauf beschäftigenden empirischen Einzeldingen unserer Umwelt, die durch sie erst ins Licht des Be- oder Gewusstseins gelangen. HEIDEGGER schreibt in *Sein und Zeit*, dass wir als Menschen in unser „Da" geworfen sind und überhaupt keine andere Wahl haben, als „da" zu sein. Denn dieses „Gelichtet-Sein" des Wirklichen wird seiner Auffassung zufolge nicht mehr vom Menschen selber (vom „Subjekt") in einem bewussten Akt willentlich herbeigeführt, sondern vielmehr durch das „Sein" im Menschen und für den Menschen „ereignet". Es ist das „Ereignis der Lichtung". Diese „Lichtung des Seins" ist die unabdingbare und unhintergehbare Voraussetzung allen menschlichen Wissens. Was immer dem Menschen auch bewusst wird, es kann *ausschließlich* nur im Horizont dieser Lichtung des Seins für ihn „aufleuchten". Nicht nur der o.g. Zweifel hat hier den „metaphysischen Ort" seines Hellwerdens, sondern auch die gesamte empirische (Außen- und Innen-)Welt oder das Nachdenken über Gott oder

Götter. Selbst noch das Wissen um das Nichts hat diese Lichtung des Seins zu seiner Voraussetzung, weil der Mensch ohne diese auch kein Wissen vom Nichts haben könnte. Ein Bewusstloser hat überhaupt kein Wissen. Weder von der Welt, noch vom Nichts oder von sich selbst als Wissendem. Sein Zustand ist – allerdings nur aus der Sicht des Menschen, der im „Licht" der Lichtung steht – die absolute Verborgenheit von allem. Er selbst weiß jedoch nicht einmal hiervon.

Obwohl für den Bewusstlosen absolut nichts „da" ist, ist das Nichts jedoch keineswegs absolut. Es ist eben nur *für ihn* nichts, jedoch nicht schlechterdings nichts. Denn es gibt ja das „Anwesen" von Wirklichem im Horizont unserer Lichtung, das im Fall des tief Bewusstlosen nur ausbleibt. *Gäbe es schlechterdings nur nichts, so könnte auch nie etwas in der genannten Weise anwesen.* Dieses „Anwesen" oder „Aufgehen" alles Wirklichen für den Menschen haben HEIDEGGER zufolge bereits die Vorsokratiker, als die Denker am Beginn des abendländischen Denkens, deren Blick noch weniger durch fraglos gewordene Grundgewissheiten verstellt war, gesehen. So ist für ihn das vernunftbegabte „Urfeuer" des HERAKLIT, das „nach Maßen" aufflackert und ebenso wieder verlöscht, identisch mit dem von ihm herausgearbeiteten lichtenden Sein. Auch der griechische Begriff der *physis* meint seiner Ansicht nach das „von sich aus Aufgehende" oder das „aufgehend-verweilende Walten" im Sinne des Bewusst- oder Hellwerdens von Wirklichkeit für den Menschen im Horizont der Lichtung des Seins. Die *physis* gerät als das Seiende oder Anwesende in die Unverborgenheit der Lichtung. Sie ist hier kein Ansich des Wirklichen, sondern vielmehr etwas erst durch die Lichtung Vermitteltes. Deshalb spricht PARMENIDES HEIDEGGER zufolge auch von der Wahrheit (*aletheia*) als „Un-Verborgenheit", in der durch die Vorsilbe „Un" bereits ein untrennbarer Bezug zur Verborgenheit hergestellt wird. Wahrheit als „Unverborgenheit" steht mithin, nach HEIDEGGERS Auffassung, im Denken des PARMENIDES in einem ursprünglichen, untrennbaren Bezug zur „Gelichtetheit" und Verborgenheit. Sie wird noch nicht, wie er es dem Denken der nach PARMENIDES folgenden Jahrtausende unterstellt, ohne diesen Bezug gedacht und dadurch *vom Unverborgenen zur fraglosen „Wahrheit"*, die als ein *ansichseiendes Absolutes* gedacht wird und in der die Ontologische Differenz von Sein und Seiendem aufgehoben wird. Weil es die Lichtung des Wirklichen gibt, ist letztlich nicht nur Nichts, sondern das Sein hat diesem gegenüber einen Vorrang, denn es erzeugt erst jene Helligkeit oder Bewusstheit, in deren Licht auch das Nichts überhaupt erst „anwesen" kann. Genau betrachtet

ist diese Gelichtetheit der Welt oder des Seienden in unmittelbarer Weise letztlich nur von jedem einzelnen Menschen erfahrbar. Ob sie bei seinem alter ego auch erfahrbar wird, kann er nicht empirisch unmittelbar überprüfen, weil er keinen direkten Zugang zu dessen Erfahrungswelt hat. Allerdings wird kaum ein Mensch bezweifeln, dass auch sein alter ego zu ähnlichen Erkenntnisleistungen fähig ist wie er selbst, weil sonst kein sinnvolles Gespräch und keine Intersubjektivität zwischen ihnen möglich wäre. Jedoch reicht hier allein die unmittelbare Erfahrung des Hell-Seins von „Welt" für das Individuum vollkommen aus, um die Gewissheit hinsichtlich der Faktizität des bloßen „Dass" der Lichtung zu erlangen.

Damit ist die erste der argumentativen Säulen, auf denen die Ontologische Differenz ruht, herausgearbeitet: Nämlich die Unerlässlichkeit der Lichtung, ohne die überhaupt nichts Wirkliches anwesen könnte. Die „Lichtung" ist hier das alles begründende Ur-Ereignis, durch das überhaupt erst „Welt" und „Wirklichkeit" (Seiendes) in Raum und Zeit „hell" oder „bewusst" wird. Erst sie bringt das Seiende in die *Unverborgenheit* (*aletheia*).

c) Die Nichtidentität von Sein und Seiendem im „Ur-Ereignis" der „Lichtung"

Die zweite, unmittelbar hierauf aufbauende, Säule der Argumentation bezüglich der Ontologischen Differenz besteht nun für HEIDEGGER darin, dass das „lichtende Sein" nie mit dem von ihm „gelichteten" Seienden identisch ist, *weil es dieses als das „Lichtende" überhaupt erst in die Unverborgenheit „aufgehen" oder wieder „untergehen" lässt.* („Diese Weltordnung hier hat nicht der Götter noch der Menschen einer geschaffen, sondern sie war immer und ist und wird immerdar sein: immer-lebendes Feuer aufflammend nach Maßen und verlöschend nach Maßen."[5]) *Als die Unverborgenheit überhaupt erst lichtende Instanz ist es dieser deshalb auf verborgene Weise immer schon „vorgängig" und kann somit auch nie innerhalb des unendlichen Raum-Zeit-Horizontes der Unverborgenheit aufgefunden werden.* Wann immer dem Menschen Seiendes hell wird, hat das „vorgängig lichtende" Sein es bereits „gelichtet". Es ist demnach kein in seinem eigenen „Licht" „Gelichtetes" mehr, sondern vielmehr die selber auf *unerfassliche* Weise „vorgängige" „Quelle" derjenigen Helle, in die es *alles* Seiende stellt, wenn dies dem Menschen in Raum und Zeit „an- oder abwest". Als ein bereits Gelichtetes könnte es nie

[5] B. SNELL: Heraklit Fragmente (1995), S. 15.

zugleich auch noch die „Quelle" desjenigen „Lichtes" sein, in dessen Helle es hier *immer schon* stünde. Verortete man diese „Quelle" der Lichtung – als etwas Seiendes – *innerhalb* des von ihr in die Unverborgenheit gebrachten raumzeitlichen Lichtungshorizontes, dann wäre dieser absurderweise *vor* seiner eigenen „Quelle" da. Eine innerzeitliche Quelle könnte demnach nie der Ursprung der Lichtung sein. Als etwas Seiendes wäre sie *immer schon* vom Sein, als der wahren „Quelle" allen Hell-Seins für den Menschen, „gelichtet". *Wenn ihm das „Licht" der Lichtung aufscheint, steht für den Menschen also ausschließlich Seiendes in der Sicht – niemals aber das „vorgängig-lichtende" Sein selber.* Dieses *entzieht* sich vielmehr als die „abwesende Gegenwart" jedes Mal seiner eigenen Helle, *deren Horizont es nicht verlassen kann,* um sich selber quasi von außen auch noch bei seinem eigenen „Lichten" zu „lichten". Es bleibt als das vom verborgenen „Ungeheuren" ins „Geheure" des Raumzeitlichen „blickende" immer auf die „Binnenperspektive" dieses von ihm erst gelichteten, unendlichen Raum-Zeit-Horizontes begrenzt. Auch das „Ereignen" des Ereignisses der Lichtung ereignet sich demnach nie innerhalb des von ihm selber erst „ereigneten" Horizontes, sondern geht diesem auf *unerfassliche* Weise immer schon voraus. Als ein innerzeitliches Ereignis stünde es nämlich als ein erkennbares Gelichtetes bereits im Licht der sich in Wahrheit schon längst „ereigneten" Lichtung: Wenn also, um es mit der Begrifflichkeit der Vorsokratiker zu formulieren, „Unverborgenheit" ihr eigenes „Aufgehen" beobachten und erkennen („entbergen") könnte, wäre sie hier in Wahrheit immer schon *vor* diesem vermeintlichen Erfassen ihrer eignen Genese „aufgegangen". Das „Aufgehen" der Unverborgenheit vollzieht sich mithin nie als ein zeitliches Geschehnis *innerhalb* dieser selbst, sondern die Unverborgenheit „öffnet" sich gemäß HEIDEGGERS Heraklitauslegung vielmehr auf eine Weise, die selbst nicht mehr in die „Sicht" des *absolut* auf die Binnenperspektive des ausgedehnten Horizontes der Unverborgenheit fixierten Menschen geraten kann:

> „Das Aufgehen als das, was überhaupt das gelichtete Offene für ein Erscheinen gewährt, tritt selbst in allem Erscheinen und in jedem Erscheinenden zurück und ist nicht ein Erscheinendes unter anderen."[6]

Der Mensch weiß hier nur noch, „dass" die Lichtung sich ereignet, jedoch nicht mehr auf welche Art und Weise. Weil Unverborgenheit sich hier grundsätzlich nicht mehr zu hintergehen und sich nicht mehr in einem *noch um-*

[6] M. HEIDEGGER: Heraklit (1991), S. 142.

fassenderen Horizont zu „lichten" vermag, bleibt sie sich hier selber letztlich *absolut* verborgen. Sie grenzt weder an eine vermeintlich transzendente Hinterwelt noch an ein transzendentes Reich der Ideen, ebenso wenig auch an einen leeren Raum bzw. eine leere Zeit, d. h. an das Nichts oder an eine transzendente Ich-Substanz, die gar keine wirkliche Transzendenz mehr besitzen, weil sie bei genauer Hinsicht etwas noch *innerhalb* der Unverborgenheit Anwesendes darstellen, *sondern „grenzt" vielmehr ausschließlich und unmittelbar an die Verborgenheit*, die sie gleichwohl nie entbergend einzuholen vermag – aus der sie jedoch auf rätselhaft-unergründliche Weise „aufgegangen" ist. Unverborgenheit und Verborgenheit erweisen sich hier für HERAKLIT in der „Fügung" als *untrennbar* miteinander verbunden.

Das lichtende Sein und das hiervon gelichtete Seiende sind somit nicht identisch. Dies besagt die Ontologische Differenz. Deshalb heißt HEIDEGGERS Hauptwerk auch *Sein und Zeit* und nicht Zeit und Sein. *Wer sich anmaßt, das Sein, als die „Transzendenz schlechthin", beim Namen zu nennen, hat – ohne es zu bemerken – immer schon „gelichtetes" Seiendes vor sich – keinesfalls aber das dies auf unerfassliche Weise „vorgängig lichtende" Sein selbst.* Verkürzte man das Sein – wie sehr oft in der Philosophiegeschichte geschehen – unkritisch zu einem Seienden, hat man es bereits in seiner Wahrheit verfehlt.

Diese „Wahrheit des Seins" zu sagen ist HEIDEGGERS ureigenstes Anliegen. Es ist ein Sagen der Unsagbarkeit eines Namenlosen, das deshalb für das gewöhnliche Denken so schwer zu erfassen ist, weil es selbst nie in seiner eigenen Helle anwest und somit leicht in „Vergessenheit" gerät. („So vieler Worte ich gehört habe, keiner kommt so weit zu erkennen, dass das Weise etwas von allem Getrenntes ist.")[7] Das Sagen des Unsagbaren ist für Heidegger letztlich kein Reden mehr, sondern ein „Erschweigen".

Weil es nie in der „Helle" seiner eigenen Lichtung steht, kann es folglich auch nie „innerweltlich" – also weder zeitlich noch kausal – zureichend begriffen werden. Es zu denken versuchen hieße, aus dem gelichteten Horizont der Welt heraus zu „springen" ins Unerfassliche und Grundlose des Verborgenen. Im „Ur-*Sprung*" lässt das lichtende Sein sich hier nur noch scheiternd, d. h. im Bedenken seiner Undenkbarkeit als das Ur-Geheimnis oder Ur-Rätsel erfassen. Das lichtende Sein ist für HEIDEGGER „...in Beziehung auf das Ganze des Seienden die alles umgebende, für alles sich öffnende und allem sich entgegnende Gegend: die Gegenwart, in die alles und jedes versammelt und verwahrt ist; aus der her ... jegliches aufgeht und sein Hervorgehen und sein

[7] B. SNELL: Heraklit Fragmente (1995), S. 33.

Untergehen, sein Erscheinen und Verschwinden, empfängt...." Der Logos (das Sein; Anmerkg. K. N.) ist für HEIDEGGER die *selber „abwesende Gegenwart...* in der alles anwest und abwest... und der nur ...aus ihm selbst her gegnet und niemals aus dem vereinzelten Seienden, auch nie aus diesem allem zusammen errechnet und erlangt werden kann. Hier waltet der ursprüngliche Unterschied zwischen dem Seienden und dem Sein .... Heraklit und auch die frühen Denker ahnen diese rätselhafte Nähe des Seins, das gegenwärtig ist und doch abwesend."[8]

Wir wissen augenscheinlich nur, *„dass" wir erkennen, aber nicht mehr, wer oder was wir als dieses Erkennende sind.* („Dem Menschen ist seine Eigenart sein Dämon"; oder in der Heideggerschen Übersetzung: „Der Mensch wohnt, sofern er Mensch ist, in der Nähe Gottes."[9]) Das „Stehen in der Lichtung des Seins" charakterisiert für HEIDEGGER die „Ek-sistenz" des Menschen. „Ek-sistieren" bedeutet für ihn das „Hinausstehen" des Menschen „in die (unerfassliche) Wahrheit des Seins".

Nun beansprucht HEIDEGGER augenscheinlich bezüglich der Entdeckung der Ontologischen Differenz, der erste Denker zu sein, der diesen Philosophischen Gedanken über 2000 Jahre nach den Griechen wieder aus der Verborgenheit zurück in die Offenheit des Gewusstseins gehoben hat. Bei dem also zum ersten Mal nach dieser langen Zeit, die er das „Zeitalter der Metaphysik" nennt, die „Wahrheit des Seins" wieder für den Menschen „anwest". Dies ist meines Erachtens jedoch zweifelhaft, weil vor ihm IMMANUEL KANT sowie neben ihm auch KARL JASPERS diesen Gedanken bereits gedacht haben. Er unterstellt sowohl KANT als auch JASPERS fälschlicherweise, eine Subjekttheorie aufgestellt zu haben, die dieses unkritisch in die Immanenz des Lichtungshorizontes verlagert und es zu einem innerweltlich Seienden verdinglicht. Das ist jedoch bei genauerer Hinsicht fragwürdig: Denn auch bei KANT ist – ähnlich wie bei HEIDEGGER – der Wissende, sobald sich ihm Gewusstes „lichtet", diesem gegenüber als die „transzendentale Bedingung seiner Möglichkeit" immer schon *auf scheiternde Weise* „vorgängig". Das transzendentale Subjekt, als das „Bewusstsein überhaupt", ist auch hier die nur noch hinsichtlich ihres bloßen „Dass", jedoch nicht mehr in ihrer Inhaltlichkeit (in ihrem „Was") erfassbare „Quelle" jedweden Hell-Werdens von Wirklichkeit für den Menschen, die selbst nicht mehr in der Immanenz des von ihr erst vorgestellten, unendlichen und einheitlichen Raum-Zeit-Horizontes angesiedelt ist. Als das

[8] M. HEIDEGGER: Heraklit (1991), S. 338/339.
[9] M. HEIDEGGER: Über den Humanismus (1949), S. 45.

„Apriori" ist das transzendentale Ich für ihn kein Substanzbegriff, wie es von vielen Kantinterpreten angenommen wird. Er will keine Theorie des Subjektes aufstellen, sondern denkt das „transzendentale Ich" oder „Selbst" nur formal *als logische Funktion der Einheit all unserer Erfahrungen.* Er sieht durchaus den zirkelhaften Charakter, der bei der Selbstbegründung des Erkenntnissubjektes entsteht, weil es sich dabei als die begründende Instanz *immer schon* voraussetzen muss: Das „bestimmende Selbst" ist hier nur

> „...die einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung: Ich, von der man nicht einmal sagen kann, dass sie ein Begriff sei, sondern ein bloßes Bewusstsein, das alle Begriffe begleitet. Durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denkt, wird nun nichts weiter, als ein transzendentales Subjekt der Gedanken vorgestellt = X, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können; um welches wir uns daher in einem beständigen Zirkel herumdrehen, indem wir uns seiner Vorstellung jederzeit schon bedienen müssen, um irgend etwas von ihm zu urteilen..."[10]

Das Denken kann sich KANT zufolge nicht mehr hintergehen, weil auch dieses Hintergehen wieder nur denkend erfolgen könnte.
Sein „transzendentales Subjekt" ist – entgegen HEIDEGGERS Interpretation – keine unabhängig und abgesondert von der „Sinnenwelt" existierende *Ich-Substanz* wie im Idealismus, die einem von ihm abgesonderten Objekt gegenübersteht, sondern als das „Ich denke" bloß die *Funktion der Einheit unserer gesamten Erfahrung,* die, wenn sie nicht von Sinneseindrücken affiziert würde, vollständig verschwände (wie z. B. bei einer tiefen Ohnmacht):

> „Die Identität des reinen Selbstbewusstseins manifestiert sich in der Synthesis des in der Anschauung Gegebenen zur Einheit des Bewusstseins. Ich bin mir des identischen Selbst bewusst, weil ich die mir gegebenen Vorstellungen als „meine" Vorstellungen zu einer Einheit zusammenfasse"[11].

Ich bin mir

> „... in der synthetischen ursprünglichen Einheit der Apperzeption bewusst, nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur *dass* ich bin"... „Das bestimmende Selbst ist rein für sich kein Gegenstand der Erkenntnis, nur die Form alles Vorstellens."[12]

[10] I. KANT: Kritik der reinen Vernunft (B) (1956), S. 404/405.
[11] I. KANT, zitiert in EISLER: Kant-Lexikon (1989), S. 246.
[12] Ders., ebd., S. 246.

Hierzu schreibt HEIDEGGER in *Sein und Zeit*:

„...das Ich denke ist kein Vorgestelltes, sondern die formale Struktur des Vorstellens als solchen, wodurch so etwas wie Vorgestelltes erst möglich wird... Das Positive an der Kantischen Analyse ist ein Doppeltes: einmal sieht er die Unmöglichkeit der ontischen Rückführung des Ich auf eine Substanz, zum anderen hält er das Ich als „Ich denke" fest. Gleichwohl fasst er dieses Ich wieder als Subjekt und damit in einem ontologisch unangemessenen Sinne. Denn der ontologische Begriff des Subjekts charakterisiert nicht die *Selbstheit des Ich qua Selbst, sondern die Selbigkeit und Beständigkeit eines immer schon Vorhandenen.* Das Ich ontologisch als *Subjekt* zu bestimmen, besagt, es als ein immer schon Vorhandenes ansetzen. Das Sein des Ich wird verstanden als Realität der res cogitans."[13]

Hier wird das bloß formal-logische Kantische „Dass" des „Ich denke" wieder zu etwas *beständig in der Zeit existierenden Vorhandenem*, welches nicht mehr *ausschließlich* bezüglich seines „Dass" erfasst wird, sondern überdies unkantisch auch eine *inhaltliche Bestimmung* als *etwas innerzeitlich Vorhandenes* erhält. HEIDEGGER verlagert hier auf unkantische Weise das transzendentale „X" in dessen eigene – *von diesem überhaupt erst „gelichtete"* – zeitliche Immanenz, wo es, wie bereits erörtert, als etwas von seinem eigenen Vorstellen Vorgestelltes bereits nicht mehr das dieses als ein solcherart innerzeitlich Vorhandenes vorstellende „X" selber sein könnte. Er übersieht, dass der Kantische Begriff des „Subjektes" hier nur noch der notgedrungene sprachliche „Platzhalter" für ein *ausschließlich scheiternd* zu erfassendes, außerzeitliches „X" ist.

Auch JASPERS stellt den Philosophischen Gedanken ins Zentrum seiner Philosophie. Er nennt ihn die „philosophische Grundoperation", die im Zuge einer dialektischen Selbstnegation unseres Erkenntnisvermögens zur „Seinserhellung" führt:

„Das Umgreifende, das wir sind – nennen wir es unser Dasein oder das Bewusstsein oder den Geist – können wir nicht erfassen wie ein Etwas in der Welt, das uns vorkommt. Es ist vielmehr das, worin alles Andere uns vorkommt. Wir erkennen es überhaupt nicht angemessen als einen Gegenstand; sondern wir werden seiner inne als Grenze. Dieser uns vergewissernd, verlassen wir das deutliche, weil gegenständliche, durch Unterscheidung von anderen ebenso bekannten Gegenständen bestimmte Wissen von Etwas. Wir möchten gleichsam über uns hinaus, außerhalb unserer Selbst stehen, um uns zusehend erst zu sehen, was wir sind; aber in diesem vermeintlichen Zusehen sind und bleiben wir immer zugleich in das gebannt, das wir wie von außen sehen möchten."[14]

[13] M. HEIDEGGER: Sein und Zeit (1986), S. 319/320.
[14] K. JASPERS: Vernunft und Existenz (1973), S. 37–38.

Der Mensch bleibt für JASPERS *absolut* auf die Binnenperspektive seines eigenen Lichtungshorizontes eingeschränkt. Das Jaspersche „Erkenntnissubjekt" vermag sich beim Versuch seiner Selbsterkenntnis nicht mehr zu „überholen", um sich selbst – quasi von außen – vollständig zu einem Objekt unter anderen Objekten innerhalb des von ihm gelichteten, raumzeitlich ausgedehnten Horizontes seiner eigenen Immanenz zu reduzieren. Um sich selbst als ein solcherart innerzeitliches Ding objektivieren zu können, müsste, im Heideggerschen Duktus formuliert, das „Licht" des lichtenden Seins immer schon „*vorgängig*" aufgeschienen sein, weil ohne dieses das in Raum und Zeit Objektivierte nicht als Unverborgenes in der Helle des Be- oder Gewusstseins stehen würde. Das Jaspersche Erkenntnissubjekt ist also, ähnlich wie das „lichtende Sein" bei HEIDEGGER, als die lichtende Instanz allem innerweltlich Seienden gegenüber immer schon (scheiternd) vorgängig. Als das „Umgreifende" vermag das Jaspersche „Subjekt" sich nicht noch einmal selbst zu umgreifen. Denn als ein von sich selbst Umgriffenes wäre es nicht mehr das Umgreifende selbst, das sich vielmehr in diesem Fall hier auch bereits wieder voraussetzen müsste. Als das sich *permanent Entziehende* bleibt es *jeder* menschlichen Erkenntnis – also auch der Selbsterkenntnis – vorgängig. Es kann für JASPERS deshalb nur noch „scheiternd", d. h. in der Reflexion über das eigene Unvermögen, sich selber begrifflich (rational) „einzuholen" und sich zu einem Objekt seiner eigenen Immanenz zu reduzieren, erfasst werden. Dies ist eine paradoxe Aufgabe des Denkens. Denn es muss hier etwas gedacht werden, was prinzipiell nicht denkbar ist. Es verbleibt dem Denken hier nur noch seine Selbstnegation in der Vorstellung der Unvorstellbarkeit des „Umgreifenden", des Seins oder des Kantischen „X" in Gestalt des „Bewusstseins überhaupt". Im Anwesen dieses Scheiterns keimt zugleich auch das Bewusstsein um das „Sein" oder des „Umgreifenden" als des nichtimmanenten „Ganz Anderen" auf. („Das Eine, das einzig Zu-wissende, dem Gesagtwerden versagt es und es gibt sich doch dar zugleich, als das Sagbare im Namen des Aufgehend-Leuchtenden."[15])

Im Horizont des von ihm überblickbaren Unverborgenen vermag sich der Mensch als Erkennender also selbst nicht mehr aufzufinden. („Der Seele Grenzen dürftest du nicht ausfindig machen, auch wenn du gehst und jeden Weg dahinwanderst; einen so tiefen Logos hat sie."[16]) Durch einen *ausschließenden* Erkenntnisakt wird er bei dem Versuch einer Selbsterkenntnis über den gesamten Horizont des von ihm gelichteten Unverborgenen hinausverwiesen

[15] M. HEIDEGGER: Heraklit (1994), S. 248.
[16] W. WEISCHEDEL: Die philosophische Hintertreppe (1996), S. 26.

in die *absolute* Verborgenheit. Die „Vorgängigkeit" des lichtenden Seins ist *schlechterdings unvorstellbar*. Obwohl das Wort Vorgängigkeit hier etwas Innerzeitliches suggeriert, steht es „außerhalb" jeder Zeitlichkeit und Vorstellbarkeit. Es ist nur durch einen negativ-paradoxen „Ur-Sprung" in die absolute Verborgenheit, d. h. in seiner Unausdenklichkeit, zu denken. Nur auf diese Weise kann ein Sterblicher sich der Transzendenz nähern. Dies hat HEIDEGGER mit dem paradoxen Begriff der „abwesenden Gegenwart" des lichtenden Seins gemeint. Kein Vorstellen und kein Wort vermag in diesen Bereich der absoluten Verborgenheit vorzudringen. Deshalb diese widersinnige Begrifflichkeit, die sprechend das Unaussprechliche zu sagen versucht, und deshalb ist für HEIDEGGER neben dem Dichterischen letztlich das Erschweigen die höchste Form des Redens (allerdings unterschätzt er hier die Ausdrucksmöglichkeiten der Kunst – vor allem die der Musik).

Der Mensch wird sich selber immer eine Frage bleiben. Er kann durchaus – an der äußersten Grenze seines Erkennenkönnens – im Zuge einer *ausschließenden* Denkoperation mit Gewissheit erfassen, dass er als Erkennender letztlich kein innerweltlich Seiendes mehr ist. In keinem der unendlich vielen Punkte oder Orte innerhalb seines ausgedehnten Lichtungshorizontes kann er sich selber auffinden, weil sich ihm all diese Punkte oder Orte immer schon „gelichtet" haben. Weil er auf diese Weise die Unauffindbarkeit seiner selbst als der lichtenden Instanz beweisen kann, wird er gezwungen, diese in das ihm unerfassliche Transzendente zu verlagern. *Denn mit diesem ausschließenden Denkakt verschwindet ja die Lichtung (Unverborgenheit) selber nicht.* Sie bleibt ihm vielmehr in der Ur-Erfahrung des bloßen „Dass" der Gelichtetheit des Seienden – welche ihm letztlich auch diesen „negativen" Denkakt überhaupt erst ermöglicht – erhalten. Aus dem ausgedehnt-einheitlichen Horizont des gelichteten Seienden führt demnach kein erfassbarer Weg hinaus zum „lichtenden Sein" – sondern nur ein scheiternder „Ur-Sprung" in das Verborgene. *Sobald sich dem Menschen Welt als „physis" lichtet, ist das Problem der Transzendenz des „Ur-Sprungs" dieser Gelichtetheit schon mitgesetzt. („Der (geheure) Aufenthalt ist dem Menschen das Offene für die Anwesung des Gottes (des Un-geheuren."*[17])

Betrachtet man die Ausführungen von HEIDEGGER, KANT oder JASPERS genauer, so zeigt sich hier, trotz aller Unterschiedlichkeit, *als ihr gemeinsamer Wesenskern* letztlich stets derselbe *ausschließende Grundgedanke*, der von ihnen nur in jeweils anderer Begrifflichkeit dargelegt wird. *Es handelt sich*

[17] M. HEIDEGGER: Über den Humanismus (1991), S. 47.

in allen drei Fällen um den von Heidegger so bezeichneten „Philosophischen Gedanken", der das Denken zu seiner Selbstnegation nötigt und es scheiternd in das Unvorstellbare des „Seins", des „Umgreifenden" oder des Kantischen „X" (zwischen denen aufgrund dieser Unvorstellbarkeit letztlich überhaupt kein denkbarer Unterschied mehr bestehen kann) hineintreibt. Der „Philosophische Gedanke" offenbart sich hier als der mythische Ur-Gedanke schlechthin, der alles andere begründet und unser Denken scheiternd in den grundlosen „Ab-Grund" der Welt und des Menschseins zurückführt. Er steht in seiner Tiefe für HEIDEGGER sichtbar am Anfang des abendländischen Denkens und wurde erst später von einer zusehends einem hybriden innerweltlichen Machbarkeitsdenken anheim gefallenen Kultur vergessen.

Wenn man nun nach der Form fragt, in welcher die Lichtung das Wirkliche für den Menschen „aufgehen" lässt, so lassen sich meines Erachtens die *Ausgedehntheit* und die *Einheit* des Selbstbewusstseins als die grundlegenden Merkmale der Unverborgenheit aufzeigen. Die unendliche Ausgedehntheit von Raum und Zeit bildet nach HEIDEGGER für *alles* Seiende das „Worinnen", in welchem es überhaupt erst aufgehend-verweilend anwest, während die formal-logische Einheit des Selbstbewusstseins für KANT erst die „Versammlung" dieses Anwesenden im ausgedehnten Wissens-Horizont ein und desselben „Subjektes" ermöglicht. („Das Einzig-Eine-Einende-Einige, das allein im eigentlichen Wissen Gegenwärtige, der Sammlung erwehrt es sich und Sammlung gewährt es im Namen des Zeus."[18]) Dadurch erst wird das in Raum und Zeit Aufscheinende zu „meiner" Erfahrung, d. h. zur Erfahrung eines mit sich identischen „Selbst", welches auf dieser Grundlage nunmehr erst die kategoriale Klassifizierung und Ausdifferenzierung des in Raum und Zeit Aufscheinenden vorzunehmen vermag. („Das Feuer ist vernunftbegabt."[19]) Auch HEIDEGGER spricht in Anlehnung an HERAKLIT von der „Versammlung" des Anwesenden in der Lichtung des Seins. Da er jedoch KANTS „Synthesis der Apperzeption" ablehnt, bleibt meines Erachtens unklar, wie er sich, ohne auf jene zurückzugreifen, das Zustandekommen eines derartigen „Versammelns" erklärt.

[18] M HEIDEGGER: Heraklit (1994), S. 376.
[19] B. SNELL: Heraklit Fragmente (1995), S. 23.

d) Die „erhabene Dimension" des uneinholbaren, nie vom Menschen jemals denkend oder handelnd zu „übermächtigenden", Seins

Nach dieser zweiten argumentativen Säule des Philosophischen Gedankens in Gestalt der Ontologischen Differenz, besteht nun die dritte in der Einsicht, dass *das Sein als das sich dem Erkennen ständig Entziehende etwas über alles menschliche Denken und über alle Kritik „Erhabenes" ist.* Hierauf gründet sich das Bewusstsein des „überrationalen" Charakters des „lichtenden Seins". Das Scheitern am Sein führt das Denken nicht bloß in das Irrationale, sondern vielmehr in das „Über-Rationale", weil es *jedes menschliche (rationale) Maß* sprengt *(übersteigt). Als* Irrationales wäre es nämlich etwas, das – gemessen am Maßstab der Vernunft – diesem nicht gerecht werden würde, d. h. etwas, das an die Ansprüche rationaler Ordnung oder Regelhaftigkeit nicht heranreicht. Auf ein solches blickt der erkennende Mensch immer schon *herab* und denkt immer schon *hierüber hinaus. Es* steht also *unterhalb* jeder rationalen Ordnung *und wird auch erst gemessen am Maßstab der Ratio als Irrationales erkennbar.* Zum alle menschliche Vernunft übersteigenden „Ab-Grund" der Lichtung des Seins jedoch blickt der Mensch notwendig – absolut scheiternd – „hinauf", weil sein Denken *nie* an diesen heranreicht. Er steht als die „Transzendenz" – in welcher Weise auch immer – „über" jedweder Rationalität. Das im Bewusstwerden des Scheiterns aufleuchtende Sein ist dieser gegenüber immer ein ihr übergeordnetes „Mehr" und nicht, wie das Irrationale, etwas ihr Untergeordnetes. HEIDEGGER nennt es das „Heilige". Könnte der Mensch dieses „Heilige" ebenso als vernunft- und sinnlos abqualifizieren wie das Irrationale, stünde er damit – quasi als „Richter" mit dem Maßstab der Vernunft – wieder *über* diesem (ähnlich wie bei KANT das Subjekt über dem Objekt steht und es mit dem Maßstab seiner Vernunft beurteilt) und nicht „unter" dem Heiligen. Als das prinzipiell uneinholbare „Vorgängige" jeglichen Hell-Werdens von Welt zeigt das Sein sich in der Erfahrung des Scheiterns unseres Vernunftvermögens für KANT als das „Erhabene" „Übervernünftige" oder „Göttliche", gegenüber dem der Mensch nach HERAKLITS Worten „ein Affe an Weisheit" ist. Wer glaubt, das transzendente „Heilige" mit dem Maßstab seiner Vernunft messen und es – wie z. B. das Irrationale – als Konsequenz dieser Messung als unvollkommen oder widervernünftig abqualifizieren zu können, hat es in Wahrheit bereits wieder verdinglicht. Jede spekulative Vorstellung, dass das Sein, gemessen am idealen Maßstab der Vernunft, etwas Unvollkommenes sein könnte, greift also zu kurz und wird der Erhabenheit des Heiligen nie gerecht. *Der* „Ur-Sprung" ist, *wie* sich *zeigte, nie unter* die *Begrifflichkeit*

der menschlichen Vernunft subsumierbar und nie einholbar. Versuchte man es, geriete man in die Irre und täte ihm Gewalt an. Auch die perfekteste vom Menschen vorgestellte Welt würde als etwas *vorgestelltes Innerzeitliches* nie an den erhabenen „Ur-Sprung" heranreichen. („Wie ein wüst hingeschütteter Misthaufen ist die schönste, vollkommenste Welt."[20]) Das erkennende „X" ist, wie KANT schreibt, als das „Erhabene" von keiner mess- und kritisierbaren Größe mehr, sondern vielmehr „schlechthin groß". Vom „Heiligen" her erhält der Mensch überhaupt erst seinen rational-kategorialen Maßstab, der ihn in die Lage versetzt, die Welt des Seienden begrifflich einzuteilen oder sie praktisch-sittlich zu beurteilen. Der offene, alles umgreifende, über jegliches menschliche Wissenkönnen erhabene Horizont des „Heiligen" ist hier das Höchste überhaupt. „Höher" noch als „alle Vernunft". („Der weiseste Mensch erscheint neben Gott wie ein Affe an Weisheit, Schönheit und in allem sonst."[21])

Wenn man zusammenfassend die drei Säulen bezüglich des Philosophischen Gedankens in ihrem Wesenskern betrachtet, zeigt sich hierbei die alles umfassende Evidenz der Argumentation, die sich letztlich als negativ-dialektischer Aufstieg des Denkens in den Bereich des Göttlichen kennzeichnen lässt:

Das Hell- oder Gelichtet-Sein von Seiendem im ausgedehnten Horizont der Zeitlichkeit für den Menschen ist ein alles fundierendes und nicht mehr wegdenkbares Faktum.

Im Bereich des Erkennbaren (Seienden) kann sich der Mensch letztlich nie selber ganz auffinden, weil dieses sich ihm immer schon „gelichtet" hat.
Durch diesen ausschließenden Denkakt wird er als das „lichtende Sein" mit Notwendigkeit und auf unvorstellbare Weise – im Zuge eines scheiternden „Ur-Sprungs" – über den unendlichen Raumzeithorizont des Ihm-Erkennbaren hinausgetrieben in Richtung auf das über jedwedes menschliche Wissen schlechterdings „erhabene" Höchste überhaupt (die Gottheit).

2. Zeit und Sein: Der Horizont der „Metaphysik"

a) Die Identität von Sein und Seiendem im verabsolutierten Zeithorizont der Metaphysik als Folge der Abwendung von der „Lichtung"

Der Philosophische Gedanke verweist uns, wie im Bisherigen aufgezeigt werden sollte, auf den offenen Horizont des „Heiligen" oder „Erhabenen". Da-

[20] Ders., ebd., S. 37.
[21] Ders., S. 27.

mit steht er im kritischen Gegensatz zum geschlossenen Horizont der Metaphysik, deren Überwindung wohl als die zentrale Intention der Philosophie MARTIN HEIDEGGERS verstanden werden kann. In der Metaphysik maßt sich das menschliche Denken seiner Sicht zufolge an, die *Totalität* des Seins zu überblicken und sich ihrer durch die „Machenschaft" des technischen Denkens und Handelns bemächtigen zu können. Der Mensch glaubt hier, in der Lage zu sein, sich gleichsam *außerhalb der* Totalität des Seins stellen und dieses von einer „gottgleichen" Warte aus insgesamt zum Objekt seiner Betrachtung reduzieren zu können. Ohne jedwedes Bewusstsein für den Philosophischen Gedanken und die damit verbundene Ontologische Differenz verabsolutiert das metaphysische Denken den zeitlichen Lichtungshorizont und identifiziert dabei unkritisch das Sein mit dem Seienden. Das Seiende im Ganzen ist ihm identisch mit dem Sein, weil ihm das Faktum der Gelichtetheit des Seienden nicht mehr anwest und auch nicht mehr fragwürdig wird. („Aus Mangel an Vertrautheit entgeht das meiste Göttliche dem Erkennen."[22]) Es bleibt dadurch in seinem Seinsverständnis oder seiner Seinsauslegung *absolut* auf den Horizont des Seienden begrenzt:

> „Was ist Metaphysik? Sie denkt das Seiende als das Seiende. Überall wo gefragt wird, was das Seiende sei, steht Seiendes als solches in der Sicht. Das metaphysische Vorstellen verdankt diese Sicht der Lichtung des Seins. Das Licht, d. h. dasjenige, was solches Denken als Licht erfährt, kommt selbst nicht mehr in die Sicht dieses Denkens; denn es stellt das Seiende stets und nur in der Hinsicht auf das Seiende vor. Aus dieser Hinsicht fragt das metaphysische Denken allerdings nach der *seienden* Quelle und nach einem Urheber des Lichts. Wie auch immer das Seiende ausgelegt werden mag, ob als Geist im Sinne des Spiritualismus, ob als Stoff und Kraft im Sinne des Materialismus, ob als Werden und Leben, ob als Wille, ob als Substanz, ob als Subjekt, ob als Energeia, ob als ewige Wiederkehr des Gleichen, jedesmal erscheint das Seiende als Seiendes im Lichte des Seins. Überall hat sich, wenn Metaphysik das Seiende vorstellt, Sein gelichtet. Sein ist in einer Unverborgenheit (Aletheia) angekommen. Ob und wie das Sein solche Unverborgenheit mit sich bringt ... bleibt verhüllt. Das Sein wird in seinem entbergenden Wesen, d. h. in seiner Wahrheit nicht gedacht. Gleichwohl spricht die Metaphysik in ihren Antworten auf ihre Frage nach dem Seienden als solchen aus der unbeachteten Offenbarkeit des Seins. Die Wahrheit des Seins kann deshalb der Grund heißen, in dem die Metaphysik als die Wurzel des Baumes der Philosophie gehalten, aus dem sie genährt wird. Weil die Metaphysik das Seiende als das Seiende befragt, bleibt sie beim Seienden und kehrt sich nicht an das Sein als Sein."[23]

[22] Ders., ebd., S. 29.
[23] M. HEIDEGGER: Was ist Metaphysik (1998), S. 7/8.

Die denkerische Tiefe HEIDEGGERS, JASPERS' oder KANTS erfasst, wie es im ersten Abschnitt gezeigt werden sollte, fragend und scheiternd den rätselhaften, offenen Horizont des Seins. Das für das metaphysische Denken Selbstverständlichste und Fragloseste, nämlich das Faktum des „Da-Seins" von Wirklichem in Raum und Zeit, ist ihnen das Fragwürdigste und Rätselhafteste. Die größte Helle ist ihnen zugleich das Dunkelste und unsere vermeintliche Nähe zu uns selbst als Erkennende das denkbar Fernste. Denn nicht das Komplexe und Verwickelte ist HEIDEGGER zufolge für den Menschen am schwersten zu erkennen, sondern das Nahe und Selbstverständlichste, weil es ihm gerade wegen dieser Nähe und Selbstverständlichkeit am wenigsten „*frag-würdig*" wird:

> „So übersehen wir doch ... im Eifer des gewöhnlichen Sehens der sinnlichen Wahrnehmung... das Allernächste, nämlich die Helle und das ihr eigene Durchsichtige, durch das hindurch der Eifer unseres Sehens eilt und eilen muss. Das Allernächste zu erfahren ist das allerschwerste. Im Gang des Vorgehens und Umgehens wird es gerade zum voraus und am leichtesten übergangen. Weil das Nächste das Vertrauteste ist, bedarf es keiner besonderen Aneignung. Wir bedenken es nicht. So bleibt es das am wenigsten Denkwürdige. Das Nächste erscheint deshalb wie etwas Nichtiges."[24]

Im metaphysischen Denken sind die Gelichtetheit des Wirklichen und der damit untrennbar verbundene Philosophische Gedanke aus dem Horizont des Wissens ausgeblendet. Im Zustand der Vergessung hat HEIDEGGER zufolge das Sein den Menschen verlassen. Er ist *vollständig* auf den von ihm zum vermeintlich absoluten Sein hypostasierten Raum-Zeithorizont des Seienden zurückgeworfen. Im Zustand der Daseinsverfallenheit (JASPERS) verfällt er absolut an das Seiende und wendet sich ab von der Lichtung des Seins:

> „Die Sterblichen sind unablässig dem entbergend-bergenden Versammeln zugekehrt, das alles Anwesende in sein Anwesen lichtet. Doch sie kehren sich dabei ab von der Lichtung und kehren sich nur an das Anwesende, das sie im alltäglichen Verkehr mit allem und jedem unmittelbar antreffen. Sie meinen, dieser Verkehr mit dem Anwesenden verschaffe ihnen wie von selbst die gemäße Vertrautheit. Und dennoch bleibt es ihnen fremd. Denn sie ahnen nichts von jenem, dem sie zugetraut sind: vom Anwesen, das lichtend jeweils erst Anwesendes zum Vorschein kommen lässt. Der Logos (das Sein), in dessen Lichtung sie gehen und stehen, bleibt ihnen verborgen, ist für sie vergessen. („Dem sie am meisten, ihn austragend, zugekehrt sind, dem Logos, gerade mit dem bringen sie sich auseinander, – worauf sie tagtäglich treffen, dieses ihnen fremd erscheint."[25])... Das alltägliche

[24] M. HEIDEGGER: Parmenides (1992), S. 201.
[25] B. SNELL: Heraklit Fragmente (1995), S. 25.

> Meinen sucht das Wahre im Vielerlei des immer Neuen, das vor ihm ausgestreut wird. Es sieht nicht den stillen Glanz (das Gold) des Geheimnisses, das im Einfachen der Lichtung immerwährend scheint. Heraklit sagt „Esel holen sich Spreu eher als Gold."[26]... Aber das Goldene des unscheinbaren Scheinens der Lichtung lässt sich nicht greifen, weil es selbst kein Greifendes, sondern das reine Ereignen ist .... Heraklit heißt der Dunkle. Er wird diesen Namen auch künftig behalten. Er ist der Dunkle, weil er fragend in die Lichtung denkt."[27]

Im metaphysischen Denken wird die den Menschen umgebende Raum-Zeitwelt zum Absoluten *des Seins selber.* In der Hypostase der *physis* zum Ansich des Seins begrenzt sich der Horizont des Seinsverständnisses des Menschen *absolut* auf das Raumzeitliche. Es gibt hier nichts anderes mehr. Das menschliche Bewusstsein ist in *seiner Totalität* auf den Horizont des gelichteten Innerzeitlich-Vorhandenen begrenzt und die Dinge unserer Umgebung werden infolgedessen fraglos und unkritisch als unabhängig vom erkennenden Menschen in Raum und Zeit existierende Gegenstände begriffen. Das für HEIDEGGER eigentlich Wahre, nämlich das lichtende Sein, ist dabei vollkommen aus dem Wissenshorizont einer solchen Seinsauslegung verschwunden. Dies ist für ihn ein Rückfall hinter das griechische Denken, für welches „das entziehende und sich-entziehende Verbergen ... das Einfachste alles Einfachen..." war „...das sie in dem bewahren, was sie als das Unverborgene erfahren und zur Anwesung kommen lassen."[28] Weil hier auch noch das Wissen um diese „Vergessenheit des Seins" verschwunden ist und diesbezüglich ein Zustand der *vollkommenen Fraglosigkeit* eingetreten ist, der überhaupt kein Problembewusstsein mehr aufscheinen lässt, spricht HEIDEGGER vom Zustand der „Vergessung". („Das Wesen der Dinge versteckt sich gern."[29]) Der in der Vergessung lebende Mensch ist bezüglich seiner Selbst- und Weltauslegung ausweglos auf den Raum-Zeit-Horizont seines Daseins zurückgeworfen. Der „Sinn von Sein", d. h. die Bedeutung des Wortes „ist", wird so ausgelegt, dass Seiendes und Sein zusammenfallen. Der Baum mir gegenüber „ist" für eine solche Denkart *ansichseiend* der raumzeitliche Gegenstand, als welcher er erscheint. Das eigentliche „Sein des Seienden", nämlich das „Anwesen" bzw. die „Gelichtetheit" bleibt vollständig ausgeblendet.

Der metaphysisch fixierte Mensch der Moderne ist unfähig zur „Kehre." Der Heideggersche Begriff der „Kehre" stellt, wie es bei ihm des öfteren der

[26] M. HEIDEGGER: Vorträge und Aufsätze (2000), S. 273.
[27] Ders., ebd., S. 273/274.
[28] M. HEIDEGGER: Parmenides (1992), S. 189.
[29] B. SNELL: Heraklit Fragmente (1995), S. 37.

Fall ist, eine Äquivokation dar. Er besagt zuerst eine Umkehr der Blickrichtung, die beim metaphysisch fixierten Menschen *ausschließlich* vom lichtenden Sein (als dem „eigentlich Zu-denkenden") weg in Richtung auf die von ihm gelichtete Objektwelt verläuft, an die er sich dadurch absolut „verliert". Erst wenn er im Zuge einer 180°-Kehre seine Blickrichtung zurück auf sich selber als der lichtenden Instanz zu richten in der Lage wäre, würde er die Voraussetzung schaffen, um die Verfallenheit an die raum-zeitliche Objektwelt (die Jaspersche Daseinsverfallenheit) aufzubrechen („Ich habe mir selber nachgeforscht."[30]) Allerdings muss diese reflexive Kehre denkerisch so stringent und tiefgreifend ausfallen, dass die „Quelle" der Helle der Lichtung hier nicht selbst noch als etwas innerhalb des Lichtungshorizontes angesiedeltes gedacht wird, sondern vielmehr in der gezeigten radikalen Weise eines scheiternden „Ur-Sprungs" über den gesamten Horizont des Erkennbaren hinaus in den erhabenen „Ab-Grund" des „anfänglichen Anfangs" getrieben wird. Ansonsten handelte es sich nur um eine scheinbare, nicht wirklich vollzogene Kehre, die letztlich fraglos im Horizont der Metaphysik verbliebe.

Er besagt des Weiteren, dass durch diesen „umwendenden Gedanken" (JASPERS) zugleich eine radikale Kehre im Welt- und Selbstverhältnis des Menschen erfolgt, die ihn entsprechend auch als Person vollständig umwandelt und ihn zur Umkehr auf dem bisherigen „Holzweg" der Metaphysik befähigt.

Drittens meint die Kehre wohl auch noch HEIDEGGERS Weg von der Daseinsanalytik in *Sein und Zeit* hin zum „lichtenden Sein" in seinem Spätwerk, der zu einer Umkehrung der Blickrichtung führte.

Beim metaphysischen Denken hält sich das Bewusstsein der Menschen ganz und gar nur bei den innerzeitlichen Dingen auf. Das gilt nicht nur für die empirisch wahrgenommenen Dinge, sondern auch für die spekulativ in der Vorstellung gedachten. Selbst noch der Ursprung alles Seienden wird auch wieder ausschließlich nur aus Seiendem abgeleitet. So z. B. in der Aristotelischen Vorstellung eines Schöpfergottes als des „selber unbewegten Bewegers", der die gesamte Welt des Seienden aus dem Nichts geschaffen hat. Oder die Vorstellung der Hirnforscher, das Bewusstsein entspringe der materiellen Gehirnsubstanz. *Auch die moderne Sichtweise, dass vor und nach dem Tode eine „leere" Zeit – das Nichts – den Zeitraum der Fülle der Sinneswelt während unserer Lebensdauer umgibt, bleibt absolut und fraglos dem Zeithorizont des Seienden verhaftet* und gelangt nicht in den von HEIDEGGER so bezeichne-

[30] Ders., ebd., S. 31.

ten „anfänglichen Anfang". („Die Menschen erwartet nach ihrem Tod, was sie nicht hoffen noch glauben."[31]) Ebenso sämtliche „Ismen", wie z. B. der Materialismus, Idealismus, Positivismus, Pragmatismus, Nihilismus, Soziologismus, Szientismus oder der Biologismus, nach dessen Lehre der Mensch vom Affen abstammt. In allen Fällen reduziert sich das Denken sowie dessen Seinsauslegung oder „Menschenbild" absolut auf den Horizont des Seienden. Auch KANT, als dem Höhepunkt der Aufklärungsphilosophie, unterstellt HEIDEGGER, den Menschen als das erkennende Subjekt *absolut* in den Horizont der Metaphysik hineingezogen zu haben. Sowohl das Subjekt als auch das von ihm erfasste Objekt werden demnach von KANT als *Seiendes* ausgelegt, mit der Konsequenz, dass sie hierbei als etwas völlig voneinander Getrenntes „erkannt" werden und eine eigenständige, „weltlose" Ich-Substanz ein von ihm getrenntes Objekt „anschaut" und erkennt. Tatsächlich jedoch ist die Kantische Konzeption dem Heideggerschen „In-der-Welt-Sein" sehr ähnlich, weil auch KANTS transzendentales Subjekt ohne die „Affizierung" durch Sinneseindrücke gar nicht existieren könnte. D. h. dessen (bloß formal-funktionales) „Ich denke" ist im Grunde auch hier bereits ein „Ich denke *etwas*" und durch seine Abhängigkeit von diesem „Etwas" auch immer schon *in* einer Welt *und nie weltlos*. Ohne (Objekt-)Welt gäbe es also auch bei KANT kein sich seiner selbst bewusstes Subjekt. Selbst noch JASPERS' Subjekt-Objekt-Spaltung hält HEIDEGGER für etwas ausschließlich *innerhalb* des Horizontes der Metaphysik angesiedeltes. Er unterstellt damit sowohl KANT als auch JASPERS, die Kehre nicht wirklich vollzogen zu haben, weil sie mit ihrem vermeintlich innerweltlichen Subjektbegriff die „Quelle des Lichts der Lichtung" innerhalb des Horizonts des Seienden verorten und nicht wirklich radikal in den „anfänglichen Anfang" gelangen.

b) Die Metaphysik der Moderne als nihilistischer „Wille zur Macht"

Mit dieser Interpretation beginnt auch seine Kritik der Moderne als der aktuellen, speziellen Form der Metaphysik: Denn in Gestalt eines metaphysisch ausgelegten transzendentalen Erkenntnissubjekts *ermächtigt sich der Mensch hier selbst zum höchsten Punkt des Seins. Als ein solcher begründet und erfasst er das Seiende im Ganzen.* In einer *anthropozentristischen* Weltauslegung wird hier alles Seiende der rationalen, rechnend-begrifflichen Bestimmung und Herrschaft durch das Subjekt unterworfen und die Denkgesetze und

[31] Ders., ebd., S. 13.

Kategorien der menschlichen Ratio werden dabei zu Seinsgesetzen schlechthin hypostasiert. Wahrheit reduziert sich hierbei auf die Richtigkeit und Angemessenheit des Begriffes bei der Erfassung der sinnlichen Objektwelt. Je genauer die Übereinstimmung des Begriffs mit dem von ihm zu erfassenden Sinnending ausfällt, desto exakter ist dessen Wahrheitsgehalt. Wahrheit als Richtigkeit wird so zu einem *absolut auf den Horizont des Seienden reduzierten Begriff*, der nichts mehr von der eigentlichen „Wahrheit des Seins" weiß. *Als der höchste Punkt des Seins hat das Subjekt nichts mehr über sich, sondern ist ganz und gar auf sich selbst zurückgeworfen.* Es blickt auf den gesamten Horizont des Seienden herab. Ihm fehlt entsprechend jedwede Demut vor und Orientierung an einem *höheren* Sein. Es macht sich selbst zum absoluten Maß aller Dinge und versucht, mit Hilfe von Wissenschaft und Technik das gesamte Sein zu erklären und zu beherrschen.

Für HEIDEGGER, der hier zentrale Elemente der Philosophie NIETZSCHES aufgreift, ist der moderne Mensch ein bodenloser, ewig in sich selber kreisender und auf sich selber reduzierter *Wille zur Macht*, der nichts weiter außer sich kennt und will. Im Zuge seiner Selbstverabsolutierung zum höchsten Punkt des Seins will er letztlich nur noch sich selbst und die Steigerung seiner selbst. Indem er mit dem Begriff das Chaos des sinnlich Gegebenen „feststellt", wird ihm die Welt des Seienden zum berechen- und kontrollierbaren „Bestand". Auf Grund dieses „Stillstellens" des ständig fließenden Werdens der Sinnenwelt vermittels der „stehenden" Begrifflichkeit seiner Ratio zum „Gestell" (als der Summe all seiner „Bestände") wird diese für den Menschen berechen- und beherrschbar. Abläufe werden so wiederhol- und damit kontrollierbar. Für den wissenschaftlich-technischen Menschen wird die Welt des Seienden zum Bestand seines begrifflichen und rechnenden Angriffs auf die Natur. Ohne verpflichtende sittliche Orientierung an und Urvertrauen in etwas über ihm Stehenden, ohne Demut vor dem „Heiligen" und Wesentlichen – dem Sein – betreibt er nichts weiter als die letztlich ziel- und sinnlose permanente Steigerung seiner selbst. Dies ist für HEIDEGGER ein völlig seinsvergessener, nihilistischer Prozess menschlicher Selbstermächtigung. Den modernen Menschen „haucht letztlich nur noch der leere Raum an" (NIETZSCHE), der zugleich den absoluten metaphysischen Horizont seines auf alles Seiende aus- und zugreifenden „Willens zur Macht" bildet. Er sieht sich hier auf merkwürdige Weise einerseits als Herrscher über das zum Sein verabsolutierte Innerzeitliche und blickt als erkennendes und herrschendes Subjekt auf die innerzeitliche Objektwelt herab – ist aber andererseits als ein Teil hiervon dieser letztlich

wiederum *absolut* ausgeliefert. Vielleicht versucht er sich auch gerade deshalb dieses Bedrohlichen zu bemächtigen. Die Kantische Philosophie der Aufklärung, als die (vermeintliche) philosophische Rechtfertigung der durch die Ratio bewirkten Herrschaft des Subjektes über das Sein, führt nach HEIDEGGER im Verlaufe eines fortschreitenden nihilistischen Prozesses zur blinden „Raserei des technisch-wissenschaftlichen Denkens", zum „Auszug der Götter" und zum „Geist der Mittelmäßigkeit", der nichts wirklich Wesentliches mehr kennt, sondern sich im belanglosen „Gerede" des „Man" erschöpft. Ewig und absolut in sich selber kreisend verfällt der moderne Mensch hier als blinder „Wille zur Macht", der dem Seienden im Zuge einer end- und sinnlosen Steigerung seinen Willen aufzuzwingen versucht, einer nihilistischen „ewigen Wiederkehr des Gleichen".

Das Bewusstsein des „idealtypischen", im metaphysischen Denken eingeschlossenen modernen Menschen ist durch den Verlust des wahrhaft „Heiligen" in der Welt gekennzeichnet. Für sein absolut auf das „Geheure" reduzierte und fixierte Denken gibt es nichts wirklich Großes mehr. Alles reduziert und relativiert sich im modernen „Lifestyle" auf die Dimension des „Geheuren". Nichts ist mehr von wirklich „ungeheurer" Bedeutung. Das wahrhaft Heilige wird durch Vergänglich-Innerzeitliches, nur scheinbar „Großes" substituiert. Insofern verflacht das öffentliche Denken. Das Interesse konzentriert sich auf Empirisch-Profanes. Das öffentliche Gespräch erhält dadurch nicht selten etwas Plauderhaftes. Es wird zum Heideggerschen „Gerede" des „Man", das sich *ausschließlich* an der Oberfläche der Dinge aufhält. Das Abgründige der Welt und die tiefe Tragik eines metaphysisch haltlos gewordenen Zeitgeistes (NIETZSCHES „ungeheures Ereignis") scheint hinter der Betriebsamkeit und dem Lärm des modernen, „wissenschaftlich" ausgelegten und „durchgerechneten" Lebens völlig zu verschwinden. In Kunst und Literatur fehlt der Transzendenzbezug. Der Mensch erbaut sich vielmehr an den Errungenschaften seines technischen Fortschritts und lebt mit der Attitüde eines auf nüchtern-sachorientierte Auf- bzw. Abgeklärtheit sowie auf harte empirische Fakten gestützten Denkens. Insbesondere hierdurch scheint der im „Geist der Mittelmäßigkeit" lebende Mensch der modernen Metaphysik seine Identität zu definieren. Allerdings wird nicht der Aufenthalt im Bereich des „Profanen" als solcher kritisiert, denn hier hält sich auch der nicht in der „Vergessung" lebende Mensch gewöhnlich auf, sondern vielmehr nur die *Ausschließlichkeit* dieses Aufenthalts, der nichts anderes mehr kennt und sich *absolut* hierauf begrenzt. Für das moderne metaphysische Denken ist „Gott tot", denn es existiert hier nur

noch die zum Sein verabsolutierte, sinnlos-chaotische und moralisch indifferente Welt der *physis*, aus welcher auch der Mensch als ihr Höchstes in einer historisch-innerzeitlichen, biologischen und kommunikativ-sozialen Genese[32] hervorgegangen ist und in deren Kosmos ein Gott, wenn überhaupt, nur noch dogmatisch, jedoch nicht mehr kritisch (scheiternd) „anzuwesen" vermag. Selbst wenn man ihn dort nachweisen könnte, wäre er schon etwas vom Subjekt Objektiviertes, d. h. bereits etwas vom Menschen „Übermächtigtes". Ein solcher „Gott" wäre ein weltimmanenter Götze, ohne jede „Heiligkeit" oder „Erhabenheit", der nicht „über", sondern „unter" dem ihn objektivierenden Menschen stünde.

c) Das „Durchbrechen" des nihilistischen Horizonts der modernen Metaphysik im „Kategorischen Imperativ" Kants und der tragische Irrtum Heideggers

Wie im ersten Abschnitt dargelegt, hat bereits KANT noch vor HEIDEGGER die „Kehre" so radikal vollzogen wie dieser selbst. Entgegen HEIDEGGERS Auslegung und anders als bei G. W. F. HEGEL, ist das transzendentale Subjekt KANTS der hier vertretenen Position zufolge nicht mehr absolut im Horizont der Metaphysik anzusiedeln. Der Mensch ist als das transzendentale Subjekt allen Erkennens auch bei KANT immer schon „mehr" als das empirische Subjekt, als welches er sich selber zu „lichten" vermag, also kein *vollständig* in die Immanenz des Lichtungshorizontes Hereingezogenes mehr, und deshalb kein *absolut* auf ein Seiendes zu reduzierender Substanzbegriff, sondern enthält, wie bereits dargelegt, denselben philosophischen Grundgedanken wie auch HEIDEGGERS Ontologische Differenz. Er führt genauso wie bei HEIDEGGER, aber im Gegensatz zur idealistischen Seinsauslegung HEGELS, von der Identität in das *absolut Nichtidentische*. Bezüglich seiner Kantauslegung unterliegt HEIDEGGER einem Irrtum: *Weil er KANTS Subjekt absolut in den Horizont der*

[32] In diesem Zusammenhang ist vielleicht noch erwähnenswert, dass eine rein sprachphilosophische Auslegung des Heideggerschen Begriffs der Lichtung diesem nicht gerecht werden könnte, weil ein absolut auf die Sprache begrenzter Ansatz die für jedwedes menschliche Sprechen immer schon grundlegende Tatsache der physischen Vorhandenheit sowohl der Sprechenden als auch der von diesen thematisierten Dinge und Gegebenheiten ihrer Umwelt im ausgedehnten Raum-Zeit-Horizont der „Lichtung" nicht mehr zureichend zu problematisieren vermag. Durch den methodisch auf die Sprache begrenzten Fragehorizont können diese *nichtsprachlichen* physischen Voraussetzungen alles menschlichen Kommunizierens und Sprechens nicht mehr zureichend in das Blickfeld dieser Philosophie gelangen. Sie muss vielmehr die *vorsprachliche* „Gelichtetheit" dieser physischen Voraussetzungen des Sprechens und der Sprache hier fraglos voraussetzen.

Metaphysik hineinverlagert, sieht er nicht mehr, dass der Kantische Kategorische Imperativ seinen Ursprung in demselben Philosophischen Gedanken hat, den auch er mit seiner Ontologischen Differenz favorisiert. Gerade weil das Kantische Subjekt als ein lichtendes „X" den Horizont des Seienden insgesamt erst aufgehen lässt, erhält es jene Würde und Erhabenheit, die auch HEIDEGGER in seinem Humanismusbrief gegenüber dem metaphysischen Menschenbild und fragwürdigen „Humanismus" der Moderne, für den der Mensch letztlich nichts weiter ist als ein „besseres Tier" und nicht wie noch im griechischen Denken, das aus dem Ungeheuren ins Geheure blickende Wesen, zu verteidigen versucht. Erst weil es als das „ab-gründige", lichtende „X" für *jedes innerzeitliche Seiende* die unerfassliche Quelle seines Hellwerdens darstellt und für *jeden* Punkt innerhalb des unendlich ausgedehnten Horizonts die lichtende Grundlage bildet, erhält es, aus der Binnenperspektive des Lichtungshorizontes betrachtet, jene für diesen gesamten Horizont geltende Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit bezüglich seiner Achtung und besonderen Würde, die den apodiktischen Charakter des Kategorischen Imperativs begründet. Weil aber HEIDEGGER das Kantische Subjekt vollständig in den Horizont der Metaphysik hineinverlegt, wird für ihn selbst noch der Kategorische Imperativ zu einem Bestandteil des blinden und nihilistischen Willens zur Macht, zum Inbegriff sinnlos-nihilistischer Herrschaft. Doch gerade der Kantische Imperativ verweist den Menschen auf den unbekannten, transzendenten Horizont des Seins, von dem HEIDEGGER glaubt, dass erst er ihn nach 2000 Jahren wieder aufgedeckt hat. Er ist kein Ausdruck einer anthropozentristischen Hybris, wie im Fall jener „unaufgeklärten Aufgeklärtheit" der Moderne, die sich im Gegensatz zu KANT nicht mehr zureichend über ihre eigenen Grundlagen und die Grenzen menschlicher Rationalität aufzuklären vermag und dadurch dem metaphysischen Denken verhaftet bleibt. *Wenn es vielmehr der Menschheit gelänge, ihr technisch-instrumentelles Handeln unter die vom kategorischen Imperativ unbedingt vorgegebene Pflichtethik zu subsumieren und – zumindest teilweise – auch daran auszurichten, wäre der metaphysische Wille zur Macht hier durchbrochen, weil sich der Mensch dadurch in einen „scheiternd-negativen" Bezug zum erhabenen Horizont des Seins setzen würde und die ausweglose und absolute metaphysische Selbstbezüglichkeit und „Selbstvergötterung" (oder genauer: „Selbstvergötzung") des Subjektes als Wille zur Macht zugunsten der Orientierung an einem höheren „Heiligen" aufgehoben wäre.* Hiervon ist jedoch die im metaphysischen Denken eingeschlossene Moderne weit entfernt. Insbesondere ihr an bloßer „Richtigkeit", d. h. an der genauen Übereinstimmung von Begriff und von

diesem zu erklärenden Seiendem fixierter Wahrheitsbegriff scheint die metaphysische Fixierung eher noch zu festigen, weil sie durch das Erreichen einer immer exakteren Übereinstimmung von Begriff und Sache eine stetig gesteigerte Herrschaft über das Seiende herstellt und damit zusehends fragloser dem Rausch des Erfolges bei ihrer vermittels von Wissenschaft und Technik bewirkten Herrschaft über die Wirklichkeit anheim fällt. Der in der Regel unkritisch und absolut im ideologisch-reduktionistischen Horizont der Metaphysik lebende wissenschaftlich-technische Mensch der Moderne wäre der hier vertretenen Sicht zufolge nicht nur bei HEIDEGGER, sondern auch für KANT durch ein tragisches, zutiefst gestörtes Selbst- und Weltverhältnis gekennzeichnet: Statt sich, wie offensichtlich noch die Griechen, der Würde eines „ungeheuren Wesens" bewusst zu sein, degradiert er sich hier im Zuge seiner zwar exaktwissenschaftlichen, aber metaphysischen Weltauslegung zu einer affenähnlichen Kreatur und sieht sich zudem als ein vernunftbegabtes *und auch der Vernunft bedürftiges* Wesen der von ihm unkritisch zum vermeintlich absoluten Sein hypostasierten „Totalität" seines eignen Raumzeithorizontes ausgeliefert, die als kontingent-chaotisches Geschehen eine per se vernunft- und sinnlose Beschaffenheit aufweist und deshalb nie mit den sittlich-ethischen Sollensanforderungen eines transzendentalen Vernunftwesens übereinstimmen kann. Er sieht sich durch seine Verfallenheit an den Horizont der Metaphysik einem „Sein" ausgeliefert, das ihm letztlich *nie gerecht zu werden vermag*, weil er als die lichtende Instanz diesem gegenüber immer schon ein „*Mehr*" ist. *In einem geschlossen-tragischen Weltbild gerät er hier mit der* (*vermeintlichen*) *Totalität des Seins ausweglos und auf ewig wiederkehrend in einen Zustand der Unversöhntheit.* Selbst J.-F. LYOTARD, der die letzten großen Erzählungen der Menschheit als unhaltbar aufheben wollte, hat die größte Erzählung übersehen, nämlich die des vermeintlichen Ansichseins der Raumzeitwelt, die auch für ihn das Ganze des Seins ausmachte. Auch er bleibt letztlich ein Repräsentant der Metaphysik.

Es ist nun bemerkenswert, dass HEIDEGGER, der selbst von der besonderen Würde des Menschen als ein nicht auf bloß Vorhandenes oder Seiendes (Gelichtetes) zu reduzierendes Wesen spricht und diese in seinem Humanismusbrief geradezu verzweifelt gegen den fragwürdigen metaphysischen Humanismus der Moderne verteidigt, nicht erkennt, *dass hier der Ursprung einer Ethik liegt.* Im Humanismusbrief schreibt er:

> „Soll nun gemäß der Grundbedeutung des Wortes „Logos" der Name Ethik dies sagen, dass sie den Aufenthalt des Menschen bedenkt, dann ist dasjenige Denken,

> das die Wahrheit des Seins als das anfängliche Element des Menschen als eines ek-sistierenden denkt, in sich schon ursprüngliche Ethik. Dieses Denken ist aber dann auch nicht erst Ethik, weil es Ontologie ist. Denn die Ontologie denkt immer nur das Seiende in seinem Sein. Solange jedoch die Wahrheit des Seins nicht gedacht ist, bleibt alle Ontologie ohne ihr Fundament. Deshalb bezeichnete sich das Denken, das in Sein und Zeit in die Wahrheit des Seins vorzudenken versuchte, als Fundamentalontologie. Diese trachtet in den Wesengrund zurück, aus dem das Denken der Wahrheit des Seins herkommt. Schon durch den Ansatz des anderen Fragens ist dieses Denken aus der „Ontologie" der Metaphysik (auch derjenigen Kants) herausgenommen ... das Denken, das nach der Wahrheit des Seins fragt und dabei den Wesensaufenthalt des Menschen vom Sein her und auf dieses hin bestimmt, ist weder Ethik noch Ontologie ... es ereignet sich vor dieser Unterscheidung. Dieses Denken ist, sofern es ist, das Andenken an das Sein und nichts außerdem ... solches Denken hat kein Ergebnis. Es hat keine Wirkung. Es genügt seinem Wesen, indem es ist."[33]

Das Kantische Denken ist aber keine Ontologie, die den Kategorischen Imperativ *rational-metaphysisch* begründet. Hierfür genügt diesem nämlich, wie sich zeigte, allein das über alle rationale Bestimmbarkeit scheiternd-negativ hinausstehende, „ek-sistierende" Wesen des transzendentalen Subjektes. Denn der Mensch darf sich, wie bereits dargelegt, an *keinem Punkt* innerhalb seines unendlichen, raumzeitlichen Lichtungshorizontes zu einem *bloß innerweltlich seienden Objekt* empirischer Neigungen oder Interessen degradieren, weil er in Wahrheit *immer schon* das diesen gesamten Horizont überhaupt erst lichtende, „ursprünglich"-erhabene Wesen ist. Dies besagt der Kategorische Imperativ. Täte er es trotzdem, wäre dies – quasi als „Seinsvergessenheit" – an jedem Raumzeitpunkt eine Pflichtverletzung, *die die Wahrheit des Menschen als das alleslichtende Wesen – als „Zweck an sich" – verleugnete. Der Kategorische Imperativ ist der hier vertretenen Position zufolge letztlich also nichts weiter, als der Philosophische Gedanke unter praktisch-sittlichem Aspekt betrachtet.* Er stellt auch kein *metaphysisches Seinsgesetz* dar, sondern gilt nur *innerhalb* der Binnenperspektive des menschlichen Lichtungshorizontes.[34] Obwohl sich auch hier manifestiert, dass es, ganz im Sinne HEIDEGGERS, „...ein Denken gibt, das strenger ist als das begriffliche", bleibt KANTS Philosophie trotzdem nicht beim bloßen „Andenken" des Seins stehen, sondern *bewirkt* – natürlich nur für die innerweltliche Perspektive – die apodiktische Achtung vor dem erhabenen „Ur-Sprung" der Lichtung, die hier zugleich auch die unerfassli-

[33] M. HEIDEGGER: Über den Humanismus (1991), S. 47.
[34] Vgl. auch K. NIELANDT: Die Relevanz der Kantischen Ethik unter dem besonderen Aspekt einer emanzipatorischen Pädagogik (1997), S. 89 ff.

che Quelle menschlicher Freiheit darstellt.[35] In diesem Punkt geht KANT über HEIDEGGER hinaus, der augenscheinlich Ethik prinzipiell *nur* für metaphysisch begründbar hält. *Indem er in diesem Punkt hinter KANT zurückfällt, koppelt sich jedoch sein gesamtes Denken letztlich von der ethischen Basis einer humanen Zivilgesellschaft ab.* Während KANTS Achtung vor der Würde des Menschen als eines in den unerfasslichen, erhabenen Horizont des Seins „hineinragenden" Wesens die Basis bei der Begründung von Freiheit, Rechtsstaatlichkeit, Autonomie und Demokratie bildet und er damit die apodiktisch-kategorische ethische Basis der modernen Zivilgesellschaft herstellt, *verbleibt HEIDEGGER in diesem entscheidenden Punkt im Zustand einer dumpfen Seinsverehrung, die keine moralische Orientierung mehr zu vermitteln vermag,* sondern jedwede Ethik zum Ausdruck eines metaphysisch-rationalistischen und nihilistischen Willens zur Macht verkürzt. Vielleicht auch deshalb konnte er sich mit dem Nationalsozialismus anfreunden, ohne zu bemerken, dass er damit das „Goldene" seiner Philosophie, nämlich die Erinnerung an und das „Hüten" der geheimnisvollen Wahrheit des alles-entbergenden Seins, in die Nähe der Barbarei des Nationalsozialismus – der, wie er selbst zu spät bemerkt, eine besonders extreme Form jenes von ihm kritisierten metaphysischen Willens zur Macht darstellte – bringt. Indem er hierdurch sein metaphysikkritisches Denken in starkem Maße selbst diskreditiert, schadet er seinem ursprünglichen Anliegen der Überwindung der Metaphysik und der Rückkehr der Wahrheit des Seins auf tragische Weise erheblich. Die Verfallenheit der modernen Seinsauslegung, die deklamatorisch von Freiheit und Menschenwürde spricht, aber diese durch ihre Fixiertheit auf den Horizont der Metaphysik ungewollt ständig unterminiert, wird sich dadurch eher noch weiter verfestigen. Der erhabene Horizont des lichtenden Seins und die damit untrennbar verbundene transzendentale Freiheit und erhabene Würde des Menschen, die aus dem Bewusstsein des heutigen metaphysischen Denkens vollkommen verschwunden sind, werden noch weniger Chancen haben, jemals wieder „anzuwesen".

d) Das „Nicht-zu-Ende-Gehen" des Weges der Kantischen Kritik in der „unaufgeklärten Aufgeklärtheit" der modernen Metaphysik

Im Horizont der Metaphysik hält sich nicht nur alles Göttlich-Erhabene in der Vergessung, sondern der Mensch ist zudem in einen *unauflöslichen* Widerspruch mit dem (vermeintlichen) Sein *insgesamt* geraten. Jedweder Halt und

[35] M. HEIDEGGER: Über den Humanismus (1991), S. 47.

jedwede Orientierung an „Werten" zerrinnt ihm am Ende unter den Händen, weil innerhalb der Zeit letztlich *alles* zerfließt („Alles ist in Fluss").[36] Auch die, vielleicht aus der Einsicht in diese verzweifelte Situation resultierende, Selbstermächtigung des Menschen, der sich hier an die Stelle des toten Gottes zu setzen versucht, kann seine tragische Heimatlosigkeit sowie seine absolute Verlorenheit im unendlichen Meer des Sinnlosen nicht aufheben. Der – ebenfalls dem „Fluss" unterworfene – technisch-wissenschaftliche Erfolg des modernen Menschen als ein haltlos in sich selbst kreisender Wille zur Macht, überdeckt nur notdürftig seine letztendliche nihilistische Ausgeliefertheit an einen „leeren Raum" und ein „unendliches Nichts" (NIETZSCHE) in welchem hier *alles* endet.

„Das Anwesen" so HEIDEGGER, „folgt dem Anwesenden wie ein Schatten. Aufklärung bringt diesen Schatten zum Verschwinden." *Gegen die Hybris der fraglos-metaphysischen und nihilistischen Selbstermächtigung des Menschen über das Sein hilft aber nur Aufklärung. Aber eine Aufklärung, die sich auch noch hinreichend über sich selber aufklärt und nicht, wie im Fall der Moderne, auf halbem Wege im Vordergründig-Metaphysischen stehen bleibt und „den Schatten des Anwesens" zum Verschwinden bringt.* In der Geschichte des Abendlandes ist eine solche, „echte" Form der Aufgeklärtheit im Ansatz bei IMMANUEL KANT schon einmal „angewest". Der Kantische Weg, der den („eksistierenden") Menschen auf „alleszermalmende", radikale Weise über alle Fährnisse der Welt, selbst noch über das Nichts und über sämtliche *denkbaren* Götter (Götzen) hinaustreibt in den unerfasslichen, erhabenen „Ur-Sprung" seiner transzendentalen Freiheit und Sittlichkeit, ist in der Moderne noch nicht konsequent zu Ende gegangen worden. Erst wenn sich die Aufklärung in der „Kehre" wirklich vollendete und hierbei scheiternd in den „anfänglichen Anfang" gelangte, könnte sich der moderne Mensch von seiner *Selbst- und Seinsentfremdung* befreien und den in die *absolute* Unversöhntheit führenden „Holzweg" eines verabsolutierten, metaphysischen „Universums der Naturnotwendigkeit" verlassen, in Richtung auf den erhabenen Horizont eines „Universums der Freiheit", als seiner „ur-sprünglichen" Heimat. Erst dann könnte die ausweglos-unversöhnte und un-heimliche Verlorenheit des im Horizont der Metaphysik eingeschlossenen modernen Menschen ersetzt werden durch das demütige und versöhnte Heraklitische „Wohnen in der Nähe Gottes". Ein wahrhaft aufgeklärter Mensch wäre ein „Hüter" oder „Hirte" jener rätselhaften Anwesenheit der göttlich-erhabenen „Wahrheit des Seins", die, wie ge-

[36] B. SNELL: Heraklit Fragmente (1995), S. 39.

zeigt werden sollte, sich zwingend aus einer derartigen, *konsequent kritischen* Aufgeklärtheit ergäbe – die jedoch der in ihrer eigenen Helle sich erschöpfenden „unaufgeklärten Aufgeklärtheit" der Moderne völlig fremd bleiben muss. „Die Vermessenheit" aber „ist zu löschen mehr als Feuersbrunst".[37]

Zusammenfassung

NIELANDT, KLAUS: **Der philosophische Grundgedanke bei Heidegger und die Krise der Moderne.** ETHICA 14 (2006) 2, 147–177

Das Seinsverständnis der Moderne ist für Heidegger in Gestalt eines nihilistischen „Willens zur Macht" in einer Weise auf den Horizont der Metaphysik fixiert, die es ihm zusehends erschwert, sich jemals hieraus zu befreien. Mit dem Fortschritt und zunehmenden Erfolg von Wissenschaft und Technik scheint sich die Verfallenheit der Moderne an die Metaphysik eher noch zu verfestigen und den Menschen endgültig im geschlossenen Horizont einer tragisch-nihilistischen Seinsauslegung zu fixieren. Das Zeitalter der Aufklärung ist letztlich – so die These des Autors – noch nicht vollendet: Nur wenn die Aufklärung im „Philosophischen Gedanken" ihre eigenen Grundlagen „fundamental-kritisch" hinterfragte und die „Kehre" wirklich vollzöge, könnte sie ihre undurchschaute Verfallenheit an den Horizont der Metaphysik sowie die damit einhergehende Selbst- und Seinsentfremdung des modernen Menschen überwinden und in den griechischen Anfang des abendländischen Denkens zurückfinden.

Aufklärung
Heidegger, Martin
Jaspers, Karl
Kant, Immanuel
Kategorischer Imperativ
Kehre
Lichtung des Seins
Metaphysik
Ontologische Differenz

Summary

NIELANDT, KLAUS: **The basic "philosophical thought" with Heidegger and the crisis of modern age.** ETHICA 14 (2006) 2, 147–177

For Heidegger, the modern understanding of being is located on the horizon of metaphysics in the form of a nihilistic „will to power", which makes it increasingly difficult for it to free itself from metaphysical thinking. With the progress and success of science and technology, the spiritual devotion of the modern age to metaphysics even seems to get increased and man will ultimately be brought into the closed horizon of a tragic and nihilistic interpretation of being. The age of enlightenment is in fact – according to the thesis of the author – not yet at an end: Only if enlightenment, through the "philosophical thought", reflects its own foundations in a more fundamental and critical way and really makes the "turning" ("Kehre"), it might be able to overcome its unexplored spiritual devotion to the horizon of metaphysics as well as modern man's alienation of the self and the being and find its way back to the Greek beginnings of Western thought.

enlightenment
Heidegger, Martin
Jaspers, Karl
Kant, Immanuel
categorical imperative
the turning
clearing of Being
metaphysics
ontological difference

[37] Ders., ebd., S. 17.

Literatur

EISLER, RUDOLF: Kant-Lexikon: Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlass. – 10., unveränd. Nachdr. der Ausg. Berlin 1930. – Hildesheim; Zürich; New York: Olms, 1989.
HEIDEGGER, MARTIN: Über den Humanismus. – Frankfurt a. M.: Klostermann, 1949.
HEIDEGGER, MARTIN: Sein und Zeit. – Tübingen: Niemeyer, 1986.
HEIDEGGER, MARTIN: Parmenides. – Frankfurt a. M.: Klostermann, [2]1992.
HEIDEGGER, MARTIN: Heraklit. – Frankfurt a. M.: Klostermann, [3]1994.
HEIDEGGER, MARTIN: Was ist Metaphysik? – Frankfurt a. M.: Klostermann, 1998.
HEIDEGGER, MARTIN: Vorträge und Aufsätze. – Stuttgart: Neske, [9]2000.
JASPERS, KARL: Vernunft und Existenz. – München: Piper, 1973.
KANT, IMMANUEL: Kritik der reinen Vernunft (B). – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1956.
NIELANDT, KLAUS: Die Relevanz der Kantischen Ethik unter dem besonderen Aspekt einer emanzipatorischen Pädagogik. – Frankfurt a. M.: Lang, 1997.
SNELL, BRUNO: Heraklit Fragmente. – München; Zürich: Artemis & Winkler, 1995.
WEISCHEDEL, WILHELM: Die philosophische Hintertreppe: 34 große Philosophen in Alltag und Denken. – München: Dt. Taschenbuch-Verl., 1996.

Dr. phil. Klaus Nielandt, Uferstr. 3, D-24536 Neumünster
E-Mail: Nielandt@t-online.de

ETHIK-NEUERSCHEINUNGEN IN AUSWAHL

BORMANN, FRANZ J.: **Soziale Gerechtigkeit zwischen Fairness und Partizipation. Die liberale Gerechtigkeitstheorie von John Rawls und die katholische Soziallehre.** – Freiburg i. Br.: Herder, 2006 (Studien zur theologischen Ethik; 113). – 512 S., ISBN 3-451-29158-4, kart., ca. EUR 54.00. – *Erscheinungstermin: August 2006*

DIETRICH, JULIA / MÜLLER-KOCH, UTA (Hg.): **Ethik und Ästhetik der Gewalt.** – Paderborn: Mentis, 2006. – 368 S., ISBN 3-89785-449-X, kart., EUR 32.00, SFr 51.80

HILLERBRAND, RAFAELA C.: **Technik, Ökologie und Ethik: ein normativ-ethischer Grundlagendiskurs über den Umgang mit Wissenschaft, Technik und Umwelt.** – Paderborn: Mentis, 2006. – 285 S., ISBN 3-89785-436-8, kart., EUR 44.00, SFr 72.00. – Zugl.: Münster (Westfalen), Univ., Diss.

KÜHLER, MICHAEL: **Moral und Ethik: Rechtfertigung und Motivation; ein zweifaches Verständnis von Moralbegründung.** – Paderborn: Mentis, 2006. – 349 S., kart., ISBN 3-89785-546-1, EUR 48.00

SAHM, STEPHAN: **Medizin am Ende des Lebens. Ärztliches Handeln an den Grenzen von Ethik und Recht.** – Frankfurt a. M.: Campus, 2006 (Kultur der Medizin; 21). – 200 S., ISBN 3-593-38179-6, kart., ca. EUR 29.90. – Zugl.: Univ., Frankfurt, Habil.-Schr. *Erscheinungstermin: Oktober 2006*

SCHERENBERG, PHILIPP: **Kritische Medien-Wahrnehmung: Grundlegung einer praktischen Medien-Ethik.** – Hamburg; Münster: Lit, 2006 (Philosophie im Kontext; 7). – 248 S., ISBN 3-8258-9448-7, kart. – Zugl.: München, Univ., Diss., 2005

SCHLICK, MORITZ: **Lebensweisheit. Versuch einer Glückseligkeitlehre – Fragen der Ethik: Abteilung I /Band 3.** – Wien: Springer, 2006 (Moritz Schlick. Gesamtausgabe; 3). – IX, 581 S., ISBN 3-211-29789-8, Gb., ca. EUR 89.00

SUTTER, PATRICK: **Wissenschaft und Ethik in der Rechtsetzung. Eine Untersuchung über die Legitimation nicht-juristischer Expertise im Rechtsetzungsverfahren am Beispiel der Präimplantationsdiagnostik (PID).** – Bern: Stämpfli, 2006 (Abhandlungen zum schweizerischen Recht; H. 722). – LXXVIII, 346 S., ISBN 3-7272-0462-1, kart., EUR 56.80. – Zugl.: St. Gallen, Univ., Diss., 2006

VOSSENKUHL, WILHELM: **Die Möglichkeit des Guten: Ethik im 21. Jahrhundert.** – München: Beck, 2006. – 472 S., ISBN 3-406-54375-8, Pp.: EUR 29.90

WITSCHEN, DIETER: **Mehr als die Pflicht. Studien zu supererogatorischen Handlungen und ethischen Idealen.** – Freiburg i. Br.: Herder, 2006. – 288 S., ISBN 3-451-29159-2, kart., ca. EUR 32.00 (Studien zur theologischen Ethik ; 114)
Erscheinungstermin: August 2006

ZIMMERMANN, JUTTA / SALHEISER, BRITTA: **Ethik und Moral als Problem der Literatur und Literaturwissenschaft.** – Berlin: Duncker und Humblot, 2006 (Schriften zur Literaturwissenschaft; 25). – 281 S., ISBN 3-428-12033-7, kart., EUR 74.00, SFr 124.00

Ethica 14 (2006) 2, 179–198

DIETER WITSCHEN

KASUISTIK IN KANTS ETHIK

Ein Hinweis auf ein nahezu völlig vernachlässigtes Thema

Dr. Dieter Witschen, geb. 1952. Von 1979 bis 1986 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Seminar für Moraltheologie der Universität Münster; seit 1986 tätig beim Bistum Osnabrück.
Veröffentlichungen: *Kant und die Idee einer christlichen Ethik* (1984); *Gerechtigkeit und teleologische Ethik* (1992); *Christliche Ethik der Menschenrechte* (2002); *Mehr als die Pflicht. Studien zu supererogatorischen Handlungen und ethischen Idealen* (2006); zahlreiche Aufsätze zu ethischen Themen.

Wenn in den letzten Jahrzehnten die Kasuistik – insbesondere im Kontext bioethischer Erörterungen – eine Rehabilitierung innerhalb der Moralphilosophie erfahren hat[1], dann ist dabei nicht die ansonsten so wirkmächtige und zahlreiche Perspektiven aufweisende bzw. eröffnende Ethik I. KANTS zu den Vorläufern oder den Prototypen dieser ethischen Denkform bzw. Teildisziplin[2] gerechnet worden. Im Gegenteil, KANTS Moralphilosophie ist in der Regel als Ausformung par excellence einer prinzipienorientierten Ethik angesehen worden und somit gleichsam als Kontrapunkt zu einer Ethik, der es entweder wesentlich oder unter anderem um die Erörterung und Lösung einzelner Fälle, traditionell gesprochen: von *casus conscientiae* zu tun ist. Als ein Beleg dafür, dass zwischen Kasuistik und kantischer Ethik zumindest keine Verbindung hergestellt worden ist, mag die Tatsache dienen, dass in dem bahnbrechenden Werk von A. R. JONSEN und S. TOULMIN[3], das in der neueren Ethik die Renaissance der Kasuistik eingeleitet hat, KANT so gut wie keine Erwähnung gefunden hat.

Trifft es jedoch zu, dass KANT keine Kasuistik kennt bzw., wenn er sie kennt, ihr keine Relevanz beimisst? Zu jener oder dieser Ansicht kann nur der gelangen, für den KANTS Ethik ausschließlich aus den beiden Grundlegungsschriften der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und der *Kritik der prak-*

[1] Einen Überblick gibt K. STEIGLEDER: Kasuistische Ansätze (2003), S. 152–167.

[2] Von manchen Autoren wird die Kasuistik nicht als Teildisziplin der Ethik begriffen, sondern sogar als eigenständiger Ansatz innerhalb des Typus einer prozeduralen Ethik. Vgl. dazu D. BIRNBACHER: Analytische Einführung (2003), S. 90–92.

[3] A. R. JONSEN/S. TOULMIN: The abuse of casuistry (1988).

tischen Vernunft besteht, der mit anderen Worten seine spezielle Ethik, wie er sie hauptsächlich in der *Metaphysik der Sitten* entwickelt, gänzlich außer Acht lässt. In dem letztgenannten Werk, das er bereits in der erstgenannten Schrift angekündigt hat (GMS IV, 391f. u. 421), spricht KANT explizit, wenn auch nur – was ihre allgemeinen Merkmale und Aufgaben betrifft – in knappen Ausführungen, von der Kasuistik und weist ihr in seinem ethischen System einen spezifischen Ort bzw. spezifische Orte zu. Vor allem behandelt er jedoch in der Tugendlehre der *Metaphysik der Sitten* in acht Abschnitten kasuistische Fragen. Der jeweilige Passus ist eigens eben so überschrieben; in ihm kommen im Anschluss an den jeweils zuvor erörterten Themenbereich verschiedene Einzelfragen – es sind nach der Auflistung von D. N. JAMES[4] insgesamt zwanzig – zur Sprache. In der Kant-Literatur finden diese kasuistischen Fragen so gut wie keine Beachtung[5], und zwar selbst dann nicht, wenn etwa thematisiert wird, ob sich in KANTS Ethik materiale Konkretionen finden lassen oder ob sie einen Beitrag zur Lösung moralischer Konflikte leisten kann.

Lässt aber nicht eine nähere Beschäftigung mit seinen kasuistischen Reflexionen den einen oder anderen Aufschluss über seine Ethik erwarten[6], ist doch generell die Beurteilung von – zumal schwierigen – Einzelfällen ein *experimentum crucis* für eine allgemeine normativ-ethische Theorie? Wird hier dieser ansonsten fast völlig vernachlässigten Frage nachgegangen, dann ist allerdings von vornherein klar, dass Kasuistik für KANT nicht zu seinen zentralen, mit großen Lettern geschriebenen Stichwörtern gehört. Kasuistik kann selbstverständlich nicht in eine Reihe gestellt werden mit Grundbegriffen wie: guter Wille, Pflicht, kategorischer Imperativ, Freiheit, Autonomie oder praktische Vernunft. Es hat seinen Grund, dass niemand KANTS Ethik unmittelbar mit Kasuistik assoziiert. Diese ist aber auch nicht, was überraschen mag, was jedoch im Folgenden ein wenig aufzuzeigen versucht werden soll, für ihn eine pure *Quantité négligeable*.

[4] D. N. JAMES: Twenty questions (1992), S. 68.

[5] In der an sich überbordenden Literatur zu KANTS praktischer Philosophie findet sich meines Wissens kaum eine eigene Thematisierung seiner Kasuistik. Vgl. allerdings außer dem Artikel von D. N. JAMES (1992) H.-D. KITTSTEINER: Kant and casuistry (1988), S. 185–213; L. KOCH: Kants ethische Didaktik (2003), S. 173–181.

[6] Mit D. N. JAMES (1992) geht K. STEIGLEDER: Kants Moralphilosophie (2002), S. 268, von der Berechtigung dieser Ausgangshypothese aus.

I. GRUNDSÄTZLICHES ZU KANTS KASUISTIK

Die Grundzüge dessen zu erfassen, was nach KANTS Verständnis die Kasuistik ausmacht, fällt nicht ganz leicht. Denn seine diesbezüglichen Ausführungen sind nicht systematischer Art; er nimmt in eher beiläufiger Weise einzelne knappe Charakterisierungen vor. Überdies ist die Konsistenz seiner an verschiedenen Stellen anzutreffenden Ausführungen fraglich. Er entwickelt zudem nicht eigens, mittels welcher Methoden kasuistische Reflexionen vorgenommen werden können. Trotz dieser Schwierigkeiten lässt sich allerdings durchaus erkennen, wo KANT zum einen die Kasuistik in seinem ethischen System verortet wissen will, und was zum anderen ihre – wenigstens umrisshaften – Kennzeichen sind.

1. Verortungen und Merkmalsbestimmungen

a) Kasuistik in der normativen Ethik

Was die Verortung betrifft, so tut sich ein erstes Konsistenzproblem auf. Denn ohne dies kenntlich zu machen bzw. zu erläutern, weist KANT der Sache nach der Kasuistik zwei Orte zu. An den beiden Stellen, an denen er überhaupt in allgemeiner Weise auf die Kasuistik zu sprechen kommt – es sind dies MS VI, 411 und MS VI, 483f. –, siedelt er diese – in heutiger Terminologie gesprochen – zum einen in der normativen Ethik und zum anderen in der Moralpädagogik an, was hier auseinander gehalten sei. Das Hauptgewicht liegt eindeutig auf seinen kasuistischen Reflexionen im Kontext der normativen Ethik. In der Einleitung zur Tugendlehre der *Metaphysik der Sitten* nimmt er die diesbezüglich relevante Verortung vor. Als *principium divisionis* sind hier die formalen „Principien eines Systems der reinen praktischen Vernunft" einschlägig (MS VI, 413). Wie in jeder seiner drei Kritiken, also in denen der reinen, der praktischen Vernunft und der Urteilskraft, so ist ebenfalls in der *Metaphysik der Sitten* die erste Grundunterscheidung die zwischen der Elementar- und der Methodenlehre. Erstere unterteilt er wiederum in die Dogmatik und die Kasuistik, Letztere in die Katechetik und die Aszetik (MS VI, 413). In der Elementarlehre geht es um normative Ethik, also um die Bestimmung und Begründung dessen, was das moralisch gute und richtige Handeln ausmacht, während es in der Methodenlehre um die Umsetzung des als moralisch verbindlich Erkannten geht.

Was charakterisiert nun innerhalb der Elementarlehre die Kasuistik, die er von der „Dogmatik" absetzt? Aus seinen Ausführungen lassen sich mehrere Merkmale eruieren:

a) Die Kasuistik befasst sich mit der moralischen Beurteilung von besonderen Fällen, also nicht mit dem Erfassen und der Begründung des moralischen Grundprinzips bzw. der mittleren Prinzipien. Notwendig ist dieses Befassen, weil die ethischen Pflichten, insofern sie (im Unterschied zu den Rechtspflichten) als Tugendpflichten unvollkommene Pflichten sind, einen „Spielraum" aufweisen, da bei ihnen „nicht bestimmt an(ge)geben [wird], wie und wie viel durch die Handlung zu dem Zweck, der zugleich Pflicht ist, gewirkt werden solle" (MS VI, 390). Wegen des Gestaltungsfreiraums ist die Frage unvermeidlich, „wie eine Maxime in besonderen Fällen anzuwenden sei" (MS VI, 411). Zur Lösung dieser Fälle bedarf es jedoch nicht nur der Applikation einer Maxime, sondern wegen der Spezifika des casus ferner untergeordneter Maximen. Weil je detailliertere Reflexionen erforderlich sind, „gerät [die Ethik] in eine Casuistik" (ebd.). Dies ist nach KANTS Ansicht in der Rechtslehre nicht der Fall, weil diese nicht weite, sondern enge Pflichten zum Gegenstand hat, die „ihrer Natur nach strenge (präcis) bestimmend sein" müssen (ebd.).

Legt man das angeführte Distinktionsmerkmal für die Notwendigkeit einer Kasuistik zugrunde, dann ergibt sich allerdings ein weiteres Konsistenzproblem. Denn de facto erörtert KANT in der Mehrheit kasuistische Fragen in den acht von ihm so überschriebenen Abschnitten in Kontexten, die seiner eigenen Klassifizierung zufolge vollkommene, also enge Pflichten zum Thema haben.[7] In der Elementarlehre der *Metaphysik der Sitten* nehmen die Pflichten gegenüber sich selbst einen breiten Raum ein; diese teilt KANT in vollkommene und unvollkommene Pflichten ein. Von den acht Abschnitten „kasuistische Fragen" finden sich sechs in dem Teil „vollkommene Pflichten gegenüber sich selbst" (MS VI, 423f., 426, 428, 431, 433f., 437), kein Abschnitt hingegen in dem Teil „unvollkommene Pflichten gegenüber sich selbst", wo sie doch zu erwarten wären. Die beiden restlichen Abschnitte finden sich in dem Teil, der Tugend-, mithin weite Pflichten gegenüber anderen, des Näheren Pflichten der (Nächsten-)Liebe, die er von solchen der Achtung unterscheidet, behandelt (MS VI, 454 u. 458)[8]. In diesem ist das Unterscheidungskriterium erfüllt,

[7] Hier stellt sich auch das aus der Kant-Interpretation bekannte Problem, wie die Begriffspaare ‚Rechts- und Tugendpflichten', ‚vollkommene und unvollkommene Pflichten', ‚enge und weite Pflichten' sich zueinander verhalten, ob sie in einem synonymen oder einem analogen Sinne zu verstehen sind.

[8] Legt man nicht die Abschnitte zugrunde, sondern die einzelnen kasuistischen Fragen, so ist

da Pflichten der Nächstenliebe in der Tat einen breiten Gestaltungsfreiraum aufweisen.

b) Unabhängig davon, hinsichtlich welcher Art von Pflichten kasuistische Erörterungen notwendig sind, lässt sich als eine ihrer wesentlichen Voraussetzungen eine Unsicherheit in der normativ-ethischen Beurteilung festmachen. „Der casus conscientiae ... hat allemal eine Ungewissheit dessen zum Vorwurf, was in gewissen Fällen nach moralischen Rechten recht oder unrecht sey." (AA XXVII, 2.1, 619) An einer Stelle in seiner Religionsschrift führt KANT als einen keines Beweises bedürftigen Grundsatz an: „man soll nichts auf die Gefahr wagen, dass es unrecht sei (quod dubitas, ne feceris!)" (RGV VI, 185). Nicht hinsichtlich aller möglichen Handlungsweisen, jedoch hinsichtlich seines eigenen beabsichtigten Handelns soll der Akteur die moralische Gewissheit haben, dass es moralisch richtig ist. In diesem Kontext wendet sich KANT eigens gegen den Probabilismus, für den „die bloße Meinung, eine Handlung könne wohl recht sei, schon hinreichend sei" (ebd., 186). Die praktische Vernunft beurteilt die Handlungen „als Casus, die unter dem Gesetz stehen" (ebd.). Das Gewissen, das ausschließlich für das eigene Handeln eine Kompetenz hat, beurteilt, ob die Person „mit aller Behutsamkeit" die entsprechende Beurteilung bezüglich der moralischen Richtigkeit vorgenommen hat. Im Gewissen „richtet die Vernunft sich selbst" und stellt dabei das Subjekt als Zeugen „wider oder für sich selbst" auf (ebd.). Die Kasuistik, in der die *casus conscientiae* behandelt werden, bestimmt KANT als eine „Art von Dialektik des Gewissens" (ebd.). Damit könnte er meinen, dass es das Pro und Contra zumal bei schwierigen Entscheidungen im Gewissen sorgsam und umsichtig abzuwägen gilt.

c) Für die Beurteilung von einzelnen Fällen sind moralische Prinzipien nicht zureichend. Mittels einer reinen Subsumtionslogik in Form von praktischen Syllogismen kann für konkrete Situationen keine Lösung gefunden werden. Im Bereich der Kasuistik, in dem sich ein Gestaltungsfreiraum für den Akteur auftut, ist die Urteilskraft, näherhin die „durch Erfahrung geschärfte Urtheilskraft" (GMS IV, 389), das notwendige praktische Erkenntnisvermögen. In dem kurzen Passus, in dem KANT auf die allgemeine Aufgabe der Kasuistik innerhalb der Elementarlehre zu sprechen kommt, bestimmt er es eigens als Angelegenheit der Urteilskraft, die Beurteilung von Einzelhandlungen vorzunehmen (MS VI, 411). Die Urteilskraft vermittelt das Allgemeine, also bei KANT das moralische Gesetz, mit dem Besonderen, also mit dem Einzelfall (vgl. GMS IV, 403f.); sie ist ein Mittelglied zwischen Theorie und Praxis (AA

VIII, 275). Ihre Aufgabe beschränkt sich jedoch nicht darauf; ihr obliegt ebenfalls die Suche nach der Lösung von moralischen Konflikten, bei denen nicht die Anwendung eines Prinzips auf einen Einzelfall das Problem bereitet, sondern eine Konkurrenz relevanter Gesichtspunkte. Hier besteht ein „Wiederstreit der Maximen ..., der zwar nicht eine Antinomie heißen kann (denn es ist nicht Widerstreit der Gesetze), aber doch eine Casuistik, d. i. ein Inbegriff von Aufgaben für die Urtheilskraft zur Unterscheidung dessen, was in vorkommenden Fällen ethisch erlaubt sey oder nicht" (AA XXIII, 389).

d) Was die Kasuistik nach KANTS Verständnis weiterhin kennzeichnet, das lässt sich stichwortartigen Charakterisierungen entnehmen. So erklärt er, sie sei weder Wissenschaft noch ein Teil derselben (MS VI, 411); dies treffe nur für die Dogmatik zu. Diese Zuordnung, die KANT selbst nicht erläutert oder begründet, dürfte so zu erklären sein, dass die Dogmatik, sprich: die allgemeine normative Ethik sich mit dem moralischen Grundprinzip bzw. mit grundsätzlichen Regeln systematisch befasst, so dass sie in Form einer Wissenschaft dargelegt werden kann, während es die Kasuistik mit einzelnen Fällen zu tun hat, von denen es aufgrund der Vielfalt der Lebenssituationen, der Wechselfälle menschlicher Existenz äußerst zahlreiche geben kann, die kaum in eine überschaubare, schon gar nicht vollständige Ordnung zu bringen sind, so dass sich von daher im Übrigen erschließen dürfte, warum eine Kasuistik – so auch bei KANT – den Eindruck von eher zufällig aufgegriffenen Fragen vermittelt. Kohärent mit dieser Erklärung ist die weitere Kennzeichnung, kasuistische Erörterungen erfolgten nicht systematisch, sondern fragmentarisch; im Sinne einer Analogie verweist er darauf, dass sie wie „Scholien, [die] zum System hinzu gethan" (ebd.) werden, in die allgemeine normative Ethik verwoben seien. Überdies ist die Kasuistik nicht „Lehre, wie etwas gefunden, sondern Übung, wie die Wahrheit solle gesucht werden" (ebd.) Die entsprechenden heuristischen Übungen sind wegen ihrer positiven Konsequenzen zu empfehlen: „Es wäre zu wünschen, dass man eine Casuistik in der Moral aufstellte, – eine Übung, um in allerlei Lagen zu bestimmen, was nach Verschiedenheit der Handlung rechtens sey, oder nicht. Dergleichen casus dubii cultivieren den Verstand, und die Moralität des Menschen" (AA XXVII, 2.1, 619). Generell sieht KANT den „große(n) Nutzen" einer Exemplarik darin, dass die Beispiele „die Urtheilskraft schärfen" (KrV III, 132 = B 173).

zu konstatieren, dass von den zwanzig Fragen vierzehn vollkommene Pflichten betreffen und nur sechs unvollkommene Pflichten.

b) Kasuistik in der Moralpädagogik

Wie bereits erwähnt, verortet KANT die Kasuistik nicht nur in der Elementar-, sondern auch in der Methodenlehre, und zwar in dem einen der beiden Teilbereiche, der Katechetik. In der „katechetischen Moralunterweisung würde es zur sittlichen Bildung von großem Nutzen sein, bei jeder Pflichtzergliederung einige casuistische Fragen aufzuwerfen und die ... Kinder ihren Verstand versuchen zu lassen, wie ein jeder von ihnen die ihm vorgelegte verfängliche Aufgabe aufzulösen meinte" (MS VI, 483). Wenngleich nach KANTS Ansicht die Beurteilung dessen, was Pflicht ist, erheblich leichter ist als die spekulativer, also theoretischer Fragen (MS VI, 484), so bietet doch die Kasuistik „verfängliche" Aufgaben. Wenn Kinder diese Aufgaben, bei denen eine „Pflichtzergliederung", also eine konkrete Bestimmung des moralisch Richtigen in einer schwierigen Situation, ansteht, zu lösen versuchen, dann können sie sich darin üben, die moralische Wahrheit zu finden (vgl. MS VI, 411), ihren Verstand schärfen, eine „Cultur der Vernunft" entwickeln (vgl. MS VI, 484). Nicht nur die Übung und „Schärfung" der praktischen Urteilskraft fördert die Auseinandersetzung mit kasuistischen Fragen, sondern darüber hinaus und sogar vornehmlich führt sie dazu, dass der junge Mensch „durch dergleichen Übungen unvermerkt in das Interesse der Sittlichkeit gezogen wird" und das „zu lieben" beginnt, „in dessen Bearbeitung er es bis zu einer Wissenschaft[9] (mit der er nun Bescheid weiß) gebracht hat" (ebd.). Wenn KANT im Letztgenannten die vorrangige Auswirkung des Sich-Befassens mit kasuistischen Fragen sieht, dann bewertet er für den Bereich der Moralpädagogik die Entwicklung der konativen Fähigkeiten höher als die der kognitiven.

c) Pejoratives Verständnis von Kasuistik

Um der Klarheit willen sei noch angefügt, dass KANT kasuistische Erörterungen nicht in jedem Fall für etwas Positives hält, sondern er ebenfalls ein pejoratives Verständnis kennt. In Misskredit stehen bei ihm kasuistische Überlegungen, die er als trivial, als haarspalterisch bzw. sophistisch empfindet

[9] Wie gesehen, hat KANT an anderer Stelle bemerkt, die Kasuistik sei keine Wissenschaft. Ein weiteres Konsistenzproblem. Dieses kann möglicherweise mit D. N. JAMES (1992), bes. S. 75–84, in der Weise aufgelöst werden, dass bei KANTS Umgang mit kasuistischen Fragen zwischen „offenen" und „geschlossenen" Fragen differenziert wird. Erstere finden keine abschließende Lösung, bei ihnen ist der Fragende noch auf der Suche. Letztere hingegen können einer Lösung zugeführt werden, so dass sie Gegenstand einer wissenschaftlichen Erörterung sein können.

oder als Bestandteil eines „mikrologischen" Gewissens, das nicht zwischen moralisch Relevantem und Adiaphora, also moralisch Gleichgültigem, zu unterscheiden weiß:

> „Wenn man dem Gewissen viele, kleine Vorwürfe von gleichgültigen Sachen (adiaphoris) macht, so ist es ein mikrologisches Gewissen und die Fragen, die demselben vorgelegt werden, ist die Kasuistik, z. E. ob man, um jemanden zum April zu schicken, ihm etwas vorlügen soll? ... Je mikrologischer und subtiler das Gewissen in solchen Kleinigkeiten ist, desto schlechter ist es im Praktischen" (VE 167f.).[10]

2. Kants Kasuistik im Lichte typischer Methoden

Eine weitere Möglichkeit, grundsätzlich abzuklären, was KANTS Kasuistik auszeichnet, bietet ein Vergleich zwischen dem, was traditionell als typische Methoden kasuistischer Reflexionen angesehen wird[11], und dem, was sich diesbezüglich in den einschlägigen Abschnitten bei KANT finden oder eruieren lässt. Wie bereits erwähnt, macht KANT nicht selbst auf kasuistische Methoden aufmerksam, schon gar nicht stellt er diese irgendwo zusammen. Relevantes lässt sich nur implizit seinen Ausführungen entnehmen.

a) Eines der Standardverfahren kasuistischer Erörterungen ist das Denken in Analogien.[12] Für die Beurteilung eines Einzelfalls ist der Referenzpunkt eine ethische Einsicht, über deren Richtigkeit allgemeiner Konsens besteht, und die somit paradigmatisch ist. Im Weiteren wird geprüft, welche Gleichheiten bzw. Ähnlichkeiten und welche Ungleichheiten bzw. Unähnlichkeiten der in Rede stehende Fall mit dem paradigmatischen aufweist, von welcher ethischen Relevanz die Ähnlichkeiten oder Unähnlichkeiten sind, ob sie zu einer unterschiedlichen ethischen Beurteilung zu führen haben oder nicht. In den kasuistischen Passagen macht KANT von dieser Methode kaum Gebrauch. Nur an einer Stelle benutzt er eine Analogie. In ihr ist das *tertium comparationis* die Bedrohung des eigenen Lebens. Er vergleicht die Situation dessen, der beabsichtigt, sich gegen Pocken impfen zu lassen, mit der eines Seefahrers und

[10] Vgl. ferner: „Was kein Verhaltniß auf die Moral hat, ist die indifferentia actionis, adiaphoron, ... hier ist weder Verdienst noch Abwendung, das wird auch Casuistic genannt und ist eine Art von micrologie in Ansehung der rectitudo actionis. Die casuistic machte in der Schule der ... Jesuiten ... ein Hauptstück aus. Casuistic heißt sie darum, weil sie auf gewisse und besondere Fälle geht" (AA XXIX, 615).

[11] Vgl. dazu insbesondere A. R. JONSEN/S. TOULMIN: The abuse of casuistry (1988), S. 250–257.

[12] Vgl. dazu D. BIRNBACHER: Analytische Einführung (2003), S. 90–92.

hält die Absicht des Ersteren für weit bedenklicher. Dieses Urteil begründet er mit folgender Ungleichheit: der Seefahrer macht „doch wenigstens den Sturm nicht ..., dem er sich anvertraut, statt dessen jener die Krankheit, die ihn in Todesgefahr bringt, sich selbst zuzieht." (MS VI, 424)

b) Weiterhin kommt in der Kasuistik der Beachtung der jeweiligen Umstände ein besonderes Gewicht zu. Die je spezifischen Bedingungen sind es, die eine kasuistische Frage aufkommen lassen und deren Berücksichtigung für ihre Lösung unerlässlich ist. Der Sache nach spielen diese, nimmt man sie in einem weiten Sinne, auch bei KANTS kasuistischen Reflexionen eine wichtige Rolle. Wenn für ihn z. B. moralisch auch gewiss ist, dass eine Selbsttötung aus selbstbezogenen Gründen in jedem Fall moralisch unerlaubt ist, so ist es für ihn doch fraglich, ob diese Handlungsweise im Fall einer altruistischen Motivation, wofür er in dem entsprechenden Passus (MS VI, 423) einige Beispiele gibt, ebenfalls so zu bewerten ist. Wenn für ihn das ausnahmslose Verbot der Falschaussage auch festzustehen scheint, so fragt er in der Kasuistik doch, ob eine „Unwahrheit aus bloßer Höflichkeit" ebenfalls für eine Lüge zu halten sei (MS VI, 431). Wenn es auch klar ist, dass der Gebrauch eines Genussmittels das Einhalten eines Maßes verlangt, so ist möglicherweise das Trinken von Wein bis zu einem Grad, „der bis nahe an die Berauschung reicht", doch in dem Fall erlaubt, in dem es „die Gesellschaft zur Gesprächigkeit belebt und damit Offenherzigkeit verbindet" (MS VI, 428). Ohne den situativen Kontext mit seinen Bedingungen bzw. Umständen zu berücksichtigen, kann ein konkreter Fall normativ-ethisch nicht beurteilt werden. Entgegen einem verbreiteten Vorurteil beweist KANT mit seinen kasuistischen Fragen eine Kontextsensitivität.

c) Ferner wird für gewöhnlich in der Kasuistik eine konkrete Lösung des jeweiligen Problems angestrebt, wobei allerdings je nach Fall der Gewissheitsgrad hinsichtlich der Richtigkeit ein unterschiedlicher sein kann. Je nach der Komplexität der zu berücksichtigenden Aspekte normativer wie empirischer Art oder je nach der Schwierigkeit, in Konkurrenzsituationen eine Lösung zu finden, kann die normativ-ethische Beurteilung verschieden sicher oder plausibel sein. Bekanntlich hat die moraltheologische Kasuistik auf ihrem Höhepunkt ganze Systeme zu diesem Thema (Tutiorismus, Probalismus, Probabiliorismus, Äquiprobalismus, Laxismus) entwickelt. Oben ist bereits erwähnt worden, dass KANT, als er sich allgemein zur Kasuistik äußert, gegen den Probalismus Einwände erhebt. Auffällig ist jedoch, wie er auf die einzelnen kasuistischen Fragen, die er selbst aufwirft, eingeht. Denn im Kontext der Kasuis-

tik legt KANT nicht die Sicherheit des Urteils an den Tag, die ansonsten seine ethischen Ausführungen kennzeichnet. In der Regel sind für ihn die Ansicht, mit dem gesunden Menschenverstand, der „gemeinen sittlichen Vernunft", könne das, was moralisch verpflichtend bzw. erlaubt ist, bestimmt werden, sowie eine Strenge in bestimmten Einzelfragen signifikant. Hinsichtlich KANTS Umgang mit seinen kasuistischen Fragen konstatiert O. HÖFFE jedoch:

> „wer konkrete Orientierung erwartet, (wird) enttäuscht. Für die komplizierten Fälle, die dort erörtert werden, findet er kaum eindeutige Handlungsanweisungen. Kant ... verhält sich hier vorsichtig: gegen konkurrierende Gesichtspunkte offen und in der abschließenden Beurteilung häufig unentschieden."[13]

In der Tat lässt KANT bei mehreren Fragen völlig offen, was seine Antwort ist oder zumindest sein könnte, bei einigen deutet er eine solche an, bei anderen ist klar, wie seine Problemlösung lautet, da er eine direkte oder rhetorische Antwort gibt. Mit der selbstauferlegten Zurückhaltung bezüglich der Beurteilung kann er auch implizit zum Ausdruck bringen wollen, dass er es bewusst der praktischen Urteilskraft oder dem Gewissen des Einzelnen überlassen will, wie dieser unter Berücksichtigung der situativen Umstände den Fall, für den es keine unmittelbar klare oder allgemein akzeptierte Lösung gibt, beurteilt. Im Übrigen bietet KANT in seiner Kasuistik keine ausführlichen oder gar detaillierten „case studies"; allenfalls gibt er kurze Hinweise.

II. BEISPIELE KASUISTISCHER FRAGEN IN DER „METAPHYSIK DER SITTEN"

Nachdem versucht worden ist, allgemeine Charakteristika von KANTS Kasuistik zu eruieren, ist der Blick auf die einzelnen kasuistischen Fragen zu richten, die Kant in seinem der speziellen Ethik gewidmeten Werk *Metaphysik der Sitten* in acht Abschnitten behandelt. In diesen spricht er Einzelfragen zum Suizid, zur Sexualethik, zum Maß beim Gebrauch von Genussmitteln, zur Falschaussage, zum Umgang mit materiellen Gütern, zur Selbsteinschätzung, zum Wohltun und zur Dankbarkeit an. Es sei nun nicht der Reihe nach dargelegt, welche speziellen Fragen KANT in diesen Kontexten im Einzelnen aufgreift und wie er sie möglicherweise beantwortet. Stattdessen sei der Versuch unternommen, eine gewisse inhaltliche Typisierung vorzunehmen, um erkennen zu können, zu welchen Zwecken KANT kasuistische Reflexionen anstellt,

[13] O. HÖFFE: Universalistische Ethik und Urteilskraft (2001), S. 81.

welche Aufschlüsse gerade sie über seine normative Ethik geben. Vorab ist zu konstatieren, dass den kasuistischen Fragen, die KANT stellt bzw. thematisiert, eine Unsicherheit hinsichtlich ihrer ethischen Beurteilung gemeinsam ist – eine Unsicherheit deshalb, weil nicht klar ist, wie der Gehalt einer moralischen Pflicht des Näheren zu fassen ist oder wie das Verhältnis zwischen relevanten Gesichtspunkten zu bestimmen oder eine Abwägung in einer Konkurrenzsituation vorzunehmen ist, oder wie berechtigt die Anwendung einer an sich für richtig erachteten Normierungstheorie in besonderen Fällen ist. Aus der Perspektive einer systematischen normativen Ethik betrachtet behandelt KANT mithin in seiner Kasuistik verschiedenartige Themen, nicht Variationen ein und desselben Grundproblems.

1. Bestimmung des Gehalts einer moralischen Pflicht

Zu den Grundaufgaben normativer Ethik gehört die Bestimmung des Inhalts einer Verpflichtung. Dass sich in Sonderheit bei Tugend- bzw. unvollkommenen Pflichten die Aufgabe der Spezifizierung bzw. der Konkretisierung stellt, liegt auf der Hand, sind sie doch *ex definitione* weite und somit einen Freiraum aufweisende Pflichten. Wie KANT anhand des Exempels der Wohltätigkeit, die zweifelsohne eine Tugendpflicht ist, zeigt (MS VI, 454), kann in der Kasuistik der Inhalt genauer identifiziert werden. Eine kasuistische Frage betrifft etwa die Extension: „Wie weit soll man den Aufwand seines Vermögens im Wohlthun treiben?“ (ebd.) Als ein Kriterium nennt KANT: jedenfalls nicht so weit, dass der Akteur schließlich selbst auf die Wohltätigkeit Anderer angewiesen ist. Weiterhin stellt er die Frage nach der erforderlichen Motivation in den Raum. Wie viel ist etwa eine Wohltat wert, die jemand „mit kalter Hand“ erweist, wenn er z. B. kurz vor seinem Tod in seinem Testament – dies ist wohl gemeint – Bedürftige bedenkt? Ferner nennt er ein negatives Kriterium hinsichtlich der Modalität der Wohltätigkeit, indem er sich klar gegen einen Paternalismus wendet. Die Hilfe hat sich an den Bedürfnissen des Adressaten, an dessen Vorstellungen vom eigenen Wohl auszurichten. „Ich kann niemand nach meinen Begriffen von Glückseligkeit wohlthun (außer unmündigen Kindern oder Gestörten), sondern nach jenes seinen Begriffen, dem ich eine Wohlthat zu erweisen denke“ (ebd.). In sozialkritischer Absicht stellt KANT fest, dass das unterschiedliche Vermögen, wohltätig zu sein, größtenteils ein Ergebnis „der Begünstigung verschiedener Menschen durch die Ungerechtigkeit der Regierung“ ist, die eine Ungleichheit des Wohlstandes zur Folge

hat und eine Wohltätigkeit gegenüber den Benachteiligten notwendig macht. Wenn dem so ist, verdient dann die Hilfe, die ein Reicher Notleidenden zukommen lässt, „überhaupt den Namen der Wohlthätigkeit, mit welcher man sich so gern als Verdienst brüstet?" (ebd.) Ist nicht in einer sozialethischen Perspektive das, was sich individualethisch wie etwas Verdienstliches ausnimmt, als etwas Geschuldetes zu betrachten?

Wie sich in diesen sehr knapp gehaltenen, offenbar aufs Geratewohl ausgewählten Fragen und Hinweisen exemplarisch manifestiert, kann sich ein ganzer Komplex von Einzelthemen auftun, sucht man den genaueren und somit spezifizierten Gehalt eines einzigen moralischen Teilprinzips zu bestimmen bzw. wenigstens einzugrenzen. KANT sieht eine derartige Bestimmung[14] offensichtlich als eine Aufgabe der Kasuistik an.

2. Abstimmung und Abwägung

In einem anderen Bereich der kasuistischen Fragen geht es nicht um die Spezifizierung eines einzelnen ethischen Prinzips, um das Ausfüllen des „weiten Feldes" einer Pflicht, sondern um die Zuordnung sowie im Konfliktfall um die Abwägung verschiedener moralisch relevanter Gesichtspunkte. Dafür führt KANT einige Beispiele an. In verschiedenen moralisch relevanten Handlungsfeldern muss der Akteur zu einer „austarierenden" Zuordnung bzw. zu einer Synthese widerstrebender Aspekte fähig sein, um das *in concreto* Richtige zu tun, um nicht auf die eine oder andere, sprich: entgegengesetzte Weise dieses zu verfehlen. Das gilt beispielsweise für den Umgang mit äußeren Gütern. An dem einen der beiden negativen Enden der Skala gibt es zwei Varianten: zum einen die Habsucht, also die „Unersättlichkeit im Erwerb" (MS VI, 433), und zum anderen die Knauserei bzw. Kargheit. Beide Fehlhaltungen sind nicht nur unklug, weil sie aus unterschiedlichen Gründen auf eine Armut hinauslaufen – die Habsucht auf eine unerwartete, die Knauserei auf eine gewollte Weise –, sondern auch moralische Laster. So ist Letztere nicht nur falsch verstandene Sparsamkeit, sondern „sklavische Unterwerfung seiner selbst unter die

[14] Dazu mag auch gerechnet werden, dass KANT eine kasuistische Frage aufwerfen kann, um den Grund für eine einzelne Haltung oder Handlungsweise zu erfassen. So macht er darauf aufmerksam, die Dankbarkeit sei „nicht Gegenliebe des Verpflichteten gegen den Wohltäter, sondern Achtung vor demselben" (MS VI, 458) und begründet es damit, dass der allgemeinen Nächstenliebe eine „Gleichheit der Pflichten" zugrunde liege, bei der Dankbarkeit hingegen „der Verpflichtete um eine Stufe niedriger als sein Wohltäter" stehe (ebd.), was er im Übrigen als eine Ursache für so manche Undankbarkeit vermutet.

Glücksgüter, ihrer nicht Herr zu sein, welches Verletzung der Pflicht gegen sich selbst ist" (MS VI, 434). Das andere negative Ende der Skala bildet die Verschwendung. Zwischen diesen Polen bewegt sich der „Denkungsart" nach die Liberalität, von der die Freigebigkeit eine Applikation auf einen besonderen Fall ist. Wer sich diese Haltung zu Eigen macht, der macht sich vom Besitzstreben nach äußeren Gütern, aristotelisch gesprochen: von der Pleonexie (dem Immer-Mehr-Haben-Wollen) unabhängig. Mit dieser Habitualisierung ist er jedoch nicht der Beantwortung von Einzelfragen enthoben wie denen, auf welche Weise („soll ich meinem Munde abbrechen oder nur dem äußeren Aufwande?") oder in welcher Lebensphase (im Alter oder schon in der Jugend?) er sparen sollte.

Beim Umgang mit Genussmitteln bedarf es ebenfalls einer Balancierung, um einzelne Aspekte aufeinander abzustimmen. So hält KANT offenbar den Genuss von Wein „bis nahe an die Berauschung" heran dann für erlaubt, wenn er die „Gesprächigkeit" und die „Offenherzigkeit" in einer Gesellschaft befördert oder bewirkt. Weil Letzteres beim Gebrauch von Opium und Branntwein nicht der Fall ist – er macht die Konsumenten, die sich ein Wohlbefinden erträumen, stumm, zurückhaltend und nicht kommunikativ –, ist deren Gebrauch nicht erlaubt, es sei denn als Arzneimittel. Analoges trifft für den „Schmaus" zu, der ja eine „förmliche Einladung zur Unmäßigkeit" im Essen und Trinken ist. Wird allerdings das Maß eingehalten, der Verleitung zur Unmäßigkeit widerstanden, dann dient er nicht nur dem physischen Wohl, sondern hat auch „etwas zum sittlichen Zwecke Abzielendes an sich, nämlich viel Menschen und lange zu wechselseitiger Mittheilung zusammen zu halten" (MS VI, 428).

In praxi ist nicht nur auf der Ebene der Handlungen eine die relevanten Gesichtspunkte abstimmende Zuordnung nicht leicht, sondern auch auf der Ebene der Haltungen (mit den ihnen korrelierenden Handlungen) bedarf es der kontextsensitiven Urteilskraft. KANT exemplifiziert dieses der Sache nach, indem er darauf aufmerksam macht, wie nahe verwandt beispielsweise die Selbstachtung, die auf dem „Gefühl der Erhabenheit seiner Bestimmung" (MS VI, 437) gründet, und der Eigendünkel, der der „wahren Demut" entgegengesetzt ist, sind. Nach der einen wie nach der anderen Seite gilt es Gefahren zu sehen und zu vermeiden. Die Aufmunterung zur Selbstschätzung kann beim Adressaten zur Arroganz, eben zum Eigendünkel führen, mithin zur „Unbescheidenheit der Forderung ..., von Anderen geachtet zu werden" (MS VI, 462), wie umgekehrt eine starke Zurücknahme seiner selbst bis hin

zur Selbstverleugnung die Geringschätzung Anderer provozieren kann und einer Pflicht gegenüber sich selbst zuwider wäre. Außer Frage steht für KANT: „Das Bücken und Schmiegen vor einem Menschen scheint in jedem Fall eines Menschen unwürdig zu sein" (MS VI, 437). Wenn Anderen „in Worten und Manieren" Achtung bezeugt wird, ist darauf zu achten, dass – unter Wahrung der Höflichkeit – durch die Art und Weise nicht ein Beweis für den „ausgebreiteten Hang zur Kriecherei" geliefert wird. Plastisch mahnt KANT: „Wer sich aber zum Wurm macht, kann nachher nicht klagen, dass er mit Füßen getreten wird." (Ebd.)

In einem anderen Kontext, der die Verhältnisbestimmung von Rechts- und Tugendpflichten betrifft, wirft KANT die als kasuistisch bezeichnete Frage auf, ob es nicht um das Gesamtwohl besser stünde, würde alle Moralität der Menschen auf die mit größter Gewissenhaftigkeit zu erfüllenden Rechtspflichten eingeschränkt und der Bereich des Wohlwollens bzw. der Wohltätigkeit den Adiaphora zugeordnet. Gegen diese hypothetische Überlegung wendet er zweierlei ein. Zum einen sei nicht leicht überschaubar, welche Folgen dieser Vorschlag für das Glück, mithin das Wohl der Menschen habe. Zum anderen sei in jedem Fall klar, dass es „an einer großen moralischen Zierde der Welt, nämlich der Menschenliebe," fehlte. Dieser bedürfe es unabhängig von allen positiven Folgen, um „die Welt als ein schönes moralisches Ganzes in ihrer ganzen Vollkommenheit darzustellen" (MS VI, 458).

Die angeführten Beispiele können m. E. erkennen lassen, dass KANT sich in seiner Kasuistik keineswegs auf Applikationen einer Regel auf einen Einzelfall beschränkt, sondern es ihm in dieser ebenfalls darum geht, Verhältnisbestimmungen, Zuordnungen, synthetisierende Abstimmungen und Abwägungen unterschiedlicher moralisch relevanter Gesichtspunkte auf der Ebene von Handlungen wie Haltungen vorzunehmen, sofern diesbezüglich im Einzelfall eine Unklarheit besteht.

3. Auseinandersetzung mit deontologischen Normen

Ohne dass KANT es selbst so charakterisiert – ihm standen die Terminologie und die Klassifizierung noch gar nicht zur Verfügung –, setzt er sich in einigen kasuistischen Passagen überdies mit der Art von Normen auseinander, die von späteren Ethikern als deontologische bezeichnet worden sind. Der Sache nach tut er dies in zweifacher Hinsicht. Zum einen ringt er mit dem Problem der Härte bzw. Rigidität streng deontologisch verstandener Normen.

Bei dieser Art von Normen ergibt sich die moralische Richtigkeit aus einem immanenten Merkmal der in Rede stehenden Handlungsweise; unabhängig davon, was die konkreten Umstände sind, welche schwerwiegenden negativen Folgen ihre Befolgung haben mag, hat sich der Akteur in jedem Fall an dieser Norm zu orientieren. Es ist die völlige Unabhängigkeit von derartigen Gesichtspunkten, insbesondere von Folgenerwägungen, die das Spezifikum dieser Normen ausmacht und gleichzeitig die Kritik hervorruft. Es spricht viel dafür, dass KANT außerhalb der *Metaphysik der Sitten* u. a. das ausnahmslose Verbot der Selbsttötung und der Falschaussage[15] zu den streng deontologisch zu verstehenden und zu begründenden Normen rechnet. In den kasuistischen Fragen zu diesen beiden Handlungsweisen stellt er sich der Sache nach dem genannten Einwand.

So stellt er die Frage in den Raum, ob sich eine Abwägung auch dann strikt verbietet, wenn in einer Extremsituation jemand mit der Möglichkeit konfrontiert wird, ob er nicht durch Suizid sehr gravierende negative Folgen für Andere verhindern kann. Er greift u. a. das antike Beispiel des CURTIUS auf und fragt, ob es als „Selbstmord" beurteilt werden könne, wenn er sich „in den gewissen Tod (gestürzt habe), um das Vaterland zu retten" (MS VI, 423), wie sich überhaupt die Frage stelle, ob nicht „das vorsätzliche Märtyrerthum, sich für das Heil des Menschengeschlechts ... zum Opfer hinzugeben," eher als „Heldentat" anzusehen sei. Oder sei die Vorkehrung Friedrichs d. Gr. moralisch zu verurteilen, der ein schnell wirkendes Gift bei sich gehabt habe, um im Falle einer Kriegsgefangenschaft nicht „Bedingungen der Auflösung einzugehen, die seinem Staate nachtheilig sein könnten"? (Ebd.) In Exempeln dieser Art unterscheidet KANT den Suizid, den jemand begeht, um eigenen, als nicht erträglich empfundenen Qualen ein endgültiges Ende zu bereiten[16], vom Suizid als Lebensopfer. Nicht nur eine altruistische Motivation lässt in einer Ausnahmesituation eine kasuistische Frage aufkommen, sondern auch das Motiv der Ehre. So fragt KANT, ob es moralisch erlaubt sei, „dem ungerechten Todesurteile seines Oberen durch die Selbsttödtung zuvorzukommen"

[15] Im Unterschied zu KANT werden hier die Termini ‚Selbsttötung' und ‚Falschaussage' gebraucht, um eine deskriptive Beschreibung der dann zu bewertenden Handlungsweisen zu ermöglichen. Nach dem üblichen Sprachgebrauch sind ‚Selbstmord' und ‚Lüge' bereits moralische Wertungswörter, so dass es analytisch evident ist, dass diese Handlungen moralisch falsch sind.

[16] Vgl. die Beschreibung dieser Intention in GMS IV, 422: „Ich mache es mir aus Selbstliebe zum Princip, wenn das Leben bei seiner längern Frist mehr Übel droht, als es Annehmlichkeit verspricht, es mir abzukürzen."

(ebd.). Wenn KANT auch zu keiner seiner vier Fragen zum Suizid[17] eine Antwort gibt oder auch nur andeutet, so lässt sich doch sagen, dass er allein durch das Stellen eben dieser Fragen sein Ringen mit dem Problem dokumentiert, ob nicht durch eine restriktive Interpretation das, was bei einer streng deontologischen Norm als sehr fragwürdig, wenn nicht als unplausibel beurteilt wird, wenigstens zu entschärfen oder zu beseitigen ist. Dies meint: hinsichtlich des Geltungsbereichs einer Norm wird eine Einschränkung in dem Sinne vorgenommen, dass bei der Erfüllung eines bestimmten Kriteriums – beispielsweise beim Suizid des altruistisch motivierten Lebensopfers – die Handlung nicht unter das ausnahmslose Verbot fällt.

Was die Falschaussage betrifft, so will KANT offenbar den Gebrauch von bestimmten Höflichkeitsformeln, die nicht die wahre Meinung des Benutzers über die angesprochene Person wiedergeben, vom Verbot der „Lüge" ausgenommen wissen. Sein Argument lautet, dass niemand dadurch betrogen werde (MS VI, 431). Er nennt ferner das Beispiel, dass einem nicht in jeder Situation der Witz zur Verfügung steht, um einer verfänglichen Frage auszuweichen. Sagt jemand spontan das, was er denkt, bedeutet es eine Kränkung des Fragenden; soll er diesem deswegen „zum Munde reden"? (Ebd.) KANT, der ansonsten für eine sehr rigide Auffassung in puncto „Verbot der Falschaussage" bekannt ist, scheint allerdings in bestimmten Kontexten eine restriktive Interpretation dieser Norm zu befürworten.

Zum andern macht KANT in einer anderen kasuistischen Frage der Sache nach auf eine weitere Problematik streng deontologischer Normierung aufmerksam. Bei dieser Normierung lassen sich zwei Grundschritte rekonstruieren. In einem ersten Schritt wird eine teleologische Bestimmung einer Handlungsweise in dem Sinne vorgenommen, dass ihr vorgegebener Zweck erkannt wird. Zum Beispiel wird als Zweck des Sprechens das Mitteilen der Wahrheit erfasst. In einem zweiten Schritt wird die Zweckbestimmung exklusiv gesetzt, woraus sich erst ein streng deontologisches Verständnis ergibt. Denn weil es naturwidrig[18] wäre, darf der Mensch niemals gegen den erkannten Zweck verstoßen, also im genannten Beispiel niemals bewusst und gewollt

[17] Die fünfte Frage in diesem Abschnitt, die nach der Erlaubtheit einer Pockenimpfung, betrifft nicht den Suizid, sondern nach dem damaligen Stand der Medizin das Risiko einer Lebensgefährdung. In der Kant-Literatur haben meines Wissens nur die kasuistischen Fragen zum Suizid, die von allen zweifelsohne die existenziell wichtigsten sind, eine eigene Thematisierung erfahren. Vgl. D. N. JAMES: Suicide (1999), bes. S. 40–58; Y. UNNA: Kant's answers (2003).

[18] Zur deontologischen Argumentationsfigur „moralisch falsch, weil naturwidrig" vgl. B. SCHÜLLER: Die Begründung (1980), S. 216–235.

die Unwahrheit sagen. An diese Art der Argumentation richtet KANT in einem anderen kasuistischen Abschnitt implizit eine Anfrage. Er setzt beim ersten Schritt an und reflektiert darauf, ob nicht ein und dieselbe Handlungsweise verschiedene Zwecke haben kann. Zunächst nimmt KANT ganz im Sinne der ihm vorausgehenden ethischen Tradition eine teleologische Bestimmung des Sexualaktes vor:

> „Der Zweck der Natur ist in der Beiwohnung der Geschlechter die Fortpflanzung, d. i. die Erhaltung der Art; jenem Zwecke darf also wenigstens nicht zuwider gehandelt werden" (MS VI, 426).

Er stellt nun die Frage, ob nicht der eheliche Verkehr auch dann erlaubt sein kann, wenn er nicht dem Zweck der Reproduktion dient, etwa während der Zeit einer Schwangerschaft oder im Falle einer Sterilität – erlaubt deshalb, weil „in der Collision [der] Bestimmungsgründe etwas an sich Unerlaubtes doch zur Verhütung einer noch größeren Übertretung (gleichsam nachsichtlich)" zuzulassen ist (ebd.). Kann bei der Abwägung der teleologische Grundsatz des „minus malum" leitend sein? Und erfüllt der Sexualakt – so fragt KANT ferner – nicht noch einen weiteren Zweck, nämlich Ausdrucksmedium der Liebe zu sein, nicht der moralischen Liebe des Wohlwollens, sondern einer Liebe *sui generis*, die zur höchsten Stufe des Begehrungsvermögens, der Leidenschaft, gehört und die durch die praktische Vernunft einzuschränken ist (ebd.)?

Blickt man auf die kasuistischen Fragen zurück, die KANT in eigenen Abschnitten der *Metaphysik der Sitten* behandelt, so ist eine Heterogenität von Themen zu konstatieren, selbst wenn man sie nach übergreifenden Gesichtspunkten zu systematisieren versucht. Die Kasuistik ist für ihn offensichtlich ein Bereich in der speziellen Ethik, in dem anhand von Einzelbeispielen – u. a. wegen eines Gestaltungs- oder Ermessensfreiraums – offene oder strittige oder schwer zu beurteilende, weil dilemmatische Fragen erörtert werden können. Auch von ihrem existenziellen Gewicht her nehmen sich die kasuistischen Fragen völlig unterschiedlich aus; sie reichen – wie beim Suizid – von dramatischen bis – wie etwa beim Trinken von Wein in Gesellschaft – zu vergleichsweise belanglosen moralischen Fragen hin.

III. RESÜMEE: KORREKTUR VON KANT-STEREOTYPEN IM BLICK AUF SEINE KASUISTIK

Bezieht man in die Gesamtbetrachtung von KANTS Ethik einzelne, für gewöhnlich kaum beachtete Lehrstücke oder Teildisziplinen mit ein, dann nötigt dies

des öfteren zur Differenzierung und bisweilen zur Korrektur von gängigen Kant-Bildern. Wie hier an einem Beispiel unter anderen, dem der ansonsten nahezu völlig übersehenen Kasuistik, demonstriert werden kann, erweist es sich als angezeigt, Korrekturen an folgenden Kant-Stereotypen vorzunehmen:

a) Kant – der pure Formalist. Wie gesehen, entwickelt KANT ebenfalls eine materiale normative Ethik, in der Kasuistik bis in Einzelfragen hinein, die sich aus der Komplexität der menschlichen Lebenswelt ergeben, ohne dabei in Sophistereien oder in ein „mikrologisches Gewissen" abzugleiten.

b) Kant – der rein Prinzipienorientierte. KANT beschränkt sich nicht auf die Bestimmung und Begründung des moralischen Grundprinzips. Im Wissen darum, dass der kategorische Imperativ für die Beurteilung von einzelnen Situationen nicht zureichend ist, befasst er sich mit angewandter normativer Ethik und stellt dabei eine Kontextsensitivität unter Beweis. Seine Aufmerksamkeit ist ebenfalls auf den einzelnen Fall gerichtet – auf den Einzelfall deswegen, weil es unter besonderen Umständen einer Spezifizierung bedarf oder der Abstimmung sowie Abwägung verschiedener Aspekte oder der Zulassung einer Ausnahme von einer Regel.

c) Kant – der strenge Deontologe. Gerade in der Kasuistik scheint KANT mit Blick auf bestimmte Ausnahmesituationen Einschränkungen bezüglich der an sich für richtig erachteten Normierungstheorie vorzuschlagen.

d) Kant – der Advokat reiner praktischer Vernunft. Wenn er auch bei der Grundlegung seiner Moralphilosophie – metaethisch betrachtet – dezidiert eine kognitivistische Position von der Art vertritt, dass moralische Urteile allein Angelegenheit einer von der sinnlichen Erfahrung unabhängigen Vernunft sind, so ist ihm andererseits das Erfordernis einer durch (Lebens-)Erfahrung geschärften Urteilskraft bewusst, zumal dann, wenn in komplizierten und damit unklaren Situationen Konkretisierungen durchzuführen, verschiedene Aspekte auszutarieren, Abwägungen vorzunehmen oder Konflikte zu lösen sind.

e) Kant – der Theoretiker. Wie sich auch anhand anderer Stellen aufweisen lässt, so zeigt KANT ebenfalls in der Kasuistik u. a. einen moralpädagogischen Impetus. Die Beschäftigung mit kasuistischen Fragen dient ihm in der moralischen Erziehung zur Bildung, Übung und Kultivierung der praktischen Urteilskraft sowie generell zur Weckung eines Interesses an ethischen Fragen.

f) Kant – der Erneuerer. Dies ist er zweifelsohne auch. Jedoch greift er insbesondere in der angewandten normativen Ethik wie selbstverständlich auf traditionelle Lehrstücke und Auffassungen zurück, in der Kasuistik offensichtlich auf das Vorbild einer langen moraltheologischen Tradition.

Zusammenfassung

WITSCHEN, DIETER: **Kasuistik in Kants Ethik. Ein Hinweis auf ein nahezu völlig vernachlässigtes Thema.** ETHICA 14 (2006) 2, 179–198

In der Literatur wird nahezu völlig übersehen, dass sich Kant in der *Metaphysik der Sitten,* die der angewandten Ethik gewidmet ist, mit kasuistischen Fragen befasst. Dabei kann ihre Beachtung einigen – auch manches Stereotyp korrigierenden – Aufschluss darüber geben, wie Kant auf Einzelfälle, deren Beurteilung aus verschiedenen Gründen eine Unsicherheit auslöst, unter Berücksichtigung der spezifischen Umstände eingeht, und welche Bedeutung er der praktischen Urteilskraft, die es in der speziellen normativen Ethik wie in der Moralpädagogik zu schulen gilt, beimisst.

Angewandte Ethik
Kants Ethik
Kasuistik
Moralpädagogik
Praktische Urteilskraft

Summary

WITSCHEN, DIETER: **Casuistry in Kant's ethics. A few notes about an almost totally neglected topic.** ETHICA 14 (2006) 2, 179–198

In literature it is almost completely overlooked that in *Metaphysics of Ethics*, which deals with applied ethics, Kant attends to casuistic questions. Paying attention to this fact may inform (and in this perhaps correcting quite a few stereotypes) about how Kant – taking into consideration the specific circumstances – handles individual cases the judgement of which, for different reasons, will provoke uncertainty, and what importance he attaches to the power of judgement that has to be trained in special normative ethics as well as in moral education.

applied ethics
Kant's ethics
casuistry
moral education
power of judgement

Literatur

Zitiert wird I. KANT nach der Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1968. Der Band wird in römischer, die Seite in arabischer Zahl angegeben. Folgende Abkürzungen werden benutzt: GMS = Grundlegung zur Metaphysik der Sitten; KpV = Kritik der praktischen Vernunft; MS = Die Metaphysik der Sitten; RGV = Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft; KrV = Kritik der reinen Vernunft; AA = Akademie-Ausgabe. VE = Eine Vorlesung Kants über Ethik, hrsg. von P. Menzer, Berlin 1924.

BIRNBACHER, DIETER: Analytische Einführung in die Ethik. – Berlin; New York: de Gruyter, 2003.

HÖFFE, OTFRIED: Universalistische Ethik und Urteilskraft. In: Ders.: „Königliche Völker".

Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001, S. 63–88.
JAMES, DAVID N.: Twenty questions: Kant's applied ethics. In: *The Southern Journal of Philosophy* 30 (1992), 67–87.
JAMES, D. N.: Suicide and Stoic Ethics in the Doctrine of Virtue. In: Kant-Studien 90 (1999), S. 40–58.
JONSEN, ALBERT R./TOULMIN, STEPHEN: The abuse of casuistry. A history of moral reasoning. – Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1988.
KITTSTEINER, HEINZ-DIETER: Kant and casuistry. In: EDMUND LEITES (ed.): Conscience and casuistry in early modern Europe. – Cambridge: Cambridge University Press, 1988, S. 185–213.
KOCH, LUTZ: Kants ethische Didaktik. – Würzburg: Ergon, 2003, S. 173–181.
SCHÜLLER, BRUNO: Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie. – Düsseldorf: Patmos, [2]1980.
STEIGLEDER, KLAUS: Kants Moralphilosophie. Die Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft. – Stuttgart; Weimar: J. B. Metzler, 2002.
STEIGLEDER, K.: Kasuistische Ansätze in der Bioethik. In: Bioethik. Eine Einführung, hrsg. von M. Düwell und K. Steigleder. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003, S. 152–167.
UNNA, YVONNE: Kant's answers to the casuistical questions concerning self-disembodiment. In: Kant-Studien 94 (2003), S. 454–473.

Dr. Dieter Witschen, Distelweg 5, D-49176 Hilter-Borgloh
E-Mail: witschen@gmx.net

Ethica 14 (2006) 2, 199–216

BÉATRICE BOWALD

PROSTITUTIONSMIGRATION

Ein unterbelichteter Aspekt der Migrationsbewegungen[1]

Béatrice Bowald, dipl. theol., geb. 1965 in Liestal in der Schweiz, Studium der Theologie in Luzern, 1998–2000 Koordinatorin bei der Ökumenischen Konsultation zur sozialen und wirtschaftlichen Zukunft der Schweiz, Oktober 2000 bis Oktober 2005 wissenschaftliche Assistentin am Institut für Sozialethik der Theol. Fakultät der Universität Luzern, April 2003 bis September 2005 Projekt des Schweiz. Nationalfonds „Prostitution fordert heraus. Leitlinien für Politik und Gesellschaft aus sozialethischer Perspektive", seit Oktober 2005 wissenschaftliche Mitarbeiterin bei Justitia et Pax Schweiz.
Veröffentlichungen zum Thema: *Gekaufte Nähe – Body Theology konfrontiert mit dem Verhalten von Freiern.* In: Béatrice Bowald/Alexandra Binnenkade/Sandra Büchel-Thalmaier/Monika Jakobs (Hg.): *KörperSinnE. Körper im Spannungsfeld von Diskurs und Erfahrung.* – Bern; Wettingen: eFeF-Verlag, 2002, S. 171–200; *Prostitution zwischen Skandalisierung und Legitimierung.* In: Andreas Lob-Hüdepohl (Hg.): *Ethik im Konflikt der Überzeugungen.* – Freiburg, CH; Freiburg i. Br.; Wien: Academic Press Fribourg, 2004 (Studien zur theologischen Ethik; 105), S. 191–210.

„Ohne Migrantinnen geht nichts"[2], schrieb MARIANNE SCHERTENLEIB 2004 in ihrem Überblick über die Sexarbeit in der Schweiz. In der Tat: Von den Frauen, die in der Schweiz, aber genauso in Deutschland und Österreich in der Prostitution tätig sind, sind weitaus mehr als die Hälfte Migrantinnen. Sie sorgen dafür, dass die immense Nachfrage nach sexuellen Dienstleistungen auch befriedigt wird. Die mit dem Fall der Mauer verknüpften Umbrüche haben zur Folge, dass es zunehmend Frauen aus den zentral- und osteuropäischen Staaten sind, die im verlockenden Westen die sexuellen Dienstleistungen anbieten.[3] Gemäß Schätzungen stellen sie ein Viertel der in Deutschland täti-

[1] Beim vorliegenden Artikel handelt es sich um die überarbeitete und erweiterte Fassung eines Kurzvortrags an der ESWTR-Konferenz im August 2005 in Budapest. Für ihre kritischen Kommentare danke ich Hans Halter und Markus Zimmermann-Acklin.

[2] MARIANNE SCHERTENLEIB: Sexarbeit in der Schweiz – ein Überblick (2004), S. 3.

[3] Das zeigt sich auch bei der Herkunft der von Frauenhandel betroffenen Frauen. – Vgl. ELEONORE KOFMAN: Women Migrants and Refugees in the European Union (2003), S. 200–201. Zu den Vorstellungen über die Möglichkeiten im Westen vgl. PETRUS HAN: Frauen und Migration (2003), S. 200–201.

gen Prostituierten.[4] Strittig ist, inwieweit sie das freiwillig tun bzw. inwieweit Frauenhandel mit im Spiel ist.

Die Erweiterung der EU und die Personenfreizügigkeit erleichtern die Migrationsbewegung innerhalb Europas. Eher wenig Beachtung erhält in diesem Kontext die Migration zum Zweck der Prostitution. Wenn sie diskutiert wird, geschieht dies häufig in Zusammenhang mit dem Frauenhandel. Das ist insofern nahe liegend, als vorwiegend Frauen sexuelle Dienstleistungen erbringen und vor allem Frauen vom Menschenhandel im Sexgewerbe betroffen sind.[5] Schätzungen zufolge sind 5–25% der Migrantinnen im Sexgewerbe von Frauenhandel betroffen. Demnach ist die Prostitutionsmigration als Normalfall zu betrachten. Diese Realität sollte auch von der Ethik aufgegriffen werden, denn sie tangiert sowohl die Problematik der Prostitution als auch Probleme, die sich im Kontext der Migration stellen. Bei beiden handelt es sich um Phänomene, die wesentlich geschlechtsspezifisch geprägt sind.

Im Folgenden werde ich als Erstes eine Situationsanalyse vornehmen und dabei vor allem den Kontext der so genannten Ost-West-Migration behandeln. Doch verweise ich an dieser Stelle darauf, dass sich die Migrationsflüsse nicht nur von Ost nach West bewegen, sondern aufgrund ähnlicher Konstellationen und Mechanismen auch innerhalb der Staaten im östlichen Europa. Als Zweites befasse ich mich aus ethischer Sicht allgemein mit der Problematik der Prostitution. Daran anschließend kommt, drittens, die Problematik der Prostitutionsmigration zur Sprache. Schließlich werde ich, viertens, darlegen, welche politischen Massnahmen aus ethischer Perspektive als angezeigt erscheinen.

1. Situationsanalyse

a) Prostitution als Erwerbsmöglichkeit

Die so genannte Wende, die politisch bedeutsam und prägend wurde, hat auch sozio-ökonomisch einiges in Bewegung gebracht. Für viele, insbesondere für Frauen, verschlechterte sich die Situation.[6] Für einige unter ihnen bietet die Migration einen Ausweg aus den prekären Lebensverhältnissen und erlebter

[4] Vgl. Mirjana Morokvasic: Transnational mobility and gender (2003), S. 124–125.
[5] Vgl. Saskia Sassen: The feminization of survival (2003), S. 61.
[6] Vgl. u. a. Eleonore Kofman: Women Migrants and Refugees in the European Union (2003), S. 4; Petrus Han: Frauen und Migration (2003), S. 201.

Geschlechterdiskriminierung. Dabei erleichtert eine zunehmende Migrationskultur im Herkunftsland diesen Schritt.[7] Häufig wissen die Frauen um ihre zukünftige Tätigkeit. Entscheiden sie sich für die Prostitutionstätigkeit, machen sie das im Rahmen der gegebenen Umstände freiwillig, d. h. angesichts einer eingeschränkten Wahlmöglichkeit erscheint es ihnen als lukrativste oder erfolgversprechendste Einkommensmöglichkeit.

Das bedeutet aber nicht, dass nun der Einstieg in die Prostitutionstätigkeit bedenkenlos erfolgen würde. Die Vorstellung, mit dieser Tätigkeit in kurzer Zeit viel Geld verdienen zu können, gepaart mit der persönlichen Situation und Disposition, begünstigt den entsprechenden Entscheid. Eine Frau zu kennen, die bereits Erfahrungen mit der Prostitutionstätigkeit gesammelt hat, erwies sich als weiterer den entsprechenden Entscheid begünstigender Faktor. In einer norwegischen Studie, in der Opfer von Frauenhandel sowie aktuell in der Prostitution tätige Migrantinnen befragt wurden, kristallisierten sich drei Kategorien von persönlichen Gründen heraus, die zum Entscheid geführt hatten, zu migrieren bzw. die Prostitutionstätigkeit aufzunehmen.[8] Zur ersten Gruppe gehören jene Frauen, die damit einer akuten Krise begegnen wollen, sei diese mehr finanzieller oder mehr persönlicher Art, z. B. wegen einer zerbrochenen Partnerschaft. Bei der zweiten Gruppe waren die Frauen bereits seit längerem von finanziellen Problemen betroffen. Beispielsweise war ihre Erwerbsarbeit schlecht bezahlt oder sie hatten ihren Lohn schon längere Zeit nicht mehr erhalten. Sie suchten daher nach einer besser bezahlten Erwerbstätigkeit. Zur dritten Gruppe schließlich gehören jene Frauen, die mehr vom Leben haben wollen als den Alltagstrott einer üblichen Erwerbsarbeit. Gemeinsam ist ihnen allen, dass sie Geld brauchten.

b) Pendelmigration – eine verbreitete Migrationsform

Als Alternative zur bekannten Migrationsform, die je nach Perspektive als Emigration bzw. als Immigration umschrieben werden kann und eine auf längere Dauer angelegte Wanderungsbewegung bezeichnet, haben sich neue, auf kurzfristige Zeiträume angelegte Migrationsformen etabliert, die temporäre Migration, zirkuläre Migration oder Pendelmigration genannt werden. Nach Mirjana Morokvasic-Muller ist seit 1989 eine Zunahme der Pendelmigrati-

[7] Vgl. Tanja El-Cherkeh et al.: EU-Enlargement, Migration and Trafficking in Women (2004), S. 8.

[8] Vgl. Anette Brunovskis/Guri Tyldum: Crossing Borders (2004).

on zu beobachten.[9] Bei der temporären Migration oder Pendelmigration aus den zentral- und osteuropäischen Ländern stellen seit neuerem die Frauen den Hauptanteil.[10] Die restriktive Migrationspolitik der westeuropäischen Staaten sowie erleichterte Einreisebestimmungen (z. B. durch den Wegfall der Visumspflicht) begünstigen die temporäre Migration.[11] Das bedeutet, dass die Migrantinnen und Migranten die Grenze mehrmalig in die eine wie die andere Richtung überschreiten. Dadurch verbinden sie den Herkunftsort, den sie nicht aufzugeben brauchen, mit dem Ort, an dem sie ihr Einkommen ganz oder teilweise generieren. Sind die Frauen im Zielland im Bereich des Haushalts oder der Pflege tätig, organisieren sie sich häufig zu viert oder fünft so, dass die Stelle immer besetzt bleibt.[12] Der kurzzeitige Aufenthalt bietet für die einzelne Frau verschiedene Vorteile: Sie braucht nur temporär für Ersatz für die Betreuung der Familie zu sorgen, verdient sich zugleich das, was sie braucht, um ihren Lebensstandard zu halten oder zu verbessern, braucht für die entsprechende Zeitspanne kein Visum und reist als Touristin ein. Allerdings ist es bei einem solchen Aufenthaltsstatus nicht erlaubt, einer Erwerbstätigkeit nachzugehen, weshalb sich die Frauen aufgrund der restriktiven Einwanderungsbedingungen in die Illegalität begeben. Doch reduziert sich bei temporärem Aufenthalt die Wahrscheinlichkeit, entdeckt und ausgewiesen zu werden. Wie im Bereich von Haushalt, Reinigung und Pflege gibt es auch im Bereich des Sexgewerbes Pendelmigration. Juanita Henning hat dies bei kolumbianischen Prostituierten in Frankfurt nachgewiesen.[13] Petrus Han vermutet eine solche vor allem bei Frauen aus Zentral- und Osteuropa, was von der geographischen Lage her erst recht nahe liegt.[14]

c) Soziale Ungleichheit und die Nachfrage nach reproduktiven Arbeiten

Die restriktive Einwanderungspolitik der westlichen Staaten, die eine Unterschichtung der eigenen Gesellschaft zu vermeiden sucht, beeinflusst nicht nur die Dauer der Migration, sondern auch den Zugang zum regulären Arbeits-

[9] Vgl. Mirjana Morokvasic-Muller: Gender-Dimensionen der postkommunistischen Migrationen in Europa (2003), S. 157.
[10] Vgl. Tanja El-Cherkeh et al.: EU-Enlargement, Migration and Trafficking in Women (2004), S. 4.
[11] Vgl. Sabine Hess: Migrationsstrategien von Frauen aus Osteuropa (2003), S. 370. Sie führen auch zu einer Abnahme des Frauenhandels. – Vgl. Tanja El-Cherkeh et al.: EU-Enlargement, Migration and Trafficking in Women (2004), S. 4.
[12] Vgl. Mirjana Morokvasic: Transnational mobility and gender (2003), S. 121–122.
[13] Vgl. Juanita Henning: Kolumbianische Prostituierte in Frankfurt (1997).
[14] Vgl. Petrus Han: Frauen und Migration (2003), S. 198–200, 266–267.

markt, der für Frauen aus Osteuropa noch stärker versperrt ist als für Männer. Zugleich wächst aber in diesen westlichen Staaten die Nachfrage nach Dienstleistungen im informellen Bereich, namentlich dem Bereich der Hausarbeit, der privaten Pflege, des Reinigungs- sowie des Sexgewerbes.[15] Letzteres gilt als boomende Branche und profitables Geschäft, das eine steigende Nachfrage nach ausländischen oder so genannt exotischen Frauen verzeichnet.[16] In der Folge bleiben die Migrantinnen als Frauen auf die genannten Dienstleistungsbereiche verwiesen und als Migrantinnen auf die reproduktiven Tätigkeiten, die von den Inländerinnen oder niedergelassenen Frauen immer weniger übernommen werden.[17] Die überall zu beobachtende soziale Gesetzmäßigkeit zeigt sich einmal mehr, nämlich dass denen, die in der Hierarchie ganz unten stehen, die so genannten „3d-Jobs" zugeschoben werden, d. h. jene Arbeiten, die als schmutzig (dirty), abwertend (degrading) und gefährlich (dangerous)[18] gelten und daher abgelehnt werden.

Statt sich um Haushalt, Kinderbetreuung oder Pflege von Angehörigen kümmern zu müssen, können die Inländerinnen einer Erwerbsarbeit nachgehen, was für sie attraktiver ist. Die Gleichstellung mit den einheimischen Männern wird dank Abgabe der reproduktiven Tätigkeiten an Migrantinnen erreicht. Das hat zur Folge, dass im Gegenzug die Ungleichheit unter den Frauen steigt.[19] Dabei ist die Ungleichheit nicht von vornherein unterschiedlicher Ausbildung und Qualifikation geschuldet. Denn es ist bekannt, dass zumindest ein Teil der Migrantinnen aus Osteuropa wie auch aus Südamerika eine gute bis sehr gute Ausbildung hat.[20] Doch mangels anderer Möglichkeiten nehmen sie in Kauf, eine Arbeit zu verrichten, die unter ihrem Qualifikationsniveau liegt, was sowohl für den Bereich des Haushalts, der Kinderbetreuung und der Pflege von Angehörigen als auch für jenen des Reinigungs- und Sexgewerbes gilt. Gleichwohl macht sich die dequalifizierende Tätigkeit im wahrsten Sinn des Wortes bezahlt, wenn sich während eines temporären Migrationsaufenthaltes

[15] Vgl. u. a. ANNIE PHIZACKLEA: Transnationalism, gender and global workers (2003), S. 89. TANJA EL-CHERKEH et al. sprechen von der Nachfrage nach undokumentierter Arbeit von Frauen. – Vgl. TANJA EL-CHERKEH et al.: EU-Enlargement, Migration and Trafficking in Women (2004), S. 3, 13.

[16] Vgl. ELEONORE KOFMAN: Women Migrants and Refugees in the European Union (2003), S. 12.

[17] Vgl. LAURA OSO: The new migratory space in Southern Europe (2003), S. 214.

[18] Vgl. ANGELIKA KARTUSCH: Internationale und europäische Massnahmen gegen den Frauen- und Menschenhandel (2003).

[19] Vgl. MIRJANA MOROKVASIC: Transnational mobility and gender (2003), S. 122.

[20] Vgl. ELEONORE KOFMAN: Women Migrants and Refugees in the European Union (2003), S. 8.

dasselbe oder das Zwei- oder Dreifache eines Monatslohns des Herkunftslandes verdienen lässt.[21]

d) Zum Problem Frauenhandel

Die Pendelmigration wie auch die dauerhafte Migration lebt folglich vom sozialen Gefälle. Die Frauen, die überhaupt eine Erwerbsmöglichkeit oder ein besseres Einkommen suchen, machen sich dorthin auf, wo sich ihnen entsprechende Möglichkeiten bieten. Über Verwandte und Bekannte oder über Anzeigen erhalten sie die dazu nötigen Informationen. Wenn es eine Bewegung in die entgegengesetzte Richtung gibt, geschieht sie aus anderen Motiven, häufig zu Ferienzwecken. Handelt es sich um Geschäftsverkehr, ist er auf einer anderen Ebene anzusiedeln und insofern nicht mit der Erwerbsarbeit der Migrantinnen zu vergleichen, die aus Zentral- und Osteuropa kommen. Nicht nur die Art des Geschäftsverkehrs ist höchst ungleich, auch die allfällig damit verbundenen Gefahren sind einseitig verteilt, denn die Geschäftsherren laufen kaum Gefahr, Opfer von Menschenhandel zu werden. Zudem sind sie nicht genötigt, auf den irregulären Arbeitsmarkt auszuweichen. Wie viele Frauen da einer Beschäftigung nachgehen und wie viele unter ihnen ein Opfer von Frauenhandel sind, ist nicht zu beziffern.[22] Diesbezüglich existieren die unterschiedlichsten Schätzungen, handelt es sich doch per definitionem um einen der Öffentlichkeit entzogenen und nur schwer zugänglichen Bereich. In Bezug auf Frauenhandel ergibt sich wegen der fließenden Übergänge noch eine weitere Schwierigkeit, denn abgesehen von den klaren, extremen Fällen sind die übrigen nicht eindeutig und uneingeschränkt als Frauenhandel zu definieren und ihm zuzuordnen.[23] Konkret heißt das hinsichtlich der im Sexgewerbe tätigen Migrantinnen, dass wir nicht wissen, wie viele dieser Tätigkeit überhaupt nachgehen, geschweige denn, wie viele dies irregulär tun und wie viele sich dabei in einer Ausbeutungssituation befinden. Auch wenn sich das Ausmaß nicht genau beziffern lässt, scheint sich dennoch ein Trend abzuzeichnen. Frauenhandel spielt sich in der westlichen Hemisphäre überwiegend im Sexgewerbe ab.[24]

[21] Vgl. Mirjana Morokvasic: Transnational mobility and gender (2003), S. 108.
[22] Vgl. u. a. John Salt: Current Trends in International Migration in Europe, CDMG (2001) 33; ders.: Current Trends in International Migration in Europe, CDMG (2005) 2.
[23] Vgl. Renate Heubach: Migrantinnen aus Mittel- und Osteuropa in ungeschützten Arbeitsverhältnissen (o. J.).
[24] Vgl. ILO: A global alliance against forced labour (2005), S. 13–14; Eleonore Kofman: Women Migrants and Refugees in the European Union (2003), S. 6.

2. Überlegungen zur Problematik der Prostitution aus ethischer Sicht

a) Die Prostitutionstätigkeit – eine Form von Grenzüberschreitung

Die Prostitutionstätigkeit wird nach wie vor von vielen Menschen, Frauen wie Männern, als moralische Grenzüberschreitung empfunden. Das äußert sich nicht zuletzt in der Stigmatisierung, die sie nach sich zieht und die sich für die betroffenen Frauen in verschiedenen Bereichen bemerkbar macht. Demgegenüber bleibt die Nachfrageseite meistens ausgeblendet und unbehelligt, was viele Prostituierte als ungerecht ansehen. Einen Schutz vor der Stigmatisierung im eigenen Umfeld bietet die Migration, weil sie eine räumliche Distanz zum Herkunftsort schafft und es den Frauen dadurch erleichtert, sich auf die Prostitutionstätigkeit einzulassen.

Die bei den Frauen zu beobachtende Zurückhaltung vor der Grenzüberschreitung ist aber nicht nur auf die Furcht vor einer allfälligen Sanktionierung, insbesondere durch Stigmatisierung, zurückzuführen. Sie liegt auch in der Sache selbst begründet. Viele Frauen teilen diese Sicht, was sich im Umstand äußert, dass der Einstieg in die Prostitutionstätigkeit nicht bedenkenlos erfolgt und eine Antwort auf bestimmte Lebensumstände darstellt, wie die bereits erwähnte norwegische Studie und andere Studien belegen.

b) Eine Tätigkeit ohne gesellschaftliches Ansehen

Gesellschaftlich genießt die Prostitutionstätigkeit kein Ansehen. Sie gehört, wie beispielsweise die Hausarbeit oder die Pflege von Angehörigen, zu den so genannten 3d-Jobs, allerdings aus anderen Gründen als Letztgenannte. Während es sich bei Haushalt, Kinderbetreuung und Pflege um notwendige, den Erhalt der Gesellschaft sicherstellende und daher unverzichtbare Arbeiten handelt, die zwar wenig angesehen sind und als Arbeiten im privaten Bereich eher unsichtbar bleiben, ist umstritten, ob und inwieweit die Prostitutionstätigkeit der Gesellschaft dient. Als Teil der Unterhaltungsindustrie muss sie sich wie diese für das rechtfertigen, was nicht lebensnotwendig ist, sondern lediglich Unterhaltungswert hat. Andererseits steht sie unter einem spezifischen Rechtfertigungsdruck, weil die Legitimität dessen, was hier getauscht wird, nämlich „Sex gegen Geld“[25], höchst umstritten ist.

[25] So die populäre Kurzform für den Tausch der Güter im Bereich der Prostitution.

Die Prostitutionstätigkeit genießt noch aus einem anderen Grund einen geringen gesellschaftlichen Stellenwert. Mit ihr ist die Vorstellung verbunden, in kurzer Zeit viel Geld verdienen zu können. Doch die Vorstellung, dies mit einer Tätigkeit zu erreichen, die keine spezielle Ausbildung oder berufliche Erfahrung verlangt, widerspricht dem gesellschaftlich Üblichen. Der dequalifizierende Charakter wird zusätzlich unterstrichen, wenn die Fähigkeit zur sexuellen Stimulierung naturalisiert wird. Selbst wenn sich die Frauen im Verlauf ihrer Tätigkeit Wissen und Können aneignen, was je nach Spezialisierung in unterschiedlichem Grad ausfällt, so herrscht die beschriebene Sichtweise vor. Dies nicht nur in der Gesellschaft, sondern auch bei den Frauen selbst, solange sie sich noch mit dem Gedanken tragen, in die Prostitution einzusteigen, und davon ausgehen, dass sie das „einfach", d. h. ohne jegliche spezielle Qualifikation, tun können.

Obwohl es moralische Gründe sowie verschiedene Nachteile gibt, die gegen die Prostitutionstätigkeit sprechen, erscheint sie manchen Frauen angesichts mangelnder anderer oder besserer Einkommensmöglichkeiten als geringeres Übel. Je nach Kontext gelingt es sogar, in einer persönlich verträglichen Weise damit umzugehen und durch die zu bewältigende Situation an Stärke zu gewinnen. Eine temporäre Tätigkeit wie im Rahmen der Pendelmigration dürfte dies zusätzlich erleichtern. Das bedeutet, dass es je nach Kontext durchaus möglich zu sein scheint, sich mit der Prostitutionstätigkeit so zu arrangieren, dass die eigene Person möglichst unbeschadet bleibt. Aus diesem Befund ist hingegen nicht zu schließen, dass die Prostitutionstätigkeit nun als moralisch unbedenklich einzustufen oder gar als Lebensschulung zu empfehlen ist. Weshalb?

Nachfolgend seien zwei wichtige Gründe genannt, die zwar im Rahmen dieses Artikels nicht ausführlich dargelegt werden können, aber die Argumentation doch als plausibel genug erscheinen lassen. Dabei ist der eine Grund der Frage nach dem guten Leben und der andere derjenigen nach der Gerechtigkeit zuzuordnen.

c) Sexualität und die Frage nach dem guten Leben

Sexualität ist in jeder Gesellschaft in ein Set von Bedeutungen eingebunden. Diese widerspiegeln die Überzeugungen, in welcher Hinsicht menschliches Leben glücken kann, was als sinnstiftend empfunden wird. In unserer Gesellschaft verbinden wir Sexualität mit Relationalität und Wechselseitigkeit.

Soll menschliche Sexualität in einer sexuellen Begegnung glücken[26], setzt das ein gewisses Maß an Bindung voraus – idealiter von dauerhafter Art – und Wechselseitigkeit im personalen Austausch. Hingabe, Lust, Geben oder Nehmen sind nicht eine Einbahnstrasse, sondern ein partnerschaftlich geteiltes Geschehen. Eine Vorstellung, die sich im Übrigen gut mit der Idee der Geschlechtergleichheit verbinden lässt, die mittlerweile in unserer Gesellschaft weitgehend anerkannt ist. In dieser Sichtweise ist Sexualität etwas zutiefst Personales. Das zeigt sich nicht zuletzt daran, dass wir gerade in diesem Bereich höchst verletzlich sind und ihn auch rechtlich entsprechend schützen wollen. Die Charakterisierung eines Verhältnisses als personal schließt eine Instrumentalisierung aus, erst recht wenn sie im Austausch gegen materielle Werte erfolgt.

Unter der Prämisse, dass Sexualität ein wesentlicher Bestandteil unseres Personseins ist und unsere Identität prägt, ist sowohl gegenüber den Prostitutionskunden als auch gegenüber den sich prostituierenden Frauen die kritische Frage nach dem gewählten Mittel und dem verfolgten Zweck aufzuwerfen.

Zur Möglichkeit einer Koexistenz konkurrierender Sinnbestimmungen der Sexualität

Es versteht sich von selbst, dass diese Sicht, wie menschliche Sexualität glücken kann, nicht mehr ausnahmslos von allen geteilt wird. In einer Gesellschaft, die geprägt ist von pluralistischen Weltanschauungen, ist sie Teil von einander konkurrierenden und zum Teil auch widersprechenden Überzeugungen. Dennoch kann sie für sich beanspruchen, nach wie vor bei vielen Menschen als sinnvolle Zielbestimmung zu gelten. – Ob sie sich realisieren lässt, ist eine andere Frage, braucht aber nicht per se die Überzeugungskraft des Sinnziels in Frage zu stellen. – Da sie aber nicht von allen geteilt wird, stellt sich die Frage einer möglichen Koexistenz von konkurrierenden Sinnbestimmungen betreffend Sexualität. Wer dafür eintritt, die Prostitutionstätigkeit als Dienstleistung wie jede andere zu betrachten, sieht im dahinter stehenden Sexualitätskonzept – jede Art von gelebter Sexualität ist moralisch „in Ordnung", solange sie frei gewählt ist und das Gegenüber respektiert[27], – implizit oder explizit eine gleichwertige Option. Die Möglichkeit einer gleichwertigen

[26] Mit dieser Formulierung ist angezeigt, dass Sexualität nicht per se an eine Beziehung zu einem anderen Menschen gebunden ist.

[27] Letzteres stellt bei Norbert Campagna ein wichtiges Kriterium bei der grundsätzlichen Beurteilung der Prostitution dar. – Vgl. Norbert Campagna: Prostitution (2005).

und gleichberechtigten Koexistenz scheint mir einerseits nur denkbar, wenn sich die unterschiedlichen Sichtweisen auf klar von einander abgrenzbare Personengruppen beziehen, die jeweils nur einer Sichtweise anhängen und diese praktizieren (dieser Fall wäre vergleichbar mit dem der sexuellen Ausrichtung, ob eine Person hetero- oder homosexuelle Intimbeziehungen pflegt). Andererseits wäre sie denkbar, wenn die unterschiedlichen Sexualitätskonzepte einfach als Varianten sexueller Ausdrucksweise empfunden würden. Vergleichbar wäre das mit dem Essen, das beispielsweise selbst zubereitet, in einem gehobeneren Lokal genossen oder in einer Take away-Bude erstanden und gleich im Gehen verzehrt werden kann.[28] Bezüglich Ersterem sind die Personengruppen bekanntermaßen in der Realität nicht strikt von einander getrennt. Es gibt unter den Kunden eine nicht zu vernachlässigende Anzahl Männer, die verheiratet sind oder in einer Partnerschaft leben. Auch bei den sich prostituierenden Frauen gibt es einige, die ebenfalls in einer für sie verbindlichen Beziehung leben. Das wirft sowohl für die Einzelnen wie auch für die Gesellschaft die Frage der Vereinbarkeit auf. Auf Seiten der beteiligten Personen wird das gerne über eine entsprechende (Um-)Definition der Situation gelöst. Auf Seiten der Gesellschaft kommt oft das Moment der Ausgrenzung zum Zug (was aus ethischer Sicht eigens zu diskutieren wäre). Was das Beispiel des Essens anbelangt, so verweist es meines Erachtens eher auf eine funktionale Gleichwertigkeit (jede Variante dient dem Zweck der Ernährung) als auf eine Gleichwertigkeit in Bezug auf den „Inhalt". Werden die verschiedenen Varianten nach ihrer Sinnhaftigkeit und Wünschbarkeit beurteilt, ergibt sich nämlich eine Gewichtung (und damit eine Verneinung der Gleichwertigkeit). Dasselbe gilt in Bezug auf sexuelle Beziehungen/Begegnungen. Die auf Dauer angelegte sexuelle Beziehung findet sich am positiv bewerteten Ende der Skala, die sexuelle Begegnung in der Prostitution hingegen am anderen, negativ bewerteten. Dass sich dazwischen ein Kontinuum verschiedener Praxen befindet, die sich auch im Hinblick auf ihre Bewertung graduell unterscheiden, versteht sich von selbst. Bereits aufgrund der Gewichtung der sexuellen Verhaltensweisen erweist sich die Prostitution im besten Fall als etwas „Minderes" und folglich mit Ambivalenz behaftet. Das trifft erst recht zu, wenn Prostitution nicht mit einer positiven Sinnbestimmung zu vereinbaren ist – eine Überzeugung, die auch heute noch von vielen geteilt wird.

[28] Lars Ericsson und Norbert Campagna ziehen in ihrer Argumentation den Vergleich mit dem Essen heran. – Vgl. Lars O. Ericsson (1997): Charges against Prostitution; Norbert Campagna: Prostitution (2005).

d) Prostitution – eine Frage des Geschlechterverhältnisses und der Geschlechterbilder

Eine kritische Sicht der Prostitution ist weiter im Hinblick auf das in ihr manifest werdende und durch sie reproduzierte Geschlechterverhältnis angezeigt. Denn es handelt sich hierbei um einen Dienstleistungsbereich, der fast ausschließlich von Männern beansprucht und genutzt wird. Die „Unterhaltungs- und Sexindustrie" gilt zudem als „schnell wachsende[r] Sektor", der „weltweit fast ausschließlich Frauen beschäftigt".[29] Das ist nicht den Frauen anzulasten, die hier ihr Auskommen finden. Hingegen muss es aus sozialethischer und feministischer Sicht zu denken geben, wenn sich derart viele Männer die Dienstleistung einer Prostituierten leisten können (oder wollen), dies in einer Zeit, die in vielen europäischen Staaten von Erwerbslosigkeit und Umbrüchen auf dem Arbeitsmarkt geprägt ist. Die Institution der Prostitution reproduziert und zementiert das von sozialer Ungleichheit geprägte Geschlechterverhältnis. Diesbezüglich stimme ich RIITTA VARTTIS Einschätzung zu:

> „[...] in einer wirtschaftlich polarisierten Welt mit Geschlechter- und ethnischen Hierarchien, verstärkt die Kommerzialisierung menschlicher Beziehungen diese Ungleichheit zusätzlich."[30]

Prostitution ist nicht nur im Hinblick auf die soziale Ungleichheit der Geschlechter kritisch zu betrachten. Problematisch ist ebenfalls, dass sie auf nicht egalitären Geschlechterbildern aufbaut und diese reproduziert. Gestützt wird diese These durch die Beobachtung der Stereotypen, mit denen Frauen aus den verschiedenen Gebieten, aus denen auch die Migrantinnen im Sexgewerbe stammen, auf dem Heiratsmarkt angeboten werden. Eines ist ihnen allen gemeinsam: Sie werden, egal welcher Herkunft, im Gegensatz zu westlichen Frauen als nicht emanzipiert dargestellt. Eine solche Vorstellung bedient den Wunsch von Männern nach einer hierarchischen Geschlechterordnung, in der der Mann bestimmt.[31] Die Stereotypen kommen auch im Verhältnis von Kunden und Prostituierten zum Tragen. Denn im Zentrum stehen einzig die Bedürfnisse der Prostitutionskunden, die mit Hilfe von Frauen befriedigt wer-

[29] MIRJANA MOROKVASIC-MULLER: Gender-Dimensionen der postkommunistischen Migrationen in Europa (2003), S. 163.

[30] RIITTA VARTTI: Equal partners online? (2003), S. 178: „[...] in a world of economic polarization and gender and race hierarchies, the commercialization of human relationships further strenghtens this asymmetry."

[31] Dies., ebd., S. 177–206. Vgl. bezüglich Geschlechterstereotypen auch LAURA OSO: The new migratory space in Southern Europe (2003), S. 224.

den, denen je nach Herkunft unterschiedliche Temperamente zugeschrieben werden. Die derart tradierten Geschlechterbilder betreffen aber nicht nur die Frauen, die der Prostitutionstätigkeit nachgehen. Sie wirken sich auf das Geschlechterverhältnis insgesamt und daher auf alle Frauen aus.

e) Fazit

Meines Erachtens sind das ernst zu nehmende Gründe, die für eine kritische Haltung gegenüber der Prostitution sprechen. Es sind zugleich Gründe, die eine Gesellschaftskritik ermöglichen und die Vision einer gerechteren, insbesondere geschlechtergerechteren Gesellschaft offen halten. Daher sind wir aufgefordert, auf eine Verbesserung der gesellschaftlichen Verhältnisse hinzuarbeiten. Zugleich ist aus ethischer Sicht eine realistische Sicht- und pragmatische Vorgehensweise angezeigt. Dies ausser Acht zu lassen, würde negative Folgen nach sich ziehen, die vor allem die Prostituierten und unter ihnen wiederum die schwächsten treffen würden. In diesem Sinn ist die Tatsache zur Kenntnis zu nehmen, dass Prostitution schlicht und einfach existiert, zudem einen florierenden Bereich darstellt und zu einem großen Teil von Migrantinnen ausgeübt wird. Es macht daher auch keinen Sinn, Prostitutionsmigration verteufeln zu wollen noch in ihr einen empfehlenswerten emanzipatorischen Akt zu sehen. Es genügt aber nicht, es bei dieser Feststellung bewenden zu lassen. Vielmehr bedarf es meines Erachtens einer der Institution Prostitution gegenüber kritischen und gegenüber den involvierten Frauen unterstützenden Haltung.

3. Zur Problematik der Prostitutionsmigration

a) Prostitutionsmigration – eine Konsequenz sozialer Ungleichheit

Aus den Ausführungen wurde deutlich, dass das Sexgewerbe vom sozialen Gefälle lebt, wobei sich dieses – wie eben dargelegt – nicht nur zwischen den Geschlechtern zeigt, sondern in bedeutendem Maß auch zwischen den Staaten. Letzteres stellt eine wesentliche Grundlage dafür dar, dass Prostitutionsmigration individuell als rationale Wahl im Kontext eingeschränkter Erwerbsmöglichkeiten und unbefriedigender Lebensverhältnisse (z. B. in der Situation als Alleinerziehende) erscheinen kann. Die Einschränkung der Wahlmöglichkeiten erfolgt dabei von verschiedenen Seiten. Einerseits führten in den Herkunftsländern soziale und wirtschaftliche Umbrüche zu einer Ver-

schlechterung der Möglichkeiten für Frauen, ein ausreichendes oder befriedigendes Einkommen erzielen zu können, was die Migration und im Speziellen die Prostitutionsmigration als Lösungsmöglichkeit entsprechend attraktiv macht. Andererseits bleibt den nach einer Alternative suchenden Frauen häufig gar nichts anderes übrig als die Arbeit im Sexgewerbe. Das wiederum ist der restriktiven Einwanderungspolitik der westlichen Zielländer sowie dem dort abnehmenden Spektrum an unqualifizierter Arbeit geschuldet.

Ein soziales Gefälle, das geschlechtsspezifisch akzentuiert die Prostitutionsmigration als eine der wenigen für Frauen mögliche oder valable Lösungsmöglichkeit hervorbringt, ist aus ethischer Sicht als ungerecht zu qualifizieren. Dementsprechend ist bei den Ursachen anzusetzen, was aus einsichtigen Gründen ein langfristiges Projekt ist.

b) Prostitutionsmigration und die Gefahr des Frauenhandels

Aufgrund der restriktiven Einwanderungspolitik der westlichen Staaten und der dadurch erschwerten Migrationsbedingungen steht die Prostitutionsmigration in der Gefahr, in Frauenhandel umzuschlagen. Daher ist aus ethischer Sicht auf eine Minimierung der Faktoren hinzuarbeiten, die eine Viktimisierung begünstigen. Das betrifft hauptsächlich die beiden folgenden Faktoren: einerseits den Zugang für Frauen zum regulären Arbeitsmarkt, andererseits die Möglichkeit für Migrantinnen, sich legal im Zielland prostituieren zu können. Beides bedingt eine Lockerung der Einwanderungspolitik. Im ersten Fall würde das zu einem breiteren Spektrum an Erwerbsmöglichkeiten führen, das den Frauen zur Verfügung stünde. Im zweiten Fall hätten mehr Migrantinnen die Möglichkeit, legal der Prostitutionstätigkeit nachzugehen,[32] was ihnen mehr Unabhängigkeit verschaffen und dadurch die Gefahr des Frauenhandels mindern würde. Damit sie aber nicht auf die Prostitutionstätigkeit festgelegt bleiben, muss ihnen zusätzlich die Möglichkeit gegeben werden, diese aufgeben und statt dessen eine andere Erwerbsarbeit aufnehmen zu können.

Selbst im Fall einer gelungenen Prostitutionsmigration sind die Frauen oft mit Arbeitsbedingungen konfrontiert, die in anderen Arbeitsbereichen als

[32] Es versteht sich von selbst, dass dies nur für die Migrantinnen gilt, die nicht aus einem EU- oder Efta-Staat stammen, weil für Letztere das Personenfreizügigkeitsgesetz gilt, das den Zugang zur Prostitutionstätigkeit ermöglicht, sofern diese im Zielland nicht generell verboten ist. Die Erfahrungen im Bereich der Migration zeigen, dass erleichterte Einreisebestimmungen keineswegs zur befürchteten „Flut" von MigrantInnen führen. Sie verdrängen auch die InländerInnen nicht, sondern übernehmen häufig Arbeiten, die diese ablehnen und selbst im Fall von Erwerbslosigkeit nicht zu übernehmen bereit sind.

menschenunwürdig taxiert würden. Das liegt nicht zuletzt an der Charakteristik des Arbeitsbereiches. Denn der Bereich des Sexgewerbes wie auch der Haushalts- und private Pflegebereich sind zwei typische Vertreter nicht regulierter, d. h. informeller und ungeschützter Arbeit. Das bedeutet, dass die in diesen Bereichen tätigen Frauen per se verwundbarer und ausbeutbarer sind. Aus ethischer Sicht stellt sich deshalb die Frage, wie die Bedingungen in diesen Arbeitsbereichen verbessert werden könnten, konkret, wie die Rahmenbedingungen auszugestalten und welche flankierenden Unterstützungsmaßnahmen zu treffen sind.

Wie bereits erwähnt, sind 5-25% der Migrantinnen von Frauenhandel betroffen. Frauenhandel ist dabei nur in den krassen Fällen auf den ersten Blick erkennbar. Sobald Migrantinnen von der Polizei aufgegriffen werden, ist daher eine „Hermeneutik des Verdachts" (ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA) angezeigt. Die Haltung der Behörden müsste von einer Sensibilität geprägt sein, die mit der Möglichkeit des Frauenhandels rechnet. Das erfordert entsprechend sorgfältige Abklärungen und einen respektvollen Umgang mit den Frauen. Es versteht sich von selbst, dass eine effektive Bekämpfung des Frauenhandels und der notwendige Schutz der Frauen nur bei entsprechender Ausgestaltung des Rechts möglich ist.

4. Politische Maßnahmen

Aus der eben dargelegten ethischen Perspektive lassen sich verschiedene Konsequenzen für die Politik ableiten. Grundsätzlich lehnt sie eine Verbotspolitik ab, nicht zuletzt deshalb, weil diese, erstens, nicht durchführbar ist und, zweitens, zu Lasten der Prostituierten ginge. Als wichtige Leitlinie kristallisierte sich heraus, dass die Verwundbarkeit der Frauen zu minimieren ist. Dies lässt sich wenigstens zu einem Teil mit einer geschlechtergerechten Anpassung der Einwanderungsbestimmungen erreichen. Konkret hieße das, für migrationswillige Frauen einen legalen Zugang zum informellen und ungeschützten Arbeitsbereich zu schaffen. Denn viele werden wohl weiterhin darin tätig sein, weil es dort eine große Nachfrage gibt. Das würde zwar hinsichtlich der Arbeit nicht zu größeren Wahlmöglichkeiten führen, aber durch den legalen Status zu einer Verbesserung der Arbeitsbedingungen. Damit die geforderten gesetzlichen Bestimmungen die Migrantinnen nicht auf den informellen Bereich festlegen, ist zugleich der Zugang zum regulären Arbeitsbereich zu erleichtern und der Wechsel von der Prostitutionstätigkeit zu einer anderen

Arbeit zu ermöglichen. Beides wird allein schon aufgrund der Arbeitsmarktlage und der fehlenden Anerkennung von Ausbildungsabschlüssen nicht einfach zu erreichen sein bzw. vor allem die Tür zu Arbeiten beispielsweise im Gastgewerbe oder im öffentlichen Pflegedienst öffnen, die von den Inländerinnen immer weniger angestrebt werden.

Da der Bereich des Sexgewerbes wie auch der Haushalts- und private Pflegebereich zum informellen Arbeitsbereich gehören und per se von einer erhöhten Verwundbarkeit der darin tätigen Frauen geprägt sind, ist zu prüfen, inwieweit zum Schutz der Frauen eine Kontrolle dieser Arbeitsbereiche möglich ist. Die in der Schweiz im Bereich der Cabarets gemachten Erfahrungen zeigen allerdings, dass sich dies nur bedingt durchführen lässt. Wichtiger erscheint mir daher, dass dafür gesorgt wird, dass die Frauen, die Missbrauch oder Ausbeutung erleben, eine ihrer Situation angemessene Unterstützung erhalten. Das hat für alle Fälle zu gelten, ob es sich nun eindeutig um Frauenhandel oder andere Formen von Gewalt und Ausbeutung handelt. Die den betroffenen Frauen zukommende Unterstützung orientiert sich dabei an deren spezifischen Bedürfnissen und beinhaltet Maßnahmen im sozialen, psychologischen und juristischen Bereich. Ziel ist es, den Frauen zu ihrem Recht zu verhelfen und ihnen zu ermöglichen, sich persönlich auffangen und neue Lebensperspektiven entwickeln zu können. Das alles setzt eine entsprechende Ausgestaltung und Umsetzung des Rechts voraus, was verschiedenenorts noch einzulösen ist.

Auch wenn die Institution der Prostitution mit guten Gründen zu kritisieren ist, ist dafür zu sorgen, dass den in ihr tätigen Frauen mit Respekt und Toleranz begegnet wird. In Bezug auf die Frauen ist längerfristig darauf hinzuarbeiten, dass alternative Erwerbsmöglichkeiten geschaffen werden, die auch in finanzieller Hinsicht lukrativ genug sind. Gleichzeitig ist die Nachfrageseite zu problematisieren. Selbst wenn diese im Zusammenhang mit dem Frauenhandel vermehrt ins Bewusstsein rückte, braucht es eine öffentliche Auseinandersetzung um das Selbstverständnis und das Verhalten eines beträchtlichen Teils der Männer, weil die Nachfrage nach sexuellen Dienstleistungen eine Institution am Leben erhält, die fast ausschließlich zur Unterhaltung und Befriedigung der Männer dient, zudem auf weiblicher Reproduktionsarbeit beruht und damit wesentlich für die problematische Situation der betroffenen Frauen verantwortlich ist.

Zusammenfassung

BOWALD, BÉATRICE: **Prostitutionsmigration. Ein unterbelichteter Aspekt der Migrationsbewegungen.** ETHICA 14 (2006) 2, 199–216

Die Prostitutionsmigration ist Teil der Migrationsbewegungen, die in Europa ablaufen und vermehrt die Form der Pendelmigration annehmen. Die restriktiven Einreisebestimmungen und eine zunehmende Nachfrage nach reproduktiven Arbeiten führen dazu, dass viele Migrantinnen nur in der Prostitution oder anderen informellen und ungeschützten Arbeitsbereichen ein Auskommen finden können. Da sie sich von ihrem Status her häufig illegal betätigen müssen, sind sie erst recht verwundbar. Auch wenn die Prostitution selbst aus ethischer Sicht abzulehnen ist, weil sie insbesondere keine Perspektive guten Lebens darstellt und auf einem von sozialer Ungleichheit geprägten Geschlechterverhältnis basiert und dieses reproduziert, ist dafür zu sorgen, dass die Arbeitbedingungen verbessert werden. Das erfordert eine entsprechende Anpassung der Einreisebestimmungen sowie weitere Massnahmen.

Einwanderungspolitik
Formeller/informeller Arbeitsbereich
Frauenhandel
Geschlechterverhältnis
Gutes Leben
Migration
Prostitution
Sexualität
Soziale Ungleichheit

Summary

BOWALD, BÉATRICE: **Migration and prostitution. A rather ignored aspect of migration movements.** ETHICA 14 (2006) 2, 199–216

The migration movements in Europe also include prostitution which increasingly takes the form of some sort of shuttle migration. Restrictive entry permits as well as a growing demand for reproductive works are responsible for the fact that many female migrant workers can only earn a living in prostitution or other informal or unprotected fields of work. As they are frequently forced to engage in illegal activities, they are all the more vulnerable. Although from an ethical point of view prostitution as such has to be rejected, because, above all, it does not promise good life and is based on a gender relationship that is characterized by social inequality which it reproduces, the working conditions have to be improved, e. g. entry permits are to be adapted and other measures have to be taken, too.

immigration politics
field of work, formal/informal
trafficking in women
gender relationship
good life
migration
prostitution
sexuality
social inequality

Literatur

BRUNOVSKIS, ANETTE/TYLDUM, GURI: Crossing Borders. An Empirical Study of Transnational Prostitution and Trafficking in Human Beings (Fafo-report, 426). – Oslo, 2004.

CAMPAGNA, NORBERT: Prostitution. Eine philosophische Untersuchung. – Berlin: Parerga, 2005.

EL-CHERKEH, TANJA/STIRBU, ELENA/LAZAROIU, SEBASTIAN/RADU, DRAGOS: EU-Enlarge-

ment, Migration and Trafficking in Women: The Case of South Eastern Europe (HWWA-Report, 247). – Hamburg, 2004.
ERICSSON, LARS O.: Charges against Prostitution. An Attempt at a Philosophical Assessment. In: Lori Gruen/George E. Panichas (Hg.): Sex, Morality, and the Law. – New York; London, 1997, S. 87–106 (Wiederabdruck seines 1980 in Ethics publizierten Artikels).
HAN, PETRUS: Frauen und Migration. – Stuttgart: Lucius und Lucius, 2003.
HENNING, JUANITA: Kolumbianische Prostituierte in Frankfurt. Ein Beitrag zur Kritik gängiger Ansichten über Frauenhandel und Prostitution. – Freiburg i. Br.: Lambertus, 1997.
HESS, SABINE: Migrationsstrategien von Frauen aus Osteuropa. Zwischen Begrenzung und Ermächtigung im transnationalen Raum. In: Silke Göttsch/Christel Köhle-Hezinger (Hg.): Komplexe Welt. Kulturelle Ordnungssysteme als Orientierung. 33. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde in Jena 2001. – Münster; New York; München; Berlin, 2003, S. 367–375.
HEUBACH, RENATE: Migrantinnen aus Mittel- und Osteuropa in ungeschützten Arbeitsverhältnissen, o. O und o. J.; Internet: http://www.expertbase.net/forum/reader/zapo.html; Stand: 05.07.2005.
ILO, A global alliance against forced labour. Global Report under the Follow-up to the ILO Declaration on Fundamental Principles and Rights at Work. – Geneva, 2005.
KARTUSCH, ANGELIKA: Internationale und europäische Maßnahmen gegen den Frauen- und Menschenhandel (gender...politik...*online*), o. O., 2003; Internet: http://web.fu-berlin.de/gpo/pdf/kartusch/angelika_kartusch.pdf; Stand: 21.05.2006.
KOFMAN, ELEONORE: Women Migrants and Refugees in the European Union. – Nottingham, 2003; Internet: http://www.oecd.org/dataoecd/15/2/15515792.pdf; Stand: 19.07.2005. (Es handelt sich hier um einen Beitrag zu einer von der Europäischen Kommission und der OECD organisierten Konferenz im Januar 2003.)
MOROKVASIC, MIRJANA: Transnational mobility and gender: a view from post-wall Europe. In: MIRJANA MOROKVASIC-MULLER/UMUT EREL/KYOKO SHINOZAKI (Hg.): Crossing Borders and Shifting Boundaries. Vol. I: Gender on the Move. – Opladen, 2003, S. 101–133.
MOROKVASIC-MULLER, MIRJANA: Gender-Dimensionen der postkommunistischen Migrationen in Europa. In: URSULA APITZSCH/MECHTILD M. JANSEN (Hg.): Migration, Biographie und Geschlechterverhältnisse. – Münster: Westfälisches Dampfboot, 2003, S. 143–171.
OSO, LAURA: The new migratory space in Southern Europe: the case of Colombian sex workers in Spain. In: MIRJANA MOROKVASIC-MULLER/UMUT EREL/KYOKO SHINOZAKI (Hg.): Crossing Borders and Shifting Boundaries. Vol. I: Gender on the Move. – Opladen, 2003, S. 207–227.
PHIZACKLEA, ANNIE: Transnationalism, gender and global workers. In: MIRJANA MOROKVASIC-MULLER/UMUT EREL/KYOKO SHINOZAKI (Hg.): Crossing Borders and Shifting Boundaries. Vol. I: Gender on the Move. – Opladen, 2003, S. 79–100.
SALT, JOHN: Current Trends in International Migration in Europe, CDMG (2001) 33; Internet: http://www.coe.int/T/E/Social_Cohesion/Migration/Documentation/Publications_and_reports/John%20Salt%20-%20Report%20on%20Current%20Trends%20in%20International%20Migration%20in%20Europe.pdf; Stand: 18.07.2005.
SALT, JOHN: Current Trends in International Migration in Europe, CDMG (2005) 2; Internet: http://www.coe.int/t/E/Social_Cohesion/migration/Documentation/Publications_and_reports/2005%20Salt's%20report%20English.pdf; Stand: 21.05.2006.
SASSEN, SASKIA: The feminization of survival: alternative global circuits. In: MIRJANA

MOROKVASIC-MULLER/UMUT EREL/KYOKO SHINOZAKI (Hg.): Crossing Borders and Shifting Boundaries. Vol. I: Gender on the Move. – Opladen, 2003, S. 59–77.
SCHERTENLEIB, MARIANNE: Sexarbeit in der Schweiz – ein Überblick. In: FIZ-Rundbrief 34, Mai 2004, S. 3–4.
VARTTI, RIITTA: Equal partners online? German matchmaking web sites and trafficking in women. In: MIRJANA MOROKVASIC-MÜLLER/UMUT EREL/KYOKO SHINOZAKI (Hg.): Crossing Borders and Shifting Boundaries. Vol. I: Gender on the Move. – Opladen, 2003, S. 177–206.

Béatrice Bowald, Wiss. Mitarbeiterin Justitia et Pax,
Effingerstrasse 11, Postfach 6872, 3001 Bern
E-Mail: beatrice.bowald@juspax.ch

ETHICA 14 (2006) 2, 217–224

BÜCHER UND SCHRIFTEN

PHILOSOPHIE

NEIMAN, SUSAN: **Das Böse denken – eine andere Geschichte der Philosophie.** Übersetzt von Christina Goldmann. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2004. – 489 S., ISBN 3-518-58389- 489, Geb., EUR 32.90, SFr 58.00

Der bekannte amerikanische Biologe und Naturforscher *Lyall Watson* stellt in seinem Buch *Die Nachtseite des Lebens, eine Naturgeschichte des Bösen* (Frankfurt, 1997) fest, dass wir das Böse mit Hilfe der Funktion der Gene, der Hirnforschung, der Verhaltensbiologie und der Evolutionstheorie bis heute nur teilweise erklären und verstehen können. „Die Nachtseite des Lebens" bleibt seiner Meinung nach „rätselhaft" und unverständlich wie die „Irrationalität des Lebens" und des Lebendigen. Die bekannte Philosophin *S. Neiman* geht von der Frage aus: „Welchen Sinn hat es überhaupt, auf die Vernunft zu setzen angesichts eines Bösen, das aller Vernunft trotzt?" Die in vier Kapiteln gegliederten Analysen, Gedanken und Untersuchungen umspannen insgesamt zweihundert Jahre Philosophiegeschichte. Die Gedanken kreisen um markante Persönlichkeiten wie Hannah Arendt, Pierre Bayle, Sigmund Freud, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, David Hume, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Immanuel Kant, Gottfried Wilhelm Leibniz, Friedrich Nietzsche, Jean-Jacques Rousseau, Alexander Pope, Donatien Alphonse François Sade, François-Marie Arouet Voltaire und Arthur Schopenhauer. Das Denken dieser Persönlichkeiten steht im Zentrum bei der Beschäftigung mit dem Bösen im modernen Denken (The Evil in Modern Thought). Zwei unvergleichliche Phänomene sind die Kristallisationspunkte für die Beschäftigung mit dem Bösen: Das Erdbeben von Lissabon (1. November 1755) und der Massenmord von Auschwitz. Die Autorin begründet die Wahl dieser beiden Kristallisationspunkte: „Wenn wir verstehen, was in Lissabon Schiffbruch erlitt, werden wir deutlicher sehen, was am zeitgenössischen Bösen neu ist, und welche Mittel der Reflexion uns zur Verfügung stehen." Es handelt sich um ein „intellektuelles Drama, das sich über zwei Jahrhunderte erstreckte." Das Buch will also die Veränderungen nachzeichnen, die sich in unserem Verständnis des Selbst und seines Ortes in der Welt von der Frühaufklärung bis zum späten 20. Jahrhundert vollzogen haben. Wenn hier die intellektuellen Reaktionen auf das Erdbeben in Lissabon und den Massenmord in Auschwitz zu den zentralen Polen der Untersuchung gemacht werden, so wird damit zugleich der Beginn und das Ende der Moderne markiert. Die Hauptthese der vier Kapitel des Buches lautet daher: „Das Problem des Bösen ist die treibende Kraft des modernen Denken." Eine wichtige Frage ist daher: Kann man verstehen, wie unser Bewusstsein durch das zeitgenössische Böse verändert wurde oder sich noch verändert? Vielfach geht die Autorin exemplarisch vor. Sie kann aus heutiger Sicht keinen vollständigen Überblick über das Problem des Bösen in der modernen Philosophie geben. Vielmehr soll Licht auf die folgende Frage geworfen werden: „Wodurch wird das Problem des Bösen für die moderne Philosophie so zentral?"

Entscheidend sind daher die Schlusssätze am Ende der Differentialanalyse zur Ge-

schichte des Bösen in zweihundert Jahren Philosophiegeschichte: „Von der Philosophiegeschichte lernen heißt nicht, sie in allen Einzelheiten zu akzeptieren. Mit ihren Einsichten werfen wir Licht auf die unsrigen. Wir können uns nicht an dieselben Thesen halten, die vor uns von den Aufklärern vertreten wurden, auch dann nicht, wenn es sich um deren avancierteste Vertreter handelt. Hoffnung mag gerade nicht darin liegen, die Frage nach dem Sinn des Lebens zu beantworten, sondern darin, sie abzuweisen. Sinn ist etwas, was Menschen erringen müssen. Ein von vornherein sinnvolles Leben wäre kein Leben gewesen. Zwischen dem Erwachsenen, der weiß, dass er keinen Sinn in der Welt erkennen wird, und dem Kind, das sich weigert, die Suche nach dem Sinn aufzugeben und unaufhörlich nachhakt ‚Warum?' liegt der ganze Unterschied zwischen Resignation und Bescheidenheit", d. h. der Resignation des reflektierenden Philosophen und der Bescheidenheit des immer wieder hoffenden und hoffnungsvollen Pädagogen!
Trotz aller Grausamkeit, Hinterlist, Brutalität, Gewalt und Macht des Bösen ist das Suchen und Fragen nach dem Sinn für das heranwachsende Kind lebenswichtig und notwendig.

Gottfried Kleinschmidt, Leonberg/D

ALLGEMEINES

TETSURO, WATSUJI: **Ethik als Wissenschaft vom Menschen.** Aus dem Japanischen übersetzt von Hans Martin Krämer. – Darmstadt: Wiss. Buchges., 2005. – VII, 168 S., ISBN 3-534-17958-7, Geb., EUR 39.90

Ausdrücklich betont der Autor (1889–1960) in seinem Vorwort zu dem 1934 erstmalig in Japan erschienenen Buch, es behandle „nur die Bedeutung und Methode der Ethik als Wissenschaft vom Menschen und schreitet nicht bis zu einer systematischen Darstellung einer solchen Ethik fort". 1937, 1942 und 1949 erschienen Band 1 bis 3 seiner „Ethik".
Der Autor hat sein Buch in zwei Teile gegliedert: I. Der Sinn einer Ethik als Wissenschaft vom MENSCHEN, II. Die Methode der Ethik als Wissenschaft vom MENSCHEN.
Es fällt schon auf, dass – im Unterschied zum Buchtitel – das Wort MENSCHEN in großen Buchstaben geschrieben wird. Das wird im Folgenden aufzulösen sein, wenn wir nach seiner Bestimmungen über Ethik fragen. Sehen wir uns einige seiner Definitionen an:
„Ethik ist nämlich diejenige Wissenschaft, die die Ordnung zu klären sucht sowie diejenigen Prinzipien, die die Grundlage für die Gemeinschaft von Menschen bilden. Was hier jedoch nach einer klaren Bestimmung aussieht, ist nicht mehr als bloßer äußerer Anschein. Hier sind nämlich noch ungeklärte Probleme wie MENSCH (ningen), MENSCHLICHE Beziehungen und Gemeinschaft aufgereiht. Was ist der MENSCH? Was ist das Zwischensein? Dies sind Fragen, die sich unmittelbar aus dem Begriff von ‚dem Ethischen' bzw. ‚Ethik' ergeben" (S.10).
„Man kann folglich sagen, Ethik sei die Systematisierung des MENSCHLICHEN Selbstbewusstseins." (S. 30)
„Indes ist Ethik die Frage nach der Grundstruktur der MENSCHLICHEN Existenz. Demnach ist Ethik nichts anderes als das, was auf *eine* Existenzweise der menschlichen Existenz diese Existenz selbst ganzheitlich zu erhellen versucht." (S. 113)
„So gesehen sollte sich Soziologie eigentlich ursprünglich nicht von Ethik unterscheiden." „... Begreift eine solche Soziologie freilich, dass dieses ‚Subjekt' nicht einfach ein individuelles Subjekt, sonder der ‚MENSCH' ist, dann muss sie Ethik sein" (S 138).
Die Schwierigkeit beim Lesen dieses Buches besteht darin, dass auf nahezu allen 150 Seiten Worterklärungen gegeben werden: die Begriffspaare Mensch

– MENSCH; Verstehen – VERSTEHEN; Existenz – MENSCHLICHE Existenz, sowie die Deutungen von „Zwischensein", „In der Welt-Sein", „Nicht-Zwei-Sein von Selbst und Anderem", „Durch-Weg zur MENSCHLICHEN Existenz", Subjekt und anderen mehr.

Das Grundanliegen des Autors ist, eine Ethik als Wissenschaft vom Menschen zu entwickeln, in der die Sicht nicht vom isolierten menschlichen Individuum ausgeht, sondern vom Menschen als einem Gemeinschaftswesen und den Beziehungen zu allen Sachgegenständen (Tisch, Bett, Wohnung, Ware) wie das Verständnis von Beziehungen (Aufstehen und Frühstücken).

Im ersten Teil untersucht er in vier Abschnitten die Bedeutung der Worte „das Ethische", „MENSCH", „Öffentlichkeit" und „In-der-Welt-Sein". Nach einem ersten „Entwurf einer Ethik als Wissenschaft vom MENSCHEN" folgen dann sechs Abschnitte, in denen die Entwicklung des Gedankens vom MENSCHEN und der MENSCHLICHEN Existenz bei Aristoteles, Kant, Cohen, Hegel, Feuerbach und Marx beschrieben wird. Im zweiten Teil wird dieser Suchprozess auf der Grundlage der philosophischen Anregungen von Dilthey und Heidegger in den Abschnitten „Die Frage des MENSCHEN", „Der gefragte MENSCH", „Das Ziel als Wissenschaft", „Durch-Weg zur MENSCHLICHEN Existenz" und „Die hermeneutische Methode" wiederholt.

Wer sich dieser anstrengenden Lektüre widmen möchte, dem sei empfohlen, zuerst die Vorbemerkung des Übersetzers und das Nachwort über Sinn und Verlauf der Publikation dieses Buches zu lesen. Ohne das Verständnis des buddhistischen Konzepts des Autors bleibt sein verdienstvolles Grundanliegen, die ethische Theorie aus der gesellschaftlichen Existenz des Menschen heraus zu entwickeln, schwer verständlich.

Dem Buch sind eine Übersicht zu Leben und Werk von Watsuji Tetsuro, ein Sach- und Personenregister sowie der Nachweis von Belegstellen für Übersetzungen und Originaltexte beigefügt.

Ernst Luther, Halle (Saale)

THEOLOGIE

AUTIERO, ANTONIO / GOERTZ, STEPHAN / STRIET, MAGNUS (Hg.): **Endliche Autonomie. Interdisziplinäre Perspektiven auf ein theologisch-ethisches Programm.** – Münster: Lit, 2004 (Studien der Moraltheologie; 25). – 325 S., Brosch., ISBN 3-8258-6355-7, EUR 24.90

Wer an die 2000 Jahre Tradition der katholischen Kirche als strikt hierarchische Organisation denkt, wird sicher überrascht sein zu lesen, dass ausgerechnet „Autonomie zum Schlüsselbegriff der Theologie" (S. 7) geworden ist. In seinem den Sammelband einleitenden Aufsatz erläutert *Karl-Wilhelm Merks*, welche früheren Überlegungen (insbesondere des zweiten Vatikanischen Konzils) dazu führten, diesen „lästigen Spätling" (S. 10) der Ethik zu einem „Spätblüher" (S. 13) zu machen. *Josef Römelt* geht in seinem Beitrag über „Glaube – Kirche – Ethik" (S. 49ff.) darauf ein, weshalb die Kirche diesem Ansatz über lange Zeit abwehrend gegenübergestanden hat (und z. T. noch steht), also auf das „Ineinander von Naturrechtslehre und Lehramtspositivismus" (S. 54). Gleichzeitig warnt er jedoch davor, die theologische Tradition einfach zu vergessen, weil sie in einer Zeit der Relativierung aller und auch der ethischen Werte (im Zuge ihrer Orientierung an einfachen Bedürfnissen) einen stabilen Halt geben kann: „Die traditionelle Naturrechtslehre bietet dabei ein historisches Paradigma rationaler integrativer Deutung der humanen Existenz, von dem in Übersetzungsarbeit auch für die Konflikte der Gegenwart gelernt werden kann" (S. 73). *Stephan Goertz* umreißt unter Bezug auf seine Habilitationsschrift, wie „konkrete Freiheit" (S. 75ff.) philosophisch-theologisch interpretiert werden kann.

Nach dem „Körper der Autonomie" fragt *Saskia Wendel* (S. 103ff.): „Hat die philosophische Tradition nicht stillschweigend die Frage nach dem menschlichen mit derjenigen nach dem männlichen Selbstverständnis identifiziert?" (S. 104) Unter Bezug auf Judith Butler untersucht Wendel, wie auch Freiheit und Autonomie unter dem Aspekt „Gender" zu betrachten sind. Vielleicht sind jedoch all die ethischen und theologischen Fragen schon überflüssig? In seinem Beitrag über „Verdankte Autonomie" (S. 123ff.) weist *Magnus Striet* mit spürbarem Entsetzen auf eine entsprechende Diskussion hin, die aus einer Überhöhung der Biologie zur Leitwissenschaft entstanden ist. Folgt man gewissen soziobiologischen Theorien (vgl. etwa E. O. Wilson: Sociobiology, London 1975), dann sind Menschen, wie alle anderen Organismen, nichts anderes als „Überlebensmaschinen – Roboter, blind programmiert zur Erhaltung der selbstsüchtigen Moleküle, die Gene genannt werden" (R. Dawkins: Das egoistische Gen, Berlin 1978, S. 4). Striet fordert jedoch nicht eine schlichte Verdammung (solcher Überhöhung) der Biologie, sondern den Dialog. „Denn was sich in den naturwissenschaftlich-empirischen Humanwissenschaften zeigt, ist nicht nur von Gott ermöglicht, sondern erlaubt als die Bedingung der Möglichkeit von Menschsein erst angemessen über den Menschen und über Gott zu reden" (S. 141).

Matthias Junge schaut aus einer soziologischen Perspektive auf „Ambivalente Autonomie" (S. 143ff.) und arbeitet als aus seiner Sicht wichtigsten Beitrag der Soziologie den Hinweis darauf heraus, „dass in Vergesellschaftungsprozessen Autonomie immer endlich im Sinne von begrenzter Autonomie ist und dass Autonomie von Anbeginn als ambivalente Autonomie in die Praxis der Auseinandersetzung mit Möglichkeiten und Grenzen konstituiert wird" (S. 162). Aus psychologischer Sicht reflektiert *Jochen Sautermeister* unter dem Titel „Therapierte Autonomie" „über den Beitrag der Psychologie, menschliche Freiheit zu verwirklichen" (S. 163ff.). Psychologie kann nach Sautermeister „in der Theorie- und Konstruktbildung wie auch in der Ausarbeitung von therapeutischen Methoden Determinationen und Konditionierungen konkreter Freiheit erkennen und Wege zur Erweiterung von Freiheitsspielräumen aufzeigen" (S. 204). *Markus Rieger-Ladich* kommt in seiner Betrachtung des Umgangs mit Autonomie in der Pädagogik zu einer „ernüchternden Bilanz" (S. 234). Die Erziehung nach dem zentralen Motto der Aufklärung (sapere aude!) bzw. zur Autonomie leidet nach wie vor auch daran, dass der pädagogische Diskurs am begrifflichen Gegensatz von Autonomie und Heteronomie hängen bleibt. Mit ihren Überlegungen zur „Autonomie des Politischen zwischen Ethik und Ethik und Theologie" (S. 237ff.) bringt *Michele Nicoletti* eine weitere Wissenschaft in den Dialog ein, indem sie Unterschiede in den Sichtweisen von Max Weber und Dietrich Bonhoeffer analysiert.

Auf die „Grenzen der Selbstbestimmung" (S. 259ff.) am Beispiel „Gefängnis als legalisierte Sanktion von Autonomie" (S. 259) weist *Raimund Litz* hin und eröffnet damit den das Buch abschließenden Teil von drei Beiträgen, in denen Bezug auf besondere Lebenssituationen genommen wird. *Andrea Arz deFalco* stellt in ihrem Beitrag „Reproduktive Autonomie" (S. 284ff.) „Kritische Fragen an die Fortpflanzungsmedizin am Beispiel Präimplantationsdiagnostik" (S. 284) und *Constanze Giese* fragt nach „Würde und Autonomie des Patienten" (S. 306), der „eingebettet in Krankenakten" (S. 306) ist.

Insgesamt stellt das Buch einen Beitrag zum Diskurs über heutige Ethik und Theologie auf hohem Niveau da, den nicht nur all jene lesen sollten, die mit Spannung verfolgen, wie die katholische Kirche mit Autonomie und Hierarchie in Zukunft umgeht.

Jürgen Maaß, Linz

SOZIALWISSENSCHAFTEN

KLEIN, ECKART/MENKE, CHRISTOPH (Hg.): **Menschenrechte und Bioethik.** – Berlin: BVW – Berliner Wissenschafts-Verlag, 2004 (Schriftenreihe des Menschenrechtszentrums der Universität Potsdam, 21). – 245 S., ISBN 3-8305-0574-4, Kart., EUR 29.00, SFr 50.70

Vorliegender Band ist hervorgegangen aus einer vom DFG geförderten Tagung im Juli 2003 am Menschenrechtszentrum der Universität Potsdam, welche die beiden Herausgeber gemeinsam mit Hans-Peter Krüger konzipiert haben. Die Dringlichkeit des Unterfangens liegt auf der Hand: die qualitative Extension der biogenetischen Kompetenz des Menschen kann möglicherweise mit den Grundlagen der Menschenrechte kollidieren, welche zumindest als „Idee" eine akzeptierte und universale Grundlage der internen Selbstverständigungsprozesse liberaler Demokratien bilden, indem sie einen entsprechenden normativen Konsens fundieren. Bioethische und -politische Probleme betreffen entscheidend den Umgang mit menschlichem Leben in distinguierbaren Phasen und Zuständen, denen Lebensrecht und/oder Menschenwürde und damit Menschenrecht zuerkannt werden kann bzw. soll – oder es gilt dies nicht. Jedenfalls ergeben bestimmte ethische Wertungen spezifische juridische Konzepte hinsichtlich der Regelung der Rechtmäßigkeit bestimmter biologischer Forschung. Folglich sollte hier ein soziopolitischer Konsens erarbeitet werden, um entsprechende Legalisierungs- oder Verdiktsmaßnahmen zu veranlassen. „Die Absicht des Bandes ist es, in interdisziplinärer Zusammenarbeit vor allem von Rechtswissenschaft und Philosophie, weiterhin mit moraltheologischen und soziologischen Perspektiven, neben einem Beitrag zur Klärung der bioethisch gestellten Probleme auch zu einer näheren Bestimmung des Zusammenhangs zu gelangen, in dem Menschenrechte und Bioethik stehen" (9f.).

Entsprechend der damit implizierten Wichtigkeit grundsatzorientierter Reflexionen gestalten sich die einzelnen Beiträge von Juristen und Ethikern bzw. Philosophen. Zum Themenkreis Leben und Würde werden sowohl die Frage nach der Personalisation und Hominisation im Laufe der Individualevolution sowie nach der Grundlegung der Menschenrechte durch das Argument der Gattungszugehörigkeit ebenso verhandelt wie das Wesen der Differenz zwischen Lebensrecht und Menschenwürde, im Einzelnen: Gattungszugehörigkeit als Personsein – Zur rechtlichen Konstitution des Menschen (Walter Schweidler, 13–24), Gattungszugehörigkeit oder Personsein als Anknüpfungspunkt der Menschenrechte? (Werner Heun, 24–42), Gattungszugehörigkeit oder Personsein als Anknüpfungspunkt der Menschenrechte? – Kommentar (Christoph Enders, 42–48), Das Verhältnis von Menschenwürde und Lebensrecht (sowohl Ernst Benda, 49–64, als auch Anton Leist, 65–90). Der zweite große Themenkreis Eugenik und Freiheit wird folgendermaßen behandelt: Reproduktionsmedizin in den Grenzen der Menschenrechte (Matthias Kettner, 91–110), Verbot der Präimplantationsdiagnostik: Zur Frage der rechtlichen und ethischen Legitimation (Reinhard Merkel, 111–145), Menschenwürde und Lebendigkeit (Gesa Lindenmann, 146–173), Woher stammen die Kriterien menschlicher Normalität? (Martin Honecker, 174–188). Das letzte Themenfeld, Die Verantwortung des Staates, gliedert sich wie folgt: Staatliche Entscheidung und Neutralität im Streit um die Humangenetik (189–202), Bioethische Beratungs- und Entscheidungsgremien als Schutzmechanismen für Menschenrechte? (Helmuth Schulze-Fielitz, 203–237), Verantwortung des Staates – Kommentar (Christoph Enders, 238–240). Ein Autorenverzeichnis (241) sowie ein knapper systematischer Index (243–245) beschließen den formal übersichtlich und leicht lesbar gestalteten Band.

Es ginge sicher zu weit, jeden einzelnen

Beitrag darzustellen. Exemplarisch kann etwa der erste Themenkreis herangezogen werden, wo mehr oder weniger zwei Lager unterschieden werden können: ein bewusstseinsontischer Zugang zur Bestimmung der Menschenwürde, das von einer „prinzipiellen Würde", von der Gegebenheit der menschlichen „Potentialität" spezifisch menschlicher Fähigkeiten (85) ausgeht und bis zur „Subjekthaftigkeit" bereits eines Embryos (63) reicht, und einem funktionalistisch-pragmatisch orientierten Ansatz unter Ausklammerung jedweder ontischer Fragestellungen, indem sich die ethischen Reflexionen auf „Konzepte" (13) und „Status" (15) des Begriffs der Menschenwürde reduzieren, und dies in bewusster skeptischer Distanz gegenüber jedweder verobjektivierenden Bestimmung der Menschenwürde. Hier gilt die These, „dass die im Distinktionskonzept der Natur enthaltenen Voraussetzungen in unserem modernen Begriff der Menschenwürde implizit enthalten sind und dessen Status wie seinen Inhalt bestimmen" (15). Jede ontische Bestimmung der Menschenwürde etwa über das Bewusstsein der eigenen Würde, das sich sogleich in einer daraus resultierenden Norm manifestiert, wird unter Hinweis auf eine im Grunde inverse Argumentation abgelehnt, indem lediglich die faktische Geltung der Norm als für die Zuschreibung der Menschenwürde an bestimmte Wesen ausschlaggebend ist – statt ontischen Aussagen wird demnach von konsensabhängigen Zuschreibungen gesprochen, statt einer Fundierung der Norm in einer objektiven Größe lediglich von ihrer Geltung. Der Grund der Skepsis gegenüber ontischen Aussagen liegt in der Nicht-Verobjektivierbarkeit und „Unrelativierbarkeit" (19) des menschlichen Lebens, woraus sich ein angeblicher Widerspruch ergibt: die Berufung auf die menschliche Natur als Fundament des Würdebegriffs versagt aufgrund des „Paradoxes der Menschennatur" (21). Denn der Mensch ist von Natur aus eben seine Natur „überschreitend" (ebd.) – die Nichtverobjektivierbarkeit gründet also in der naturgegebenen Freiheit des Menschen von seiner Natur, weshalb eine Verbegrifflichung stets eine definitorische Bemächtigung besagen würde. Übrig bleibt das ontisch leere und unverbindlich-verbindliche Postulat eines subjektiv-relativen „Konzeptes" der mutualen Anerkennung und respektiven ad hoc Voraussetzung der Menschenwürde von jedem einzelnen Menschen (22f.).

Doch auch die Herleitung der Menschenwürde aus ontisch-bewusstseinssubjektiven Reflexionen bedingt ein stetes Begründungsdefizit, einen „Zirkel" (23), der letztlich in der Subjektivität (etwa 29), unbestimmt-unbestimmbaren Universalität (die Definitionen sind „zu vage") und kontingenten Relativität der Bestimmungen wurzelt (40).

Ein entsprechender Mainstream ist auch bei den anderen Themenfeldern zu verzeichnen, etwa bei der Frage nach der Eruierung des Begriffs der „Normalität", der theologisch unter Hinweis auf den Gekreuzigten als argumentationstheoretische „Norm" bewusst paradox gehalten wird (182f.), oder bei der Erlaubtheit der PID, die unter dogmatistischer Ablehnung ontologischer Bestimmungen erfolgt, welche aufgrund des importierten (subjektivistisch-ontischen) methodischen Zirkels dann als zirkulär und nichtig abqualifiziert werden (144f) – eine klassische „petitio principii".

Hier liegt auch das entscheidende Manko ausnahmslos aller vorgetragenen Argumentationen und wohl auch der Grund ihrer Nicht-Konsensfähigkeit, trotz der eigenartigen Berufung grundverschiedener Argumentationen auf denselben Autor – etwa hinsichtlich des Personenbegriffs auf Rudolf Spaemann: es fehlt an originär-ontologischen Reflexionen, Methoden und Argumenten, die der konsensfähigen Tatsache Rechnung tragen, dass eine ethische Argumentation stets durch das Interesse nach dem „Sein" des Menschen motiviert ist, also die Frage nach dem „Überhauptsein" eines Menschseins, auch und gerade

im Moment der Befruchtung der Eizelle, in Differenz zum qualitativ differenten und immer differenzierbaren „Sosein" stellt. Wird demnach das eigentliche ethische Frageinteresse im Sinn einer „Seinsethik" wieder bewusst intendiert und neukantianisch-aufklärerische und spätidealistische Skepsis hinsichtlich der Argumentationsgrundlagen zugunsten eines ontologischen Optimismus im Sinn der Wahrheits- und Seinsfähigkeit menschlichen Denkens überwunden, dann könnte der lang ersehnte Konsens auf ontologischer Grundlage in greifbare Nähe rücken, ein Konsens, der ontische und funktional-pragmatische Ansätze positiv zu integrieren vermag.

Imre Koncsik, Bamberg

BIOWISSENSCHAFTEN

SPECK, OTTO: **Soll der Mensch biotechnisch machbar werden? Eugenik, Behinderung und Pädagogik.** – München: Ernst Reinhard, 2005. – 183 S., ISBN 3-497-01787-6, Kart., EUR 19.90, SFr 34.90

Otto Speck sieht in Zukunft eine eugenisierte Gesellschaft entstehen. Die neuen Chancen einer biotechnischen Verbesserung des Menschen sind im Wesentlichen von Privatinteressen getragen und werden aus dem Recht auf Selbstbestimmung abgeleitet. Die gesellschaftlichen Folgen wie die Frage nach den indirekten Auswirkungen auf Menschen mit irgendwelchen Behinderungen treten dabei in den Hintergrund (S. 15). Im ersten Teil des Buches wird die alte Eugenik im Sinne einer negativen Eugenik herausgearbeitet. Dabei wird nicht nur die Entwicklung in Deutschland, sondern auch in vielen anderen Ländern, darunter den USA, berücksichtigt. Im zweiten Drittel des Buches geht es um die neue und liberale Eugenik: Gentechnologie will ideale Kinder mit idealen Merkmalen hervorbringen. Gegenwärtig ist man in der Lage, genetisch bedingte Defizite des Organismus pränatal zu erkennen und zu verhüten bzw. auszuschalten und Fehlverhalten von Kindern durch neuropharmakologische Einwirkungen auf den biochemischen Organismus zu therapieren (S. 39). Die neue Eugenik ist ein eher verdecktes Projekt und dient der Kostenersparnis, der Heilung und der Verbesserung des Erbgutes (S. 46). Außerdem wird heute ein Großteil der wissenschaftlichen Forschung erheblich mit wirtschaftlich-kommerziellen Verwertungsinteressen verbunden. Dies sieht man nicht zuletzt an der Patentierung von Gensubstanzen (S. 52f.). Speck möchte zeigen, dass die neuen Techniken so zu kulturellen Implikationen führen, was Einfluss auf das Verständnis von Behinderten hat und ethische Probleme mit sich bringt, wie eine gewisse Relativierung der Menschenwürde (S. 99). Speck weist darauf hin, dass man mit Pädagogik bzw. Heilpädagogik möglicherweise genauso viel machen könne wie mit Hilfe von Gentherapie und prangert die einseitige elterliche Verfügungsmacht an. Sicher ist es richtig, dass nicht alle Probleme mit Hilfe von Technik in diesem Falle der Gentechnik gelöst werden können, aber es gibt auch Fälle in denen die Pädagogik nichts mehr ausrichten kann. Daher kann das doch etwas einseitige Plädoyer ausschließlich für Pädagogik und mit implizitem Angriff auf das Selbstbestimmungsrecht der Eltern, das selbstverständlich auch missbraucht werden kann, als etwas einseitig gelten.

Bernhard Irrgang, Dresden

MEDIZIN

ACHILLES, MARK: **Lebendspende-Nierentransplantation. Eine theologisch-ethische Beurteilung.** – Münster: Lit, 2004 (Studien der Moraltheologie; 30). – 506 S., ISBN 3-8258-7413-3, Brosch., EUR 24.90

Beim Aufschlagen der ersten Seiten fällt auf, dass das vorliegende Buch sehr breit unterstützt wurde – sowohl durch den Verband der Diözesen Deutschlands und der Erzdiözese in München und Freising; dies ist

bei einer theologisch-ethischen Beurteilung nicht weiter verwunderlich. Es wurde jedoch auch unterstützt durch eine Reihe von Pharmaunternehmen, die auf dem Gebiet der Transplantationsmedizin und Immunologie tätig sind – Novartis Pharma GmbH, Wyeth Pharma GmbH, Roche Deutschland Holding GmbH, Geschwister Böhringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften. Insofern dürfte es dem geübten Leser nicht schwer fallen, bereits vorab die Grundrichtung dieser Beurteilung zu kennen: ein Pro für die Lebendspende. Diese Tendenz setzt sich fort, wenn man den Umfang der einzelnen Kapitel miteinander vergleicht: der Teil zur Ablehnung der Organlebendspende umfasst ganze 33 Seiten (davon ist streng genommen auch noch der in diesem Abschnitt enthaltene Teil 2, „Versuche einer positiven Bewertung der Lebendspende", zu subtrahieren). Diese Bemerkungen mögen auf den ersten Blick formalistisch erscheinen; die derzeit heftig geführte Debatte um die Lebendspende zwingt uns jedoch, auch solche scheinbar nebensächlichen Details näher zu betrachten – dies umso mehr, als das Buch flüssig und kompetent geschrieben ist, es also einen breiten Leserkreis finden dürfte.

Beginnen wir – unüblicherweise – von hinten: das Buch enthält im Anhang eine Reihe von Schemata und Dokumenten, die einen sehr guten Überblick zum Verlauf der Erkrankung, zur Therapie, Kategorisierung von Lebendspende und deren jeweiliger Bewertung sowie zur aktuellen Gesetzeslage in Deutschland geben.

Der erste Teil des Buches zum interdisziplinären Forschungsstand bei der Lebendspende-Nierentransplantation erläutert dies im Detail – und in einer auch für den medizinischen Laien verständlichen Form. Insbesondere wird darauf eingegangen, dass die Lebendspende-Nierentransplantation eine Reihe von Vorteilen sowohl gegenüber der Dialysetherapie als auch gegenüber der postmortalen Organspende bietet – genannt seien hier nur die Planbarkeit des Eingriffs, die bessere Organqualität und die sich daraus ergebende höhere Überlebensrate (ausführlich s. Tabelle S. 394).

Der zweite Teil befasst sich mit der theologisch-ethischen Beurteilung der Lebendspende-Nierentransplantation. Die Geschichte dieser Behandlung ist knapp 100 Jahre alt – zur theologischen Beurteilung wird dabei sogar bis auf die Lehre des Thomas von Aquin zurückgegangen. Die neothomistische Ablehnung (Projektion eines falschen Gottesbildes; Ablehnung des Selbstverfügungsrechtes des Menschen über seinen Körper bzw. Teile desselben) war zunächst für die katholische Morallehre bestimmend, ein Paradigmenwechsel setzte jedoch bereits Mitte der 50er Jahre ein. Die Darstellung dieser historisch-katholischen Argumentationsmuster und ihrer jeweiligen Bedeutung für aktuelle medizinische Möglichkeiten in einer auch für den theologischen Laien verständlichen Form sei besonders hervorgehoben.

Der dritte Teil wendet sich ethischen Anwendungsfragen zu: zunächst bestimmten Aspekten der Entscheidungsfindung (Risikoabwägung, Freiwilligkeit, notwendige Vorabklärungen), dann in einem eigenem Abschnitt Fragen der Begrenzung des Spenderkreises. Eine ausführliche Argumentation erfährt hier das von dem Inder C. T. Patel eingeführte und inzwischen sehr breit weitergeführte Modell des „belohnten Geschenkes" (Übersicht zu inzwischen vorhandenen weiteren Modellen s. S. 372ff.). Warum eine solche Praxis mit guten Gründen dann allerdings nur für die „westliche Wohlstandsgesellschaft" abgelehnt wird, bleibt unverständlich. Dies umso mehr, da anschließend schlüssig für ein weltweites Verbot des Organhandels argumentiert wird.

Das Buch führt insgesamt sehr gut in die medizinische, juristische sowie ethisch-theologische Debatte ein und benennt deutlich die Richtung notwendiger weiterer Diskussionen bzw. Regelungen (z. B. bei der notwenigen versicherungsrechtlichen Absicherung von Lebendspendern).

Viola Schubert-Lehnhardt, Halle

Die ständige Mitarbeit bei ETHICA beinhaltet die Bereitschaft zu fachlicher Beratung und Anregung sowie zu Beiträgen für folgende Rubriken der Zeitschrift:

- Leitartikel
- Diskussionsforum
- Aus Wissenschaft und Forschung
- Dokumentation
- Nachrichten
- Bücher und Schriften

Die Mitarbeit bei ETHICA steht allen offen, die sich wissenschaftlich mit ethischen Fragen befassen oder besondere ethische Erfahrungswerte einbringen können.

Verlag, Auslieferung, Druck:

RESCH VERLAG
Maximilianstr. 8, Pf. 8
A-6010 Innsbruck

Tel. +43 (0)512-574772
Fax +43 (0)512-574772-16

E-Mail: info@igw-resch-verlag.at
http://www.igw-resch-verlag.at/

Anschrift der Redaktion:

ETHICA, Pf. 8, A-6010 Innsbruck

Bezugsbedingungen:

Preis im Abonnement jährl. EUR 36.90 [D], sFr 64.–
Einzelheft EUR 10.70 [D], sFr 17.30
jeweils zuzüglich Versandspesen

Kündigungsfrist:

6 Wochen vor Ablauf des laufenden Kalenderjahres.

Zahlungsmöglichkeiten:

Bankkonto:
Hypo-Bank Innsbruck: 210 044 950

Postscheckkonten:
München: 1206 37-809
Zürich: 80-54696-2

Erfüllungsort und Gerichtsstand: Innsbruck.

Die Zeitschrift und alle in ihr enthaltenen Beiträge und Abbildungen sind urheberrechtlich geschützt. Jegliche Verwendung außerhalb der Grenzen des Urheberrechts ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Nachdrucke, Mikroverfilmungen oder vergleichbare Verfahren und für die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Ansichten der Autoren von ETHICA decken sich nicht notwendigerweise mit der Auffassung des Herausgebers.
Der Verlag übernimmt keinerlei Haftung für unverlangt eingereichte Manuskripte.

Die Verfasser von Leitartikeln erhalten von jedem veröffentlichten Originalbeitrag 20 kostenlose Sonderdrucke.
Gewünschte Mehrexemplare sind vor Drucklegung bekanntzugeben und werden zum Selbstkostenpreis verrechnet.

ETHICA WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG

Leitartikel des Jahrgangs 2005:

Beratungskommission *Gentechnik und Biotechnologie* der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau: Zwischen Hoffnung und Entsetzen. Theologisch-ethische Reflexionen zur Biochiptechnologie

Reinhold Esterbauer: Mehr oder weniger Mensch. Zu einigen erkenntnistheoretischen Aspekten im Vorfeld ethischer Fragestellungen

Peter Fonk: Abwägbare Menschenrechte – Antastbare Menschenwürde?

Stephan Goertz: Privatsache gesund? Eine Kritik des Prinzips Eigenverantwortung

Franz-Herbert Hubmann: Das sogenannte Böse

Larissa Krainer: Medien- und Kommunikationsethik

Hartmut Kress: Menschenwürde – Aktuelle Probleme von Stammzellforschung und Reproduktionsmedizin – Status des Embryos. Neue Ansatzpunkte für rechtspolitische Weichenstellungen

Frank Oehmichen / Bernhard Irrgang: Ethische Fragen der künstlichen Ernährung

Kurt Remele: „Das Wohl aller und eines jeden". Gemeinwohl und Individualwohl nach der katholischen Sozialethik

Josef Spindelböck: Von der Notwendigkeit und den Grenzen des ethischen Diskurses

Paul Tiedemann: Zum Begriff der Menschenwürde. Philosophische Grundlegung und juristische Anwendung

Tobias Trappe: Die Ethik und der Alltag. Bausteine zum Verständnis der Ethik und des Ethikunterrichts mit besonderem Blickfang auf die Polizei

Peter Ulrich: Zivilisierte Marktwirtschaft. Wirtschaftsbürgerrechte als sozioökonomische Voraussetzung einer voll entfalteten Bürgergesellschaft

Elmar Waibl: Sexuelle Gerechtigkeit

Weitere Rubriken: Disskussionsforum, Aus Wissenschaft und Forschung, Dokumentation, Nachrichten, Bücher und Schriften

RESCH VERLAG, Maximilianstr. 8, Postfach 8, A-6010 Innsbruck
Tel. +43 (0)512-574772, Fax +43 (0)512-574772-16
info@igw-resch-verlag.at http://www.igw-resch-verlag.at/

ISSN 1021-8122