

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen
des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung
des Verlages unzulässig und strafbar.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen,
Übersetzungen, Mikroverfilmungen
und die Einspeicherung und Verarbeitung
in elektronischen Systemen.

*

Gedruckt mit Unterstützung der Kreissparkasse Hildesheim
und der Universität Hildesheim.

*

Bibliographische Information Der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© ISO 9706

© Georg Olms Verlag AG, Hildesheim 2003
www.olms.de

Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany

Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier
Herstellung: Druckhaus Thomas Müntzer, Bad Langensalza
ISBN 3-487-11806-8

*Tilman Borreke (Hg.), Denkformen - Lebensformen,
Hildesheim / Zürich / New York 2003, S. 199-221 (Olms)*

Das Ethische denken. Über das Denken des Ethischen und das Denken des Denkens

Werner Stegmaier, Greifswald

„Wie gesund ist ein Baum? Das entscheiden
wir, indem wir seine Früchte prüfen und
nicht, indem wir seine Wurzeln bloßlegen.“¹

Von Denkformen im Ethischen zu sprechen, ist prekär. Denkformen sind als Vielfalt gedacht, die von einer Vielfalt von Lebensformen, auch im Ethischen, bestimmt werden. Das Denken des Ethischen soll jedoch seinerseits das Leben bestimmen, das ist der Wunsch aller, denen am Ethischen liegt, und die Arbeitsgrundlage aller Ethiker, und dazu muß es dem Leben gegenüber selbständig sein, eigene und einheitliche Maßstäbe haben. So wurde es von der europäischen Tradition in der Regel auch gedacht. Das Denken des Ethischen so zu denken, läuft jedoch wiederum Gefahr, die Vielfalt des Lebens zu übergehen, auch des Lebens des Ethischen. Man beschränkt das Ethische dann auf eine bestimmte Form, es zu denken, die Form, in der man das Denken selbst gerade denkt und denken kann. Das macht das Geschäft von Ethikern schwierig: Sie müssen das Denken einerseits vom Leben unterscheiden und auf seinen eigenen und einheitlichen Maßstäben bestehen und in ihm andererseits Vielfalt zulassen, damit es dem Leben nahebleiben kann. Man kann das auf die Paradoxie zuspitzen, daß man in der Ethik das Denken zugleich vom Leben unterscheiden muß und nicht unterscheiden darf. Und schon diese Unterscheidung des Denkens vom Leben selbst ist prekär, denn wir haben ja das Leben und seine Formen nicht außerhalb unseres Denkens und seiner Formen. So wird die Paradoxie zur Aporie.

Da kann ein Seitenblick helfen, und am hilfreichsten im Ethischen könnte ein soziologischer Seitenblick sein. Die gegenwärtige Soziologie geht von einer fortschreitenden funktionalen Differenzierung der modernen Gesellschaften in den letzten beiden Jahrhunderten aus, die mit einer fortschreitenden Individualisierung der Individuen verbunden war. Das mußte Fol-

¹ Avishai Margalit, „Vergeben und Vergessen“, in: Wolfgang Edelstein / Gertrud Nunner-Winkler (Hg.), *Moral im sozialen Kontext*, Frankfurt a. M. 2000, 483.

gen für die Wahrnehmung des Ethischen haben. Mit dem Aufbau des Wohlfahrts- und des Rechtsstaats, der wiederum mit der Individualisierung einherging, wurden klassische Felder des Ethischen, wie sie aus der Bibel geläufig sind, die Gewährung von Lebens- und Rechtsmitteln für Benachteiligte – Witwen, Waisen, Arme, Kranke, Behinderte, Alte – und die Gewährung von Asyl für Fremde, von öffentlichen Institutionen übernommen; der ethische Anspruch an die Einzelnen hat hier drastisch abgenommen. Darum wurde ihnen das Ethische jedoch nicht überhaupt abgenommen, im Gegenteil. Mit der Individualisierung steigerte sich die Komplexität der Beziehungen unter den Individuen, und mit ihr mußten sich auch die ethischen Ansprüche der Individuen aneinander steigern und verfeinern. Die ethische Sensibilität unter den Individuen moderner Gesellschaften ist inzwischen so gewachsen, daß sie einander zunehmend als „Andere“ und „Fremde“ erfahren; zugleich rücken die, die früher als Fremde galten, die Fremden fremder Kulturen, im Zug der Globalisierung immer näher. So hätten wir es inzwischen rundum mit – mehr oder weniger – Fremden zu tun, die über alle Fremdheiten hinweg miteinander auskommen müssen. Die allgegenwärtigen Abwehrreaktionen zeigen, wie schwer das ist. Damit wachsen die ethischen Ansprüche. Sie haben sich inzwischen so gesteigert, daß mit ihnen, wenn man auf die „@-Generation“ hört, „cool“ umgegangen, daß ihr moralisches Pathos abgekühlt werden muß. Darin liegt keine Minderung des ethischen Anspruchs, sondern im Gegenteil ein gesteigerter Anspruch an Selbstdisziplin und Rücksicht auf andere – vor allem in moralischen Äußerungen.

Die philosophische Ethik hat die Individualisierung von Anfang an nachvollzogen und bestärkt: am Ende des 18. Jahrhunderts einerseits mit Adam Smith, der das rücksichtslose Eigeninteresse der Einzelnen guthieß, sofern es über den freien Markt zugleich das Glück aller mehrte, und andererseits mit Kant, der gegen alle Glücksversprechen auf der unbedingten Selbstverpflichtung des Einzelnen bestand. Am Ende des 19. Jahrhunderts gipfelte die Individualisierung der europäischen Ethik in Nietzsches Ausrufung des „*souveränen Individuums*“² – souverän, sofern es auf „übersittliche“ Weise „autonom“ sein, sich von moralischen Gesetzen nicht einschränken, sondern sie sich selbst geben sollte. Dies blieb näher bei Kant, als es schien;³

² Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, II 2.

³ S. u. Abschn. III.

Nietzsche drängte nun aber darauf, das Ethische im ganzen „umzuwerten“, nicht mehr etwas Beschränkendes und Zwingendes, sondern etwas Auszeichnendes und Befreiendes in ihm zu sehen, etwas, worin Individuen sich selbst und andere als Individuen „bejahen“ können.⁴

Sein Vorstoß hin zu einer Bejahung der Individualisierung des Ethischen ist nach den Katastrophen der Weltkriege und Völkermorde, die zeigten, wozu und in welchem Grad eine hochentwickelte moderne Gesellschaft, hier die deutsche, entfesselt werden konnte, zunächst scharf zurückgewiesen worden. Doch nach den Maßstäben Nietzsches waren die Individuen hier zu „schwach“, nicht zu „stark“ gewesen, sie waren wie nie zuvor „Herdenmoralen“ erlegen. Seit den Siebziger Jahren besann man sich in der Ethik auf die Individualisierung zurück, band sie nun aber in eine Inter-Individualisierung ein, die in der Diskursethik als Konsensualismus, im angelsächsischen Bereich als Kommunitarismus, bei Levinas als Heteronomisierung des Ethischen erscheint. Das Ethische wird nun zuerst auf eine soziale Funktion festgelegt, die Funktion, ein gewaltloses Zusammenleben zu fördern, innerhalb einer Gesellschaft und unter den Gesellschaften. Diese Funktion wurde ihm jedoch von Luhmann bestritten, dem es gegen Ende des 20. Jahrhunderts gelang, die funktionale Differenzierung der Gesellschaft Zug um Zug theoretisch abzubilden.⁵ Zugleich aber gewann eine Avantgarde der philosophischen Ethik, darunter Derrida, dem Ethischen seinen unbedingten Anspruch zurück, indem sie es in Gestalten erschloß, die man in der philosophischen Ethik bisher kaum wahrgenommen hatte.⁶ Derrida führte darin Kantische, Nietzschesche und Levinassche Motive zusammen und steigerte dadurch den ethischen Anspruch noch einmal.

Daß all dies mit Relativismus-, Irrationalismus- und Beliebigkeits-Vorwürfen bedacht wird, könnte daran liegen, daß das Denken des Ethischen

⁴ Vgl. Peter Sloterdijk, „Nietzsches fünftes ‚Evangelium‘“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 28. August 2000, 52 f.

⁵ Vgl. vom Verf., „Niklas Luhmanns Systemtheorie und die Ethik“, in: *ETHICA* 6.1 (1998), 57–86. – Luhmann macht in: *Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral*, Frankfurt a. M. 1990, 10 ff., auf das merkwürdige und unerklärte Faktum aufmerksam, daß es in der europäischen Moderne „mit geradzu astrologischer Regelmäßigkeit“ gegen Ende jedes Jahrhunderts zu einem Ethik-Schub gekommen ist.

⁶ Vgl. vom Verf., „Nach dem Nihilismus und der Shoa: Zum Stand des ‚postmodernen‘ ethischen Denkens“, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 24 (1999), 265–294.

auf eine bestimmte Denkform beschränkt wird. Alles, was eine Denkform nicht fassen kann, wird für sie irrational. Die philosophische Standardbestimmung des Denkens ist noch immer das Bestimmen und Begründen eines in irgendeiner Weise gegebenen Allgemeinen, das in der Ethik zumeist als Norm verstanden wird. Die Analytische Ethik, die Diskursethik und die Angewandte Ethik, die gegenwärtig die Diskussion dominieren, sind ihr weiterhin verpflichtet. So tun sie sich schwer mit der Individualisierung des Ethischen. Die Angewandte Ethik, die nun am stärksten gefragt und von der Analytischen Ethik und besonders von der Diskursethik am besten unterstützt wird, zielt, dazu ist sie angetreten, auf eine rechtsförmige Formulierung des Ethischen und die Vorbereitung von Gesetzgebungsverfahren. Das ist eine Funktionalisierung des Ethischen. Dagegen ist nichts einzuwenden, solange das Ethische nicht darauf beschränkt wird.

Die philosophische Standardbestimmung des Denkens war im Blick auf die Ethik allerdings seit jeher prekär. Schon Aristoteles, der sie, im Anschluß an Platon, begründete, hatte in der praktischen Philosophie andere Maßstäbe des Denkens zugelassen;⁷ dennoch blieb, bis zu Kant, das theoretische Denken von gegebenem Allgemeinem, nun in der Gestalt von „Gegenständen“, der oberste Maßstab. Aber Kants „kopernikanische Wendung“ war eine Wendung zugunsten des Denkens des Ethischen, er leitete sie ein, um das autonome „Faktum“ des Ethischen begreifen zu können. Das Denken sollte so gedacht werden, daß das Ethische gedacht werden kann, und es konnte nach Kant nicht in der Weise des Denkens von Gegenständen gedacht werden.

Man hat Kants Radikalität im Denken des Denkens zugunsten des Denkens des Ethischen auf seine Lebensform zu seiner Zeit zurückgeführt. Nach zweihundert Jahren fortschreitender Individualisierung könnten sich neue Lebensformen ergeben haben und darin andere „Fakta“ des Ethischen hervorgetreten sein. So ist in der Spur Kants erneut zu fragen: *Wie muß man das Denken denken, um das Ethische denken zu können?*

Kant hielt sich in seinem Denken des Denkens zugunsten des Denkens des Ethischen eng an die alltägliche Erfahrung des Ethischen. Auch darin empfiehlt es sich, ihm zu folgen. Im übrigen werde ich offenhalten, was „das Ethische“ ist, und es vorläufig als ein X behandeln, das unterschiedliche Wer-

⁷ Aristoteles, *Nikomachische Ethik* I 1, 1094b 23–25.

te annehmen kann, ohne daß es darum einen integralen Wert haben müßte; seine Einheit könnte auch eine Einheit im Fluß sein.⁸ Dazu muß ich alle Unterscheidungen einklammern, ob das Ethische etwas Normatives („Moral“) oder etwas Gewohntes („Ethos“) oder beides oder keines von beiden ist, ob es sich um ein „Sollen“ oder ein „Sein“ oder um beides oder um keines von beiden handelt, woraus es entspringt, aus dem Religiösen, dem Sozialen, einem Innerlichen, dem Denken selbst oder etwas anderem, und schließlich, ob man überhaupt *sagen* kann, was das Ethische ist, etwas Propositionales, das in Sätzen formuliert und systematisiert werden kann, oder etwas Performatives, das sich nur zeigt,⁹ oder beides zugleich oder keines von beiden.¹⁰

Bei der Frage nach dem Denken des Ethischen bleibe ich also ganz im Formalen, wenn auch nicht im Formalen der Logik, mit dem schon eine Vorentscheidung über das Denken des Denkens getroffen ist. Ich versuche, wie sich schon angedeutet hat, außer Aristoteles, Kant und Apel-Habermas in die Diskussion auch Argumente von Autoren einzubeziehen, denen gegenwärtig großes öffentliches Interesse geschenkt, im philosophischen Dis-

⁸ Vgl. vom Verf., „Die fließende Einheit des Flusses. Zur nachmetaphysischen Ontologie“, in: K. Gloy / E. Rudolph (Hg.), *Einheit als Grundfrage der Philosophie*, Darmstadt 1985, 355–379.

⁹ Immerhin haben Heidegger und Wittgenstein, die doch zu den bedeutendsten Denkern des 20. Jahrhunderts zählen, die Möglichkeit einer propositionalen Ethik, nicht aber das Ethische geleugnet. Vgl. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* 6.42 u. 6.421: Es kann „keine Sätze der Ethik geben.“ – „Es ist klar, daß sich die Ethik nicht aussprechen läßt.“, und: *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis*. Gespräche, aufzeichnet von Friedrich Waismann. Aus dem Nachlaß hg. v. B. F. McGuinness, in: Ludwig Wittgenstein, Werkausgabe, Bd. 3, Frankfurt a. M. 1984, 115–117, bes. 117: „Das Ethische kann man nicht lehren. Wenn ich einem anderen erst durch eine Theorie das Wesen des Ethischen erklären könnte, so hätte das Ethische gar keinen Wert.“ – Bei Heidegger siehe bes.: „Brief über den ‚Humanismus‘“, in: ders., *Wegmarken*, Frankfurt a. M. 1967, 145–194, hier 183 ff. Auf dem Nicht-Propositionalen, Nicht-Bestimmbaren, Nur-Performativen des Ethischen besteht besonders Gerhard Gamm, „Der sprachliche Sinn der Moral“, in: ders., *Nicht Nichts. Studien zu einer Semantik des Unbestimmten*, Frankfurt a. M. 2000, 228–251.

¹⁰ Auch daß wir vom „Ethischen“ und nicht vom „Moralischen“ sprechen, entspricht dieser Epoché. Die „Moral“ ist, seit sie auch Gegenstand der Soziologie, der Psychologie und schließlich der Biologie geworden ist, mit sehr handfesten Vorstellungen und Bestimmungen verbunden worden. Im öffentlichen und auch im philosophischen Diskurs sind dagegen (oder auch: deshalb) die Begriffe „Moral“ und „moralisch“ zusehends zurückgetreten; ihre Zumutungshärte erinnert inzwischen offenbar zu sehr an Neunzehntes Jahrhundert und Viktorianismus.

kurs der Ethik aber noch immer stark mißtraut wird, Autoren wie Nietzsche, Levinas, Derrida und Luhmann.

Ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit bieten sich sieben Konzepte des Ethischen an. Ich ordne sie so an, daß Beschränkungen im Denken des Ethischen schrittweise zurückgenommen werden.

I. Das Ethische als zwangloses Handeln nach allgemeingültigen Normen (Normengerechtigkeit), Denken als Bestimmen und Begründen eines gegebenen Allgemeinen (Wahren)

Analytische Philosophie, Diskursethik und Angewandte Ethik folgen gemeinsam einer basalen Intuition des Ethischen: Sie denken es als zwangloses Handeln der Einzelnen nach allgemeingültigen Normen. Daß die Einzelnen von sich aus allgemeinen Normen folgen, wird so gedacht, daß sie ihnen von sich aus zustimmen und sie, wenigstens im Prinzip, im Konsens festlegen. Auf Grund eines solchen Normenkonsenses wären dieselben Normen dann für alle gleich verbindlich und ein geregeltes und friedliches Zusammenleben ohne die Ausübung von Macht gewährleistet, Macht – so weit eben möglich – durch Moral ersetzt.

Die Bereitschaft zur Normengerechtigkeit ist in der Tat Voraussetzung für die Beschränkung von politischer Macht in Gestalt von Recht und Demokratie. Normenkonsens in allen Belangen des Lebens, die alle berühren, ist basale Intuition auch der alltäglichen ethischen Orientierung, er entspricht einem gemeinsamen Bedürfnis nach sozialer Ordnung. Er setzt die explizite Kenntnis der Normen voraus; sie sollen so bestimmt und begründet sein, daß man nach ihnen über die Richtigkeit allen relevanten Handelns entscheiden kann. Maßstab ist hier das Recht; an die Stelle des Rechtszwangs soll jedoch der „zwanglose Zwang des besseren Arguments“ treten. Das Ethische in dieser Gestalt ist hochgradig wirksam. In jüngster Zeit verdanken wir ihm etwa die sehr erfolgreiche Durchsetzung der Emanzipations- und Umweltmoral.

Normengerechtigkeit ist auf Gegenseitigkeit angelegt. Man kann in ihr eine Generalisierung der Goldenen Regel sehen. Die Gegenseitigkeit kann, wenn die Normenordnung explizit ist, generell eingefordert werden. Entsprechend muß das Denken gedacht werden. Habermas hat das sehr klar

herausgestellt:¹¹ Die „Richtigkeit“ des normengerechten Handelns muß, um verbindlich zu sein, als „Wahrheit“ gelten können. Dazu muß wiederum die Normenordnung, das Allgemeine, als gegeben vorausgesetzt werden: Sie wird jenseits der Individuen als überindividuelles Allgemeines, als „Wahres“ gedacht. Denken ist dann das Bestimmen und Begründen eines gegebenen Allgemeinen oder Wahren.

Die Gegebenheit des Allgemeinen soll jedoch auch für Habermas keine ontologische mehr sein. Er konstituiert sie ihrerseits ethisch: Jeder soll „die Perspektive aller andern einnehmen“, in „herrschaftsfreier Kommunikation“, die „kontrafaktisch“ bleibt. Sie wird als „befreiendes Arrangement“ betrachtet, das „die Beteiligten in den Stand setzen [soll], sich von aktorunabhängigen Gründen – den rationalen Motiven der Anderen – affizieren zu lassen“. Das führt zu Kant zurück.

II. Das Ethische als Nötigung zum Verzicht auf jeglichen Nutzen (guter Wille), Denken als Nötigen zum Handeln

Kant, dessen Ethik durch die Diskursethik überwunden werden sollte, formuliert an mehreren Stellen drei „allgemeine Regeln“ des Denkens, die er einmal „allgemeine Regeln und Bedingungen der Vermeidung des Irrthums überhaupt“,¹² einmal „Maximen“ der „Vorschrift“, zur „Weisheit“ zu gelangen,¹³ einmal „Maximen des gemeinen Menschenverstandes“ nennt.¹⁴ In der Einleitung zur *Logik*-Vorlesung lauten sie: „1) selbst zu denken, 2) sich in der Stelle eines Andern zu denken, und 3) jederzeit mit sich selbst einstimmig zu denken.“¹⁵ Die zweite Maxime formuliert Kant an den andern Stellen als: „sich (in der Mittheilung mit Menschen) an die Stelle des Andern zu denken“ bzw. „An der Stelle jedes andern denken“. Im Unterschied

¹¹ Jürgen Habermas, „Richtigkeit versus Wahrheit. Zum Sinn der Sollgeltung moralischer Urteile und Normen“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 46 (1998), 179–208, gekürzt wiederabgedruckt in: Wolfgang Edelstein / Gertrud Nunner-Winkler (Hg.), *Moral im sozialen Kontext* (Anm. 1), 35–54, hier 52 f.

¹² Immanuel Kant, Einleitung zur *Logik*-Vorlesung, in: Akademie-Ausgabe (AA) Bd. IX, 57.

¹³ Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, AA VII 200.

¹⁴ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 40, AA V 294.

¹⁵ Kant, *Logik*, AA IX 57.

zu Habermas läßt er offen, ob es sich um *einen* Andern, *den* Andern oder *jeden* Andern handeln soll. Er geht offenbar davon aus, daß man sich *faktisch* nur begrenzt „an die Stelle“ anderer denken kann.

Er setzt auch keine „Wahrheit“ im Ethischen voraus. Wie im theoretischen schließt er auch im praktischen Gebrauch der Vernunft ein „materiales“ Kriterium der Wahrheit aus.¹⁶ Es geht ihm auch nicht um Konsens; da jeder, nach Kant, immer nur seine Vorstellungen von den Vorstellungen des Andern haben, sie mit dessen Vorstellungen also nicht vergleichen kann, gäbe es gar keine Möglichkeit, einen Konsens festzustellen. Um den Anspruch auf Allgemeinheit in der Ethik aufrechtzuerhalten, bleibt so nur das „formale“ Kriterium einer Überprüfung der Maximen des *eigenen* Willens. Maximen *sind* ein gegebenes Allgemeines, nämlich Regeln *meiner* Handlungen. Sie sollen jedoch nicht begründet, sondern nur auf Widerspruchsfreiheit geprüft werden, nach der Maßgabe, ob sie „jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten“ könnten,¹⁷ und daraufhin angenommen oder verworfen, also ausgewählt werden. Eine Begründung müßte, wie bei Habermas, auf etwas rekurrieren, das seinerseits objektiv gegeben ist. Die Wahl dagegen ist eine subjektive Entscheidung. Nach der ersten Maxime des Denkens, „selbst zu denken“, soll ich selbst darüber entscheiden, ob ich nach meinen Maximen handeln darf oder nicht, kann das aber nur nach meinen „Fähigkeiten“¹⁸ tun. Das Ergebnis kann darum nicht auch für andere gelten. Keiner kann und darf nach Kant ändern die Prüfung ihrer Maximen abnehmen oder sich die Prüfung der eigenen Maximen von ihnen abnehmen lassen (es sei denn, es geht um Erziehung), von andern also auch weder Maximen übernehmen noch sie ihnen vorschreiben. Der kategorische Imperativ begründet so, auch wenn das gerne

¹⁶ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 83; *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Abschn. „Von der äußersten Grenze aller praktischen Philosophie“, AA IV 458; R 6204 („Aufgeklärt seyn heißt: selbst denken, den (obersten) Probststein der Wahrheit in sich selbst suchen. d. i. in Grundsätzen“). – Dazu und zum folgenden vgl. bes. Josef Simon, *Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie*, im Erscheinen, insbes. Ms. S. 67 u. 87 ff.

¹⁷ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 54. Zur näheren Interpretation vgl. vom Verf., „Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft“, in: ders., *Interpretationen. Hauptwerke der Philosophie von Kant bis Nietzsche* (unter Mitarbeit von Hartwig Frank), Stuttgart 1997, 78–82.

¹⁸ Kant, *Logik*, AA IX 43.

angenommen wird, keine Normen für alle und rechtfertigt darum auch keine moralischen Ansprüche an andere.

Kant beruft sich darin ebenfalls auf eine basale ethische Intuition der alltäglichen Orientierung, die „gemeine sittliche Vernunftkenntnis“, daß „allein ein *guter Wille*“ „ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden“.¹⁹ Der gute Wille bezieht sich auch auf das Denken selbst. Es kann auch nur Sache des guten Willens sein, sich, nach der zweiten Maxime des Denkens, „in Anderer Gesichtspunkte im Denken zu versetzen“. Man tut das durch „die Vergleichung unserer eigenen mit Anderer Urtheilen“ in der Annahme, daß „das Subjective nicht allen Andern auf gleiche Art beiwohnen wird“.²⁰ Aber dazu ist man nur begrenzt in der Lage. Denn man kann seinen „Horizont“²¹ nur „erweitern“, nicht verlassen, und das „Subjective“ im Urteil wird so nur eingeschränkt, nicht aufgehoben. Darum(würde es umgekehrt „verwegen sein, den Horizont Anderer bestimmen zu wollen, weil man theils ihre Fähigkeiten, theils ihre Absichten nicht genug kennt“.²² Jeder bleibt in seinem Denken und Handeln zuletzt an seinen „Standpunkt“ gebunden, und die letzte Maxime kann darum nur die sein, „jederzeit mit sich selbst einstimmig zu denken“, das heißt, die Gesichtspunkte anderer so in die eigenen zu integrieren, daß man selbst „consequent“ denkt und handelt. Dies ist nach Kant „am schwersten zu erreichen und kann auch nur durch die Verbindung beider ersten und nach einer zur Fertigkeit gewordenen öfteren Befolgung derselben erreicht werden.“²³

Die Maximen des Denkens, die bei Kant das Ethische begründen, sind, wie auch bei Habermas, selbst schon ethische Maximen. Sie besagen bei Kant, daß man im Denken und damit auch im Ethischen allein verantwortlich bleibt, verantwortlich auch für die „Gesichtspunkte“, die man in die Prüfung seiner Maximen einbezieht und geltend macht. Die „Stimme“, in

¹⁹ Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, A 1.

²⁰ Kant, *Logik*, AA IX 57.

²¹ Vgl. schon Kant, *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume* [1768], AA II 379. Zu Kants weiterem Gebrauch des Begriffs vgl. H. J. Engfer, Art. „Horizont II“, in: J. Ritter u.a. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Basel 1974, Spp. 1198–1200.

²² Kant, *Logik*, AA IX 43.

²³ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, AA V 295. Vgl. Josef Simon / Werner Stegmaier (Hg.), *Fremde Vernunft. Zeichen und Interpretation IV*, Frankfurt a. M. 1998, Vorwort, 7–14; Werner Stegmaier, „Diplomatie der Zeichen. Orientierung im Dialog eigener und fremder Vernunft“, a.a.O., 139–145, und Josef Simon, *Kant* (Anm. 16).

der sich nach Kant das Ethische äußert („Handle so ...“), spricht zum Handelnden selbst und nur zu ihm, wie einst zu Sokrates sein Daimonion. Sie ist, so Kant, ein „Faktum“, ein Faktum, das „sich für sich selbst uns aufdringt“, und darin, in diesem Sich-Aufdrängen, ist für ihn das Ethische „als gegeben anzusehen“.²⁴ Weil sie nur die Überprüfung von Maximen vorschreibt, nicht selbst solche vorgibt, kann sie, so deutet sie Kant, nur die Stimme des „reinen“ Denkens oder der bloßen Vernunft sein. Damit wird das Denken selbst, in diesem „praktischen Gebrauch“ und nur in ihm, zu etwas Gegebenem, *das spricht*. Kant nimmt zugunsten des Denkens des Ethischen eine Umdeutung, eine Umkehrung des Begriffs der Gegebenheit vor, was, worauf er eigens aufmerksam macht, „Mißdeutung“ nahelegt. Denn das Gegebene ist nun nichts mehr, was sich vorfindet, wie das Sinnliche, sondern etwas, das das Denken selbst gibt, „durch die Tat“, wie Kant sagt;²⁵ Denken ist hier selbst als „gebend“, als „ursprünglich gesetzgebend“ verstanden.²⁶ Sein als Stimme sich aufdrängendes Geben hat den Charakter einer *Nötigung*, es wird, wie wir inzwischen sagen, performativ.

Als ein solches Nötigen soll das Denken imstande sein, von sich aus etwas anzufangen. Es soll als spontane Kausalität, als „Kausalität durch Freiheit“²⁷ gedacht werden, die die Kausalität der Natur, die objektiv feststellbare Kausalität, unterbricht und alles, was mit ihr zusammenhängt, sofern es sich in irgendeiner Weise empirisch vorfindet. Dazu gehört auch alles Rechtliche, Politische und Ökonomische, das Ökonomische im weitesten Sinn verstanden als das, was in irgendeiner Weise Nutzen und Vorteil schafft. Das Ethische, so wie Kant es denkt, als Nötigung durch das reine Denken, *nötigt, sich über alles Ökonomische hinwegzusetzen und auf jeglichen Nutzen zu verzichten*. Aber das Leben hängt vom Ökonomischen ab und hängt darum an ihm. Das Ethische wird darum im „Widerstand“ erfahren, im „Widerstand der praktischen Vernunft“ gegen jede „Neigung“ zu Rücksichten auf pragmatische Zwecke, einem Widerstand, „der ein innerer, aber

²⁴ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 56.

²⁵ Vgl. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 3: „Denn wenn sie, als reine Vernunft, wirklich praktisch ist, so beweiset sie ihre und ihrer Beziffte Vgaltät durch die Tat, und alles Vernünfteln wider die Möglichkeit, es zu sein, ist vergeblich.“

²⁶ Vgl. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 56: „das einzige Faktum der reinen Vernunft [...], die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend (sic volo, sic iubeo) ankündigt“.

²⁷ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 538 / B 566.

intellektueller, Zwang genannt werden darf“.²⁸ Zu den pragmatischen Zwecken des Lebens gehört aber auch die Normengerechtigkeit, soweit man an ihr zum Nutzen eines friedlichen Zusammenlebens Interesse hat.

III. Das Ethische als Verantwortung in potentiell unbegrenzten Horizonten, Denken als Sich-Orientieren in Horizonten des Handelns

Die äußerste Konsequenz in der eigenen Verantwortung für sein Denken und Handeln hat Dostojewski ausgesprochen: „daß ein jeder von uns vor allen in allem schuldig ist, ich aber mehr als alle anderen“.²⁹ Auch dies ist eine alltäglich vertraute ethische Intuition: daß der *ethischen Verantwortung* keine Grenze gezogen sind, daß sie sich in *potentiell unbegrenzte Horizonte* erstreckt. Was immer ändern in der Welt an Leid widerfährt, man hätte vielleicht dazu beitragen können, es zu verhindern, oder könnte dazu beitragen, es zu vermindern, und versuche ich die Verantwortung weiterzugeben, fällt sie um so stärker auf mich zurück („ich aber mehr als alle anderen“). Für Nietzsche, den Dostojewski stark beeindruckte, folgte aus dem nihilistischen „Nichts ist wahr, Alles ist erlaubt“³⁰ ethisch „das

²⁸ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 57.

²⁹ Fjodor Michailowitsch Dostojewski, *Die Brüder Karamasow*, aus dem Russ. übers. v. Karl Nötzel, Leipzig 1921, Neudruck Frankfurt a. M. 1986, 495, aus dem Russ. übers. v. E. K. Rahsin, München 1906, überarb. Neudruck München 1999, 471. Dostojewski läßt den Satz den jung verstorbenen älteren Bruder des Staretz Sossima aussprechen, den letzteren in seinen Aufzeichnungen von ihm berichtet und die Aufzeichnungen von Alexej (Aljoscha) Karamasow herausgeben. Emmanuel Levinas zitiert den Satz in: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* [1974], aus dem Frz. übers. v. Thomas Wiemer, Freiburg / München 1992, 320, und in: *Ethik und Unendliches*. Gespräche mit Philippe Nemo [1982], Wien 1986, 76, und findet dieselbe Konsequenz in der jüdischen Tradition. In seiner Auslegung des Traktats Berakhot 61a des Babylonischen Talmud kommt er zu dem Schluß: „Der Mensch steht gerade auch für das, was über seine freien Handlungen hinausgeht. Er ist Geisel des Universums. Außerordentliche Würde. Verantwortung ohne Grenzen [...]. Der Mensch gehört nicht zu einer Gesellschaft mit beschränkter Haftung. Er ist Mitglied einer Gesellschaft mit unbeschränkter Haftung.“ (*Vom Sakralen zum Heiligen. Fünf neue Talmud-Lesungen* [1977], aus dem Frz. v. Frank Miething, Frankfurt a. M. 1998, 137)

³⁰ Nietzsche schreibt „jenes Symbol und Kerbholz-Wort“ dem Assasinen-Orden zu, auf den die christlichen Kreuzfahrer stießen (*Zur Genealogie der Moral*, II 24). Vom „Alles ist mir erlaubt“ geht aber auch schon Paulus aus (1 Kor 6, 12 u. 10, 23). Er fügt hinzu:

ausserordentliche Privilegium der *Verantwortlichkeit*“, das der „soveraine Mensch“, so Nietzsche, „sein *Gewissen*“ nennt und von dem er nichts ausnimmt.³¹ Man versucht in der Regel seine ethische Verantwortung zu begrenzen, indem man Horizonte abgrenzt, in denen man auch rechtliche Verantwortung – etwa als Elternteil oder kraft eines Amtes – hat, und sich im übrigen auf andere Institutionen verläßt: Man braucht die Entlastung durch Institutionen zur Erleichterung und Erhaltung des eigenen Lebens. Darüber hinaus kann man zu einer Zeit immer nur an einem Ort Verantwortung wahrnehmen. Solche pragmatischen Begrenzungen, so plausibel sie sein mögen, befreien jedoch nicht vom ethischen Anspruch; er kann jederzeit nötigen, sie aufzugeben und sich, gegen alle Ökonomie, weiteren Handlungshorizonten zu stellen.

Kant unterschied Handlungshorizonte, weil sich unter verschiedenen pragmatischen Bedingungen verschiedene ethische Anforderungen stellen – gegenüber einem Freund kann richtig und geboten sein, was gegenüber einem Mitarbeiter falsch und verfehlt ist, z. B. unbedingtes Vertrauen.³² Man kann das Ethische unter dem Dostojewskischen Anspruch darum nur leben, wenn man *Handlungshorizonte* unterscheiden und wechseln, d. h. *sich orientieren* kann. Es war wiederum Kant, der den Begriff des Sich-Orientierens in die Philosophie eingeführt und auf die Schwierigkeit hingewiesen hat, es zu denken. Der Handlungsraum, der sich von einem Standpunkt aus eröffnet, wird spontan nach Richtungen oder, wie Kant sagt, „Gegenden“³³ wie Rechts und Links, Vorn und Hinten, Oben und Unten eingeteilt und, je nach Handlungsraum, durch weitere, auch zeitliche, Anhaltspunkte markiert; in diesem Sinn orientiert man sich nicht nur im Gelände, sondern auch in Schriften, Gesprächen oder Gedankengängen. Erst auf Grund solcher orientierender Einteilungen, die wir spontan „erzeugen“,³⁴ ist etwas zu „erkennen“; sie selbst sind jedoch weder zu sehen noch

„– aber nicht alles nützt mir. Alles ist mir erlaubt, aber nichts soll Macht haben über mich“ bzw. „– aber nicht alles baut auf“.

³¹ Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, II 2.

³² Vgl. zu einem Versuch, das Ethische nach Handlungshorizonten zu differenzieren, Verf., „Praktische Vernunft und ethische Orientierung“, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1 (1994), 163–173, hier 169–171.

³³ Kant, *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume* [1768], AA II 379.

³⁴ Ebd.

logisch zu bestimmen.³⁵ Die Orientierung ist so *vor* der Unterscheidung von Sinnlichkeit und Vernunft anzusetzen, einer Leitunterscheidung nicht nur Kants, sondern der europäischen Philosophie im ganzen. Die Vernunft, so Kant, „fühlt“ ein „*Bedürfnis*“ der Orientierung,³⁶ sie braucht, um in der Welt handeln zu können, noch etwas anderes als Vernunft, das sie nicht durch Vernunft fassen kann.

Nietzsche zieht daraus die Konsequenz, das Denken überhaupt als Horizont-Denken zu denken, und nennt dies „Perspektivismus“.³⁷ Er denkt diesen Perspektivismus weiterhin vom Ethischen her, setzt die Metaphysik-Kritik als Moral-Kritik an: Metaphysik dient der Moral, um durch Vorgaben von überindividuellem Allgemeinem den Individuen die Verantwortung zu erleichtern, und begründet dadurch „Herdenmoral“. Das Ethische beginnt dagegen mit dem „Pathos der Distanz“, der Distanz des Individuums gegen alles überindividuelle Allgemeine. Sie schließt die Distanz gegen andere ein, die das Individuum dann durch kein a priori mehr begreifen kann, und auch eine Distanz des Individuums gegen sich selbst, sofern es sich auch selbst nur durch allgemeine Begriffe und so gerade nicht als Individuum begreifen kann.³⁸ Daraus ergibt sich für Nietzsche die weitere Konsequenz, das Selbst, das die philosophische Tradition schon früh in ein sinnlich-begehrendes und ein vernünftig-gebietendes unterschieden hatte, als unbegrenzte Vielheit anzunehmen, deren Glieder einander mehr oder weniger fremd sind, als nicht-begriffliche Einheit von Horizonten, unter denen in der Orientierung von Fall zu Fall gewechselt wird.³⁹ So denkt Nietzsche ethische Verantwortung in potentiell unbegrenzten Horizonten als „Stärke“ des Geistes,⁴⁰ andere Perspektiven einnehmen und ertragen zu können, als Freiheit des Geistes, sie „aus- und einzuhängen“,⁴¹ und als „Gewissen“ für vielfache Verantwortungen in vielfachen Handlungshorizonten.

³⁵ Jedenfalls mit den Mitteln der damaligen Mathematik. Zum modernen mathematischen Orientierungsbegriff vgl. Klaus Mainzer, Art. „Orientierung“, in: J. Mittelstraß (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Bd. 2, Stuttgart / Weimar 1995, 1094 f.

³⁶ Kant, *Was heißt: Sich im Denken orientieren?* [1786], AA VIII 136 u. 137.

³⁷ Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft*, Nr. 354.

³⁸ Vgl. Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft*, Nr. 354 (Schluß).

³⁹ Vgl. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Nr. 19.

⁴⁰ Vgl. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Nr. 39 und Nr. 59.

⁴¹ Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, III 12; vgl. *Menschliches, Allzumenschliches*, Vorrede 6.

IV. Das Ethische als Nötigung, dem Einzelnen gerecht zu werden (die / der Nächste Sein), Denken als Reflektieren des Allgemeinen am Einzelnen (Dekonstruieren)

Orientierung zum Handeln ist zunächst Nahorientierung, und in der Nähe spricht das Ethische auch zunächst an. In der Nähe tritt die Neigung, sich auf ein überindividuelles Allgemeines zu berufen, am stärksten zurück, sind die Individuen einander unmittelbar ausgesetzt. Daraus entspringt in der alltäglichen Erfahrung ein ebenfalls vertrauter ethischer Anspruch, der Anspruch, *die oder der Nächste zu sein, die oder der helfen muß, wenn jemand vor Leid bewahrt werden soll*. Die Nächste ist die, der die Verantwortung zuletzt zufällt, die sie nicht mehr an andere weitergeben kann. Das kann, wie im Samariter-Gleichnis des Neuen Testaments, ein zufälliger Passant sein.⁴² Der Zufall einer unmittelbaren Begegnung kann ethisch nötigen; nach Levinas ist es eben diese unmittelbare Begegnung, das face-à-face, das die ethische Nötigung hervorruft. Levinas hat sie zum Ausgangspunkt des Denkens des Ethischen gemacht; erstaunlicherweise ist, was sich so aufdrängt, in der philosophischen Ethik zuvor kaum beachtet worden.⁴³

Die ethische Nötigung im face-à-face ist die *Nötigung, als Einzelne Einzelnen gerecht zu werden*. Levinas hat darauf bestanden, daß sie von keiner Norm zu erfassen und durch keine Norm zu entlasten ist. Sie kann, auch in der alltäglichen Erfahrung, über jedes Maß hinausgehen, die Beanspruchte zur „Geisel“ machen. Sie nötigt im Sinne Kants, sich über alles Ökonomische hinwegzusetzen;⁴⁴ es ist nun jedoch nicht mehr die Vernunft, die nötigt, sondern das Gesicht des Andern, das mich, so Levinas, anspricht, ohne zu sprechen. Meine Gegenwart kann für die Andere ebenso wie Zuwendung auch Bedrohung, im Extremfall ihren Tod bedeuten. Es ist dieses Offene der Situation, das mich, so Levinas, zum Subjekt ethischer

⁴² Lk 17, 11–19.

⁴³ Auch in der christlichen Ethik ist das Gebot der Nächstenliebe nicht eigentlich von der Nähe her verstanden worden. – Zu Levinas als jüdischem Denker vgl. Verf., „Philosophie und Judentum nach Emmanuel Levinas“, in: Werner Stegmaier (Hg.), *Die philosophische Aktualität der jüdischen Tradition*, Frankfurt a. M. 2000, 429–460.

⁴⁴ Vgl. Emmanuel Levinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, aus dem Frz. übers. v. Thomas Wiemer, Freiburg / München 1985, 227: Das Ethische ist „wider das Natürliche der Natur“.

Verantwortung macht, der ich dann, wie jeder ethischen Verantwortung, entsprechen kann oder auch nicht; ich bin nicht immer und nicht immer schon Subjekt, ich bin es von Fall zu Fall.

Die Nötigung, als Einzelner einer Einzelnen gerecht zu werden, ist auch dort wirksam, wo Normen im Spiel sind. Man nennt sie dann Fairneß. Fairneß verlangt, Normen auf andere nur so weit anzuwenden, wie es ihren besonderen Umständen gerecht wird. In Gerichtsverfahren, bei der Anwendung von Rechtsnormen, wird daraus die Billigkeit.⁴⁵ Auch für Levinas wird die ethische Nötigung, einzelnen Andern gerecht zu werden, durch den Anspruch allgemeiner Gerechtigkeit begrenzt, dem das Recht nachkommt; die Gerechtigkeit des Rechts ist dann aber von der Nötigung her zu denken, den Einzelnen gerecht zu werden.

Derrida hat gefragt, was dies für das Denken des Denkens bedeutet.⁴⁶ In Gerichtsverfahren entscheiden individuelle Richter über individuelle Fälle, wo immer es geboten ist, face-à-face mit den Betroffenen. Sie haben den individuellen Fall nicht lediglich unter allgemeine Normen zu subsumieren, sondern zu beurteilen, welche Rechtsnormen in welchem Maß auf den individuellen Fall angewendet werden sollen. Das Allgemeine steht nach Derrida dann ebenso zur Disposition wie das Individuelle und gewinnt durch jeden individuellen Fall einen neuen Sinn. Indem der individuelle Fall durch das Allgemeine „konstruiert“ wird, wird es selbst „destruiert“: in seinem Gebrauch wird es beständig „dekonstruiert“. Eben dies aber, die *Sinnverschiebung des Allgemeinen durch seine Reflexion am Einzelnen oder die Dekonstruktion*, ist, so Derrida, der ethische Sinn der Gerechtigkeit.⁴⁷

⁴⁵ Vgl. Oliver R. Scholz, *Verstehen und Rationalität. Untersuchungen zu den Grundlagen von Hermeneutik und Sprachphilosophie*, Frankfurt a. M. 1999.

⁴⁶ Vgl. v. a. Jacques Derrida, *Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“*, Frankfurt a. M. 1991.

⁴⁷ Vgl. Verf., „Die Dekonstruktion ist die Gerechtigkeit: Jacques Derrida“, in: Joseph Jurt (Hg.), *Zeitgenössische französische Denker. Eine Bilanz*, Freiburg i. Br. 1998, 163–185, und ders., „Jacques Derrida: Grammatologie“, in: Walter Erhart / Herbert Jaumann (Hg.), *Jahrhundertbücher. Große Theorien von Freud bis Luhmann*, München 2000, 335–357.

V. Das Ethische als Berücksichtigen anderer Moral (Moral im Umgang mit Moral), Denken als Bewältigen doppelter Kontingenz (Interindividuelles Integrieren)

Gesteht man zu, daß alles Denken und Handeln auf Standpunkte bezogen und durch Horizonte begrenzt ist, so kann man auch jedem die Moral zugestehen, die seinen Lebensbedingungen entspricht, soweit sie mit der Moral anderer verträglich ist. Jeder wird seine Moral nur so weit überprüfen und zur Disposition stellen müssen, wie sie nicht im Hinblick auf andere bedenklich wird. Aber eine Moral ist nur dann eine Moral, wenn man von ihr überzeugt ist, und eine Moral, von der man überzeugt ist, kann man nicht ohne weiteres zur Disposition stellen. Sie läßt keine anderen Moralen neben sich zu. Es kann dann, wie Hegel schon dargestellt,⁴⁸ Nietzsche neu herausgestellt⁴⁹ und Luhmann schließlich in den Mittelpunkt seiner Theorie der Moral gestellt hat,⁵⁰ zur Konfrontation der Moralen kommen: Wenn für ihn gut ist, was für sie böse ist, wird sie, weil er für gut hält, was sie für böse hält, ihn selbst für böse halten. Die Moral, von der er eine überzeugt ist, läßt ihn mit gutem Gewissen eine andere für böse erklären. Die Aggressivität oder, mit Luhmanns Begriff, die „Polemogenität“ der Moralen ist Alltag.

Im Alltag wird darauf, wie eingangs angedeutet, zunehmend mit einer *Moral im Umgang mit Moral* geantwortet. Auch sie ist von der philosophischen Ethik bisher wenig beachtet worden. Moralische Beurteilungen können ermutigend und bestärkend, aber auch verletzend und beleidigend wirken.⁵¹ Sie werden darum selbst als Handlungen wahrgenommen und als

⁴⁸ Vgl. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Abschn. „Das Gesetz des Herzens und der Wahnsinn des Eigendünkels“, und Abschn. „Die absolute Freyheit und der Schrecken“.

⁴⁹ Vgl. etwa Nietzsche, Nachlaß Mai – Juli 1885, 35[5], KSA 11, 510.

⁵⁰ Niklas Luhmann, „Soziologie der Moral“, in: ders. / Stephan H. Pfürntner (Hg.), *Theorie-technik und Moral*, Frankfurt a. M. 1978, 54 f., und ders., „Ethik als Reflexionstheorie der Moral“, in: ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 3, Frankfurt a. M. 1989, 370.

⁵¹ Zur Analyse moralischer Verletzungen vgl. zusammenfassend Axel Honneth, „Zwischen Aristoteles und Kant. Skizze einer Moral der Anerkennung“, in: Wolfgang Edelstein / Gertrud Nunner-Winkler (Hg.), *Moral im sozialen Kontext*, Frankfurt a. M. 2000, 63–68.

moralisch oder unmoralisch beurteilt.⁵² Tadel kann getadelt werden, Empörung kann empören, wer moralisch angreift, kann dafür moralisch angegriffen werden. Er wird dann an seinen begrenzten Horizont oder, mit einem Begriff Kants, an seinen moralischen „Egoism“ erinnert.⁵³ So wird moralische Aggressivität eingedämmt.

Dem „Egoism“ im Moralischen kann nach Kant „nur der *Pluralism* entgegengesetzt werden, d. i. die Denkungsart: sich nicht als die ganze Welt in seinem Selbst befassend, sondern als einen bloßen Weltbürger zu betrachten und zu verhalten.“⁵⁴ Als Weltbürger verhält sich, wer im Rahmen des Rechts anderen andere Moralen zugesteht. Darin liegt keine Ermäßigung, sondern eine weitere Steigerung des ethischen Anspruchs. Hegel hat ihn als „Verzeihung“ und „Versöhnung“ begriffen,⁵⁵ im alltäglichen Umgang beginnt er mit Höflichkeit und Takt und reicht bis zu Vornehmheit und Güte. Höflich und taktvoll⁵⁶ nimmt man Rücksicht auf die moralischen Eigenheiten des Andern, vornehm erwartet man im Moralischen keine Gegenseitigkeit, gütig nimmt man andere in ihren moralischen Eigenheiten an.

Luhmann hat, angesichts der Polemogenität der Moral, vorgeschlagen, „Ethik als Reflexion der Moral“ zu verstehen, als Bezug einer Moral auf

⁵² Da das Moralische weder als Eigenschaft noch als Grund von Handlungen greifbar ist, empfiehlt es sich, von „Verantwortungszuschreibungen“ auszugehen. Vgl. dazu Ulrich Baltzer, „Individuelle Intentionen als Zeichenstrukturen im sozialen Handeln“, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 24 (1999), 243–264, hier 256 f.: „Moralische Verantwortung für Handlungen zu tragen bedeutet, daß andere Leute einen für diese Handlungen moralisch verantwortlich machen.“ Zuvor Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Nr. 108: „Es giebt gar keine moralischen Phänomene, sondern nur eine moralische Ausdeutung von Phänomenen ...“, und zuvor noch Benedikt de Spinoza, *Ethik*, IV, Einl.: „Bonum et malum quod attinet, nihil etiam positivum in rebus, in se scilicet consideratis, indicant, nec aliud sunt, praeter cogitandi modos, seu notiones, quas formamus ex eo, quod res ad invicem comparamus.“

⁵³ Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, AA VII 128–130.

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Abschn. „Das Gewissen, die schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung“.

⁵⁶ Vgl. zum Takt Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt a. M. 1951, 36–39. Die „paradoxe“ Leistung des Takts, schreibt Adorno, ist „die eigentlich unmögliche Versöhnung zwischen dem unbestätigten Anspruch der Konvention und dem ungebärdigen des Individuums“ oder die „Forderung, dem Individuum als solchem, ohne alle Präambeln, absolut angemessen gegenüberzutreten.“

sich selbst und Kritik einer Moral durch sich selbst.⁵⁷ Wird eine Unterscheidung wie die von Gut und Böse auf sich selbst bezogen, wird sie entweder immunisiert und tabuisiert, wenn nämlich im Selbstbezug nur der positive Wert, „Gut“, zugelassen wird. Dann wird die Moral „egoistisch“, selbstgerecht. Wird dagegen auch der negative Wert, „Böse“, zugelassen, wird die Moral verunsichert und paradoxiert. Sie sieht und respektiert dann, daß, was sie gut meint, bei andern böse ankommen kann, und hält sich zurück. Luhmann denkt Moral konsequent als wechselseitige moralische Beurteilung, als moralische (aber nicht: herrschaftsfreie) Kommunikation. Kommunikation ist, wenn unter den Beteiligten nichts a priori vorausgesetzt wird, *Bewältigen „doppelter Kontingenz“*. Das heißt in einfachen Worten: Die Äußerung jedes von beiden ist für den andern zufällig, kann ihn überraschen, und beide wissen, daß es beiden so geht. Sie äußern sich kontingent auf kontingente Äußerungen hin. Die Kommunikation kann dann gelingen oder nicht; sie gelingt, wenn einer an die Äußerung des andern so wieder anschließen kann, daß dieser wieder anschließen kann. Man hat dann bis auf weiteres „Anschlußfähigkeit“ aneinander bewiesen und das heißt: man hat einander integriert (und das läßt ebenso Dissens wie Konsens zu). Soweit sich darin beide moralisch zurückhalten, ist dies eine moralische Leistung im Umgang mit Moral. Die Integration von Einzelem, Zufälligem, Individuellem gilt als Leistung des Denkens; in der Bewältigung doppelter Kontingenz manifestiert sie sich nicht mehr in einem überindividuellen Allgemeinen; die Bewältigung doppelter Kontingenz könnte darum die Denkform für die Moral im Umgang mit Moral sein. In das philosophische Denken des Denkens ist sie bisher als – wiederum ethisches – principle of charity eingegangen, als inter-individuelle Nachsicht für die Besonderheit des Denkens des anderen, die Bedingung jeder Argumentation ist.⁵⁸

⁵⁷ Niklas Luhmann, „Ethik als Reflexionstheorie der Moral“ (Anm. 50), 358–447, und: *Paradigm lost* (Anm. 5). – Vgl. auch Gerhard Gamm, „Ethik und Moral“, in: ders., *Nicht Nichts* (Anm. 9), 252–272.

⁵⁸ Vgl. Scholz, *Verstehen und Rationalität* (Anm. 45).

VI. Das Ethische als Verzichten-Können auf Gegenseitigkeit (Gabe), Denken als Danken

Moral im Umgang mit Moral in Gestalt von Höflichkeit, Takt, Vornehmheit, Güte nimmt eine weitere Beschränkung im Denken des Ethischen zurück: Sie setzt keine Gegenseitigkeit mehr voraus.⁵⁹ Das *Verzichten-Können auf Gegenseitigkeit* ist in der alltäglichen Orientierung selbst eine Gestalt des Ethischen. Es wird manifest in einer *Gabe*, für die keine Gegengabe erwartet wird, einer Gabe jenseits alles Ökonomischen, Rechtlichen und Normativ-Moralischen, die eben deshalb dankbar als ethisch erfahren wird. Im philosophischen Diskurs wird eine solche Gabe dagegen zumeist als supererogatorisch behandelt, als etwas, das man nicht verlangen kann, und an die religiöse Ethik verwiesen.⁶⁰ Eine Ausnahme ist jedoch Aristoteles, der es, im Blick auf die „ethische Freundschaft“, gut (καλόν) nennt, gut zu handeln (εὐποιεῖν), ohne dafür eine Gegenleistung zu erwarten (μὴ ἵνα ἀντιπρόσθη) – auch wenn die meisten das Nützliche vorziehen.⁶¹

Gabe muß keine Gabe im Sinn eines dinglichen Geschenks sein; sie ist es schon nicht im Verzichten-Können auf Gegenseitigkeit in Höflichkeit, Takt, Vornehmheit, Güte. Das wird besonders deutlich beim Vergeben. Vergeben ist das Versprechen, unmoralisches Handeln nicht als Grund eines Gegen-Handelns zu nehmen.⁶² Daraus kann man den ethischen Sinn

⁵⁹ Besonders stark auf Gegenseitigkeit insistiert Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a. M. 1992, und ders., „Zwischen Aristoteles und Kant. Skizze einer Moral der Anerkennung“ (Anm. 45).

⁶⁰ Vgl. Mt 5, 46–48 (Bergpredigt): „Wenn ihr nämlich nur die liebt, die euch lieben, welchen Lohn könnt ihr dafür erwarten? Tun das nicht auch die Zöllner? Und wenn ihr nur eure Brüder grüßt, was tut ihr damit Besonderes? Tun das nicht auch die Heiden? Ihr sollt also vollkommen sein, wie es auch euer himmlischer Vater ist.“ Der „läßt seine Sonne aufgehen über Bösen und Guten, und er läßt regnen über Gerechte und Ungerechte.“ (Mt 5, 45; vgl. Lk 6, 27–36, insbes. 35: Gott ist „gütig gegen die Undankbaren und Bösen“)

⁶¹ Aristoteles, *Nikomachische Ethik* VIII 15, 1162b 36 f.

⁶² Vgl. Jacques Derrida, „La Shoa et le pardon“, in: *La Revue des Deux Mondes*, Febr. 1998, vgl. den Bericht von Jürg Altwegg in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 11. 4. 1998, und Derrida, „Le siècle et le pardon“, in: *Le Monde des Débats*, Dez. 1999, vgl. den Bericht von Jürg Altwegg in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 27. 12. 1999; Gamm, „Der sprachliche Sinn der Moral“ (Anm. 9), 240 f., und Margalit, „Vergeben und Vergessen“ (Anm. 1), bes. 495. Margalit entwickelt das Problem des Vergebens von der Hebräischen Bibel her. Danach kann man ein Vergehen nicht ungeschehen

des Gebens überhaupt entnehmen: jemandem neue Möglichkeiten zum Handeln zu geben, zum Handeln unter *seinen* Bedingungen und in *seinem* Sinn, oder: ihm Zeit für neue Anfänge zu lassen. Dies ist nicht nur eine alltägliche Wirklichkeit des Ethischen, es dürfte die alltäglichste und präsenteste sein.

Geben hieße dann einfach *Zeit Geben*.⁶³ Fragt man wiederum, wie dieses Zeit-Geben zu denken ist oder wie das Denken gedacht werden muß, damit das Zeit-Geben gedacht werden kann, so gerät man an eines der ältesten und schwierigsten Probleme der Philosophie; das Denken der Zeit ist notorisch mit Aporien behaftet. Denn auch hier wird eine Unterscheidung reflexiv und dadurch paradox, sofern nämlich alles Feststellen, alles „Tilgen“ von Zeit im Denken seinerseits Zeit braucht und seine Zeit hat.⁶⁴ Derrida hat auch die Gabe als paradoxe gedacht.⁶⁵ Danach ist sie schon keine Gabe im ethischen Sinn mehr, wenn man moralisch auf sie stolz ist und sich dadurch eine Gegengabe verschafft. So darf man sich ihrer zuletzt gar nicht bewußt sein: „Wenn du Almosen gibst, soll deine Linke nicht wissen, was deine Rechte

machen, und wer es vergibt, trägt die Verantwortung an ihm mit (484); an dem, der vergibt, bleiben Spuren des Unrechts (496 f.). Auf diese Weise nimmt, wer vergibt, Schuld auf sich. Vergessen hätte dagegen kein moralisches Verdienst (497) und wäre nur paradox denkbar: Man müßte auch vergessen, daß man vergessen hat. Im Vergeben bleibt das Vergehen bewußt, es wird jedoch „durchgestrichen“, nicht mehr geltend gemacht. Die Beschränkung (aber nicht zwingende Voraussetzung) ist hier die Erwartung von Reue als Zeichen, daß der Täter seinerseits seine Tat als Untat erkennt; sie kann dann leichter vergeben werden (493). Auch Margalit besteht jedoch zuletzt auf Gegenseitigkeit (498). Der Unterschied zum ökonomischen Gütertausch sei dann, daß Gabe und Vergebung nicht den eigenen Nutzen mehrten, sondern soziale Bindungen stärkten.

⁶³ Vgl. Jacques Derrida, *Falschgeld. Zeit geben I* [1991], aus dem Frz. v. Andreas Knop und Michael Wetzl, München 1993.

⁶⁴ Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Abschn. „Das absolute Wissen“, Theorie Werkausgabe, ed. K.M. Michel / E. Moldenhauer, Frankfurt a. M. 1970, Bd. 3, 584, und Niklas Luhmann, „Gleichzeitigkeit und Synchronisation“, in: ders., *Soziologische Aufklärung 5: Konstruktivistische Perspektiven*, Opladen 1990, 95–130, und (in Kurzfassung und mit Hegel-Kritik) ders., „Weltkunst“, in: ders./Frederick D. Bunsen/Dirk Baecker, *Unbeobachtbare Welt. Über Kunst und Architektur*, Bielefeld 1990, 7–45, hier 18 f.

⁶⁵ Er nennt sie das Zentrum seiner Arbeit seit den achtziger Jahren. Vgl. Arne Ackermann/Harry Raiser/Dirk Uffelman, „Philosophie und Literatur. Ein Gespräch mit Jacques Derrida“ (1990), in: dies. (Hg.), *Orte des Denkens. Neue russische Philosophie*, Wien 1995, 188–190.

tut.“⁶⁶ Eine Gabe ist aber auch keine Gabe im ethischen Sinn, wenn man sich ihrer *nicht* bewußt ist.⁶⁷ So ist sie weder als bewußte noch als nicht bewußte eine Gabe, ist sie undenkbar und dennoch wirklich, wie die *Zeit*.⁶⁸

Folgen wir unserer bisherigen Linie, so wäre auch hier das Denken selbst entsprechend zu denken. Die Paradoxie der Gabe entsteht nur in der Perspektive des Gebenden; sie verschwindet in der Perspektive dessen, dem gegeben wird. Sie ist dann Gabe, wenn jemand sie als Gabe erfährt, gleichgültig, ob sie bewußt oder unbewußt gegeben wurde. Man ist dann für sie dankbar. Das Ethische wäre danach vom dem her zu denken, dem etwas gegeben wird und der dafür dankbar ist. Heidegger hat daraus die Konsequenz gezogen, das *Denken als Danken* zu denken, nicht als feststellendes, vergegenständlichendes, begreifendes, sondern als erfahrendes, „sein lassendes“ Denken.⁶⁹ Im ethischen Horizont gewinnt das an Plausibilität.

⁶⁶ Mt 6, 3. Vgl. auch Mt 6, 2 und 6, 4: „Wenn du Almosen gibst, laß es nicht vor dir herposauen, wie es die Heuchler in den Synagogen und auf den Gassen tun, um von den Leuten gelobt zu werden. Amen, das sage ich euch: Sie haben ihren Lohn bereits erhalten. [...] Dein Almosen soll verborgen bleiben, und dein Vater, der auch das Verborgene sieht, wird es dir vergelten.“ Vgl. Nietzsche zur „Scham des Schenkenden“, *Morgenröthe* 464, *Also sprach Zarathustra* passim, *Jenseits von Gut und Böse* 40 u. ö. Das *Lexikon der Ethik* (hg. von Otfried Höffe) enthält auch in seiner 5., neubearbeiteten und erweiterten Auflage München 1997 keinen Artikel „Gabe“.

⁶⁷ Vgl. Derrida, *Falschgeld* (Anm. 63), 25.

⁶⁸ Vgl. Hegels Bestimmung der *Zeit* in: *Enzyklopädie* (1830), § 258 („Sie ist das Sein, das, indem es *ist*, *nicht* ist, und indem es *nicht* ist, *ist*“). In ihrer paradoxen Struktur hat die Gabe keine Grenze zum Sich-Verausgaben, das Vergeben zum Sich-Demütigen. Das Geben muß irgendwann abgebrochen werden und wird abgebrochen durch Rückkehr in die Ökonomie der Selbsterhaltung mit Erwartung von Gegenseitigkeit. Es kann im ethischen Sinn (ohne Erwartung von Gegenseitigkeit) immer nur ein Geben und Vergeben auf *Zeit* sein. Damit erlischt es jedoch nicht als Geben und Vergeben, sondern wirkt als Aufschub der Gegengabe auf zunächst unbestimmte *Zeit* (zum Handeln), die die Erwartung der Gegengabe auch vergessen lassen kann. Vgl. Derrida, *Falschgeld* (Anm. 63), 57 ff. (mit Auseinandersetzung mit Marcel Mauss' *Essai sur le don* [1925]), und Hans-Dieter Gondek, „Zeit und Gabe“, in: ders. / Bernhard Waldenfels (Hg.), *Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida*, Frankfurt a. M. 1997, 183–225, bes. Abschn. VII u. X.

⁶⁹ Vgl. Martin Heidegger, *Was heißt Denken?*, Tübingen 1954, 91–94 u. 157–159, ders., *Gelassenheit*, Pfullingen 1959, 64 f., und dazu Byung-Chul Han, *Martin Heidegger. Eine Einführung*, München 1999, 85 f., 100 f., 189–204.

VII. Das Ethische als Zeichen Setzen (Gabe des Ethischen), Denken als Sich-Orientieren an Zeichen

Das Ethische, sofern es, ohne Vorgabe von Zwecken, Zeit und Handlungsmöglichkeiten gibt, ist ein Anlaß zur Freude.⁷⁰ Es wird so nicht als Einschränkung, sondern als Befreiung erfahren, und nun nicht mehr als Befreiung zu einem überindividuellen Allgemeinen, sondern zu einem eigenen und eigenverantworteten Handeln, das seinerseits wiederum zum Geben fähig werden kann. *Insofern gibt das Ethische das Ethische.* Anlaß zur Freude ist es dann, wenn es nicht das Selbstverständliche, Erwartbare, Gegenseitige ist, sondern das Nicht-Selbstverständliche, etwas, wodurch sich jemand auszeichnet. In der alltäglichen Orientierung wird das Ethische an andern als etwas *Auszeichnendes* wahrgenommen, es beeindruckt, läßt aufhorchen, erregt Aufsehen, man erzählt davon, schreibt, dreht Filme darüber. Es *setzt* dann, wie man sagt, *Zeichen*.

Es eröffnet als Zeichen Perspektiven im großen und kleinen, wirkt als Anhaltspunkt für eigenes Handeln im eigenen Horizont unter den eigenen Bedingungen. Jeder deutet es unvermeidlich auf seine Weise, macht sich sein Bild davon und läßt sich von diesem Bild in seinem Handeln leiten. Es wird dann zum Vorbild, und Vorbilder wirken nach alltäglicher Erfahrung ethisch stärker als Regeln. In Gestalt von Vorbildern tritt das Ethische, wofür inzwischen viel plädiert wird, als Ästhetisches auf – „es ist schön, daß sie so handelt“, sagt man, wenn jemand über Erwarten gut handelt. Das Ästhetische ist jedoch nur ein Ethisches, wenn es ein Zeichen ist, das ethisch zu denken gibt, etwa auffordert, die eigenen Maximen neu zu prüfen oder auch rechtsfähige Normen zu formulieren. Es ist dann Zeichen zu einer jeweiligen ethischen Orientierung, und so müßte das Denken zuletzt als *Sich-Orientieren an Zeichen* gedacht werden.⁷¹

⁷⁰ Durch alles, was sich für uns von sich aus als zweckmäßig zeigt, werden wir nach Kant „gleich als ob es ein glücklicher unsre Absicht begünstigender Zufall wäre, erfreuet (eigentlich eines Bedürfnisses entledigt)“ (*Kritik der Urteilskraft*, A XXXII, AA Bd. V, 184). Das Sittlich-Gute „gefällt“ in diesem Sinn, und das Ästhetische kann darum sein Symbol sein (a.a.O., A 245–256, AA Bd. V, 353 f.).

⁷¹ Vgl. vom Verf., „Weltabkürzungskunst. Orientierung durch Zeichen“, in: Josef Simon (Hg.), *Zeichen und Interpretation*, Frankfurt a.M. 1994, 119–141, und ders., „Kultur der Zeichen“, Einleitung in: Werner Stegmaier (Hg.), *Kultur der Zeichen. Zeichen und Interpretation VI*, Frankfurt a. M. 2000, 7–33.

Zeichen in diesem Sinn sind im Rückblick auch die zuvor genannten Gestalten des Ethischen und die Gestalten des Denkens, die es denken lassen. Die alltägliche ethische Orientierung ist imstande, sich wechselnd an ihnen zu orientieren, wie es die jeweilige Handlungssituation erfordert, ohne sich auf eine immer gleiche Gestalt des Ethischen festzulegen.

Übersicht

Das Denken des Ethischen und das Denken des Denkens			
1	Das Ethische als Denken als	zwangloses Handeln nach allgemeingültigen Normen (Normengerechtigkeit) Bestimmen und Begründen eines gegebenen Allgemeinen (Wahren)	Habermas
2	Das Ethische als Denken als	Nötigung zum Verzicht auf jeglichen Nutzen (guter Wille) Nötigen zum Handeln	Kant
3	Das Ethische als Denken als	Verantwortung in potentiell unbegrenzten Horizonten Sich-Orientieren in Horizonten des Handelns	Dostojewski Nietzsche
4	Das Ethische als Denken als	Nötigung, dem Einzelnen gerecht zu werden (der Nächste Sein) Reflektieren des Allgemeinen am Einzelnen (Dekonstruieren)	Levinas Derrida
5	Das Ethische als Denken als	Berücksichtigen anderer Moral (Moral im Umgang mit Moral) Bewältigen doppelter Kontingenz (Interindividuelles Integrieren)	Hegel Nietzsche Luhmann
6	Das Ethische als Denken als	Verzichten-Können auf Gegenseitigkeit (Gabe) Danken	Derrida Heidegger
7	Das Ethische als Denken als	Zeichen Setzen (Gabe des Ethischen) Sich-Orientieren an Zeichen	