

## Hermeneutik der ethischen Orientierung

Autonomie, Autarkie und Heteronomie  
im europäischen Denken

von

WERNER STEGMAIER (Greifswald)

Die Hermeneutik der ethischen Orientierung, die Hermeneutik dessen, wie in der alltäglichen Orientierung Ethik ins Spiel kommt, sieht sich in der modernen europäischen Philosophie zuerst an den Begriff der Autonomie verwiesen, der seinerseits an den Begriff der Vernunft gebunden ist. Vernunft ist nach Kant das Vermögen der Prinzipien, der Ordnung des Einzelnen von einem ersten Allgemeinen, einem obersten Gesetz aus. Zum Handeln in der Welt bedarf diese Vernunft jedoch, ebenfalls nach Kant, des Supplements einer Orientierung, deren Anhaltspunkte sie sich *geben* lassen muß. Darin ist sie heteronom. Die griechische Philosophie der Antike ging vom Streben nach Autarkie aus, die in Auseinandersetzung mit anderen erworben und behauptet werden muß. Sie bleibt so immer im Spiel der Kräfte. Die noch ältere jüdische Tradition setzt als Hermeneutik an, als Auslegung der Tora, die ihrerseits ›Orientierung‹ bedeutet. In der folgenden Studie soll gezeigt werden, wie die Konzepte der Autonomie, der Autarkie und der Heteronomie in die alltägliche Orientierung der Gegenwart eingegangen sind.

## 1. Das moderne Denken der Autonomie

Freiheit ist, unter anderem, das Verhältnis des Einzelnen zum Gesetz. *Gesetz* ist seinerseits ein Allgemeines, das für die Einzelnen verbindlich ist und ihnen in einer bestimmten Hinsicht ein einheitliches Verhalten vorschreibt. Auch Naturgesetze können seit der Neuzeit so gedacht werden: als Verhaltensvorschriften für die Durchführung von Experimenten, in denen sich Gesetze ›rein‹ zeigen.<sup>1</sup> Als Vorbild des Gesetzesdenkens in Europa gelten

<sup>1</sup> Vgl. P. JANICH, Art. Gesetz, physikalisches, in: Historisches Wörterbuch der Philo-

politische Gesetze, die ein einheitliches Verhalten von Menschen zueinander vorschreiben und die in ihrer Gesamtheit das Zusammenleben in einem Gemeinwesen regeln. Sie werden in der griechischen Antike noch nicht scharf in juridische und moralische Gesetze unterschieden.<sup>2</sup>

Juridischen und moralischen Gesetzen ist gemeinsam, daß gegen sie verstoßen werden kann. Bei Verstößen kann eine Rechtfertigung verlangt, Schuld zugewiesen und Anklage erhoben werden. Dazu muß dem Betroffenen *Autonomie* unterstellt werden, die Fähigkeit, sein Verhalten selbst verbindlichen Regeln zu unterwerfen. Der *Begriff* der Autonomie wird in der griechischen Antike jedoch nicht für den Einzelnen, sondern für das Gemeinwesen gebraucht, sofern es unabhängig von fremden Mächten sich selbst Gesetze geben kann. Diese *politische Autonomie* kann teilbar sein; sie kann sich auf nur begrenzte Bereiche erstrecken, z.B. auf die inneren Angelegenheiten im Unterschied zu den äußeren. Durch Gesetze wird andererseits nicht das gesamte Verhalten der Mitglieder einer Polis, sondern gewöhnlich nur solches Verhalten geregelt, das ansonsten Streitigkeiten und Störungen des Zusammenlebens hervorrufen würde. Dieses Verhalten mußte – in der Antike und bis weit in die Moderne hinein – wiederum nicht für alle Menschen in gleicher Weise geregelt sein.

Sofern der Einzelne vom Gemeinwesen für die Einhaltung der Gesetze zur Rechenschaft gezogen werden kann, ist er *Person*. *Unter dem Gesichtspunkt des Rechts* kommt er nur als Person, nicht als Individuum in Betracht, wird von seiner Individualität abgesehen. Es wird nicht danach gefragt, was ihn bewegt und was es ihm schwer oder leicht macht, die Gesetze einzuhalten. Es wird nur darauf geachtet, daß er sie einhält; man beobachtet im Grundsatz nur seine Handlungen, nicht die Motive seiner Handlungen (eine der wenigen Ausnahmen ist der Mord). Insofern konnte die Person als

sophie, Bd. 3, Basel/Darmstadt: Schwabe 1974, Sp. 531f.: Von der modernen analytischen Wissenschaftstheorie »wird das p.G. als Vorschrift zur Herstellung derjenigen Umstände angesehen, unter denen das p.G. gilt.« Vgl. bereits Kants Begriff der »Natur in formeller Bedeutung als de[s] Inbegriff[s] der Regeln, unter denen alle Erscheinungen stehen müssen, wenn sie in einer Erfahrung als verknüpft gedacht werden sollen«, mit der Konsequenz: »der Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor« (IMMANUEL KANT, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft auftreten können, Akademieausgabe Bd. IV, Berlin 1903, S. 318ff.), und Hegels Äußerung: Die experimentelle Naturforschung »hat die innere Bedeutung, reine Bedingungen des Gesetzes zu finden« (G.W.F. HEGEL, Phänomenologie des Geistes, Theorie-Werkausgabe, hrsg. v. E. Moldenhauer u. K.M. Michel, Bd. 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970, S. 194).

<sup>2</sup> Vgl. W. KRAWIETZ, Art. Gesetz I, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3, Basel/Darmstadt: Schwabe 1974, Sp. 480.

»persona«, als Maske, betrachtet werden,<sup>3</sup> unter der der Einzelne als Teil des Gemeinwesens auftritt.

In *moralischer Sicht* soll die Person jedoch nicht nur Maske sein. Moralisch wird vielmehr vom Einzelnen eine »innere« Zustimmung zu dem Gesetz erwartet, das er einhält. Diese »innere« Zustimmung setzt die Fähigkeit voraus, den *Sinn* des Gesetzes zu verstehen, und die *Gesinnung*, diesem Sinn entsprechend handeln zu wollen. Das gilt auch und gerade dann, wenn das Gesetz nicht ausdrücklich formuliert ist. Moralische Gesetze sind weitgehend nicht ausdrücklich formuliert und brauchen nicht ausdrücklich formuliert zu sein. Man *weiß* gewöhnlich *ohne Begriff*, welches Verhalten moralisch angemessen ist, und beläßt es dabei. Ausdrückliche Formulierungen des moralisch Verbindlichen rufen dagegen Rückfragen hervor, verunsichern also, statt zu vergewissern, und werden dann Begründungen gegeben, muß mit Gegengründen gerechnet werden. Man *vertraut* darum auf die *Gesinnung* und *muß* weitgehend darauf vertrauen; denn im Unterschied zu »äußerlich« beobachtbaren Handlungen, auf die sich das Recht bezieht, sind »innere« Gesinnungen, die die Moral unterstellt, nicht beobachtbar.

Sie sind auch nicht überprüfbar. Wer Gesinnungen überprüft, muß mit Täuschungen, auch Selbsttäuschungen rechnen. Denn moralische Motive können nicht nur von andern, sondern weitgehend auch vom Handelnden selbst nicht beobachtet werden. Man macht sich die Motive seines Handelns in der Regel erst deutlich, wenn dieses Handeln Anstoß erregt hat oder man erwarten muß, daß es Anstoß erregen wird, so daß man sich dafür rechtfertigen muß. Man deutet dann sein Handeln im Blick auf diese Rechtfertigung und nicht mehr aus dem Handlungszusammenhang, dem es entsprang, und entsprechend anders wird man es dann deuten. Aber auch wenn der Sinn der Handlung und vielleicht auch der Handelnde selbst sich verändert haben, wird erwartet, daß er sich weiterhin mit der Handlung *identifiziert*. Erst durch diese Identifikation weist er sich als *moralische Person* aus. Aber auch diese Identifikation ist nicht äußerlich beobachtbar und kann darum vorgetäuscht werden. So kann sie der Person wiederum nur *moralisch angesonnen* werden.

Auf diese Weise wird die Person moralisch nicht nur in dem, was sie beobachtbar tut und nicht tut, sondern auch in dem, was sie unbeobachtbar denkt und nicht denkt, in Anspruch genommen, also nicht nur in ihrem Verhältnis zu anderen, sondern auch in ihrem Verhältnis zu ihr selbst. In

<sup>3</sup> Nach M. FUHRMANN, Art. Person I, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 7, Basel/Darmstadt: Schwabe 1989, Sp. 269, ist die traditionelle Ableitung von »personare« ~ »durchtönen [durch die Schauspielermaske]« nicht haltbar.

ihrer Verhältnis zu ihr selbst wird ihr *moralische Autonomie* angesonnen. Diese moralische, ›innere‹ Autonomie ist dann, anders als die politische, unbeschränkt und unteilbar, das moralische Handeln entsprechend ›unbedingt‹. In moralischer Sicht ist die Person *als ganze* betroffen (in rechtlicher Sicht dagegen nur ihr jeweiliges Verhalten). Das kann bedeuten, daß sie, bei entsprechend anstößigem Verhalten, im ganzen für ›moralisch untragbar‹ oder einfach: für ›böse‹ erklärt und aus dem weiteren Verkehr ausgeschlossen wird.<sup>4</sup>

Auf der andern Seite bedeutet moralische Autonomie, daß die Einhaltung moralischer Gesetze ganz dem Einzelnen überantwortet wird, daß dem Einzelnen die letzte moralische Verantwortung zukommt.<sup>5</sup> Die moralische Autonomie des Einzelnen in diesem Sinn ist zu einem *Angelpunkt des europäischen Denkens* geworden. Sie galt ihm zugleich als Grund und als höchster Wert der Moral. Als *Grund der Moral*, der andern angesonnen und selbst übernommen wird, macht sie es möglich, sich im gegenseitigen Verhalten vor unerwünschten Überraschungen zu sichern. Zugleich aber verlangt sie, nichts vom andern zu erwarten, was er nicht selbst wollen kann, d.h. seine Autonomie zu *achten*. Darin ist sie ein Wert der Moral und, da alle andern moralischen Werte von ihr abhängen, der *höchste Wert der Moral*.

Man kann freilich weiterfragen, welcher Sinn im europäischen Denken damit verbunden wurde, die Einhaltung moralischer Gesetze in diesem Maß dem Einzelnen zu überantworten. Am nächsten liegt die Vermutung, daß, wer so denkt, eher bereit ist, mit seiner ganzen Person für die Einhaltung moralischer Gesetze einzustehen, als sie sich von andern auferlegen zu lassen. Unterstellt man, daß ein Zusammenleben von Menschen überhaupt auf Dauer verbindliche Regeln notwendig macht, so hätte man danach in Europa eine letzte Freiheit gegenüber unausweichlichen Verbindlichkeiten darin gesehen, diese von sich aus einzugehen. Es könnte, blickt man auf die Geschichte des europäischen Denkens, den *Stolz der Europäer* ausmachen, *auch noch in Zwängen frei zu sein*. Unter dem Begriff der autonomen Person suchte man sich so zu denken, als ob jeder Einzelne der Ursprung der

<sup>4</sup> Vgl. NIKLAS LUHMANN, Ethik als Reflexionstheorie der Moral, in: DERS., Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989, S. 358–447, hier S. 365.

<sup>5</sup> Moral ist, anders als das Recht, nicht geeignet, Institutionen auszubilden. Institutionen, die sich moralisch verstehen (wie etwa die Kirchen), sich *als* Institutionen aber zugleich politisch verhalten (müssen), haben Schwierigkeiten, ihre Moralität glaubwürdig zu erhalten. Auch institutionelle moralische ›Sanktionen‹ lassen sich ihrerseits stets als moralisch bedenklich anfechten.

Gesetze, der juridischen wie der moralischen, wäre, als ob er selbst sie geschaffen hätte und ihren Bestand garantieren würde.<sup>6</sup>

Soweit eine Gesellschaft darauf baut, kann sie das Gemeinwesen auf die Freiheit des Einzelnen gründen und sich auf *Demokratie und Rechtsstaatlichkeit* einlassen. Sie kann dann nicht nur eine Vielzahl äußerer Zwangsmittel zurücknehmen. Im Vertrauen darauf, daß der Einzelne ein nachhaltiges Vertrauen in die Gesetze und Gesetzgebungsverfahren überhaupt erworben hat, konnte man allmählich von der ursprünglichen Voraussetzung absehen, daß jeder Einzelne den Sinn jedes einzelnen Gesetzes einsehen sollte,<sup>7</sup> und die Gesetze und Gesetzgebungsverfahren immer weiter differenzieren. Auf diese Weise konnte die Gesellschaft auch ihre *Funktionen* immer weiter differenzieren und dadurch wiederum die Lebensmöglichkeiten und Freiheiten des Einzelnen immer weiter steigern. Dann muß der Einzelne zwar im Blick auf das Gesetz von seiner Individualität absehen, kann aber auf Grund der Differenzierung der Gesetze neue und nun gesetzlich geschützte Individualität entwickeln.<sup>8</sup>

Die Hauptsorge beim Konzept der autonomen Person mußte bleiben, den Einzelnen seine Freiheit in der Verantwortung für die Gesetze nicht anders als so verstehen zu lassen, daß er die Gesetze gleichwohl strikt einzuhalten hatte. Soweit es dabei auf die Philosophie ankam, hatte sie dafür seit den Griechen vor allem den Begriff der *Vernunft* ins Feld geführt; er prägte im folgenden das europäische Verständnis des Verhältnisses des Einzelnen zum Gesetz. Vernunft wurde dabei im Unterschied zur Natur als dem sinnlich Erfassbaren verstanden, einschließlich der sinnlich erfassbaren (und ihrerseits sinnlich erfassenden) Natur des Menschen selbst. Das, was sinnlich erfaßt wird und erfaßt, galt dabei als immer anders, als zufällig und zeitlich, und das Vernünftige wurde ihm als immer Gleiches, Notwendiges und Zeitenthobenes entgegengesetzt. Auf diese Weise konnte die Vernunft über die Zeit hinweg die Verbindlichkeit von Gesetzen gewährleisten.

Vernunft wurde in der Antike wiederum nicht zunächst und nicht allein Personen zugesprochen, sondern galt als Grund der Ordnung der Welt, in

<sup>6</sup> Vgl. IMMANUEL KANT, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademieausgabe Bd. IV, Berlin 1903, S. 438: »Demnach muß ein jedes vernünftige Wesen so handeln, als ob es durch seine Maximen jederzeit ein gesetzgebendes Glied im allgemeinen Reich der Zwecke wäre.«

<sup>7</sup> Vgl. RICHARD RORTY, Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie, in: DERS., Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays, aus dem Engl. übers. v. J. Schulte, Stuttgart: Reclam 1988, S. 82–125.

<sup>8</sup> Vgl. dazu Niklas Luhmanns Konzept der Umstellung von stratifikatorischer auf funktionale Differenzierung seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, die mit der Ausbildung des Begriffs der autonomen Person einhergeht. S. zuletzt NIKLAS LUHMANN, Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997, S. 707ff.

die die Einzelnen sich einzuordnen hatten. In der Moderne begriff Kant die Vernunft dann so, daß sie etwas ist, von der der Einzelne und nur er Gebrauch macht, und er begriff den Einzelnen selbst, *sofern* er von der Vernunft Gebrauch macht, als *transzendentes Subjekt*. Als *Subjekt* sollte er Grund des Erkennens und Handelns überhaupt sein, als *transzendentes Subjekt* sollte er das Sinnliche, Zufällige und Zeitliche der Natur »übersteigen«, um sie als gesetzliche denkbar zu machen. Dadurch, daß das transzendente Subjekt die Natur übersteigt, wird es, so Kant, ihr gegenüber frei, und in dieser *Freiheit von der Natur* kann es im »theoretischen Gebrauch« der Vernunft die Gesetzlichkeit der Natur und im »praktischen Gebrauch« der Vernunft die Gesetzlichkeit des moralischen Handelns begründen. Die *Freiheit von der Natur* bedeutete insofern die *Freiheit für das Gesetz* und nur für das Gesetz. Diese Freiheit von der Natur als Freiheit für das Gesetz im praktischen Gebrauch der Vernunft begriff Kant als »*Autonomie*«, und sein Begriff der Autonomie ist im europäischen Denken bis heute maßgeblich geblieben.<sup>9</sup>

In Kants Denken der Autonomie blieb jedoch die Schwierigkeit, daß das transzendente Subjekt in der Zeit erkennen und handeln und ihr dennoch nicht zugehören sollte, sein Erkennen und Handeln also selbst nicht erkannt, nicht äußerlich in der Natur beobachtet werden konnte. Nach Kant mußte das transzendente Subjekt als ein »X« gedacht werden,<sup>10</sup> dem die »Dinge an sich« gleichfalls als »X« oder »transzendentes Objekt« korrespondierten.<sup>11</sup> Das Erkennen von Gesetzen und das Handeln nach Gesetzen war danach Ergebnis einer Beziehung zwischen zwei Unbekannten, der *Beziehung eines X auf ein X*.<sup>12</sup>

Kant stellte so in aller Schärfe die moralische Autonomie als *bloßes Denkprojekt* dar. Er sprach nicht geradewegs von »Erfindung«, leitete seine »Revolution der Denkart« jedoch von dem »Erfinder« Thales<sup>13</sup> und dem »Einfall«

<sup>9</sup> Vgl. KANT, Grundlegung, S. 452f.

<sup>10</sup> Vgl. IMMANUEL KANT, Kritik der reinen Vernunft, A 345f./B 403f.: »Durch [das] Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denkt, wird nun nichts weiter, als ein transzendentes 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.«

<sup>11</sup> Vgl. KANT, KrV, A 104: »was versteht man denn, wenn man von einem der Erkenntnis korrespondierenden, mithin auch davon unterschiedenen, Gegenstand redet? Es ist leicht einzusehen, daß dieser Gegenstand nur als etwas überhaupt = X müsse gedacht werden, weil wir außer unserer Erkenntnis doch nichts haben, welches wir dieser Erkenntnis als korrespondierend gegenüberstellen könnten.«

<sup>12</sup> Vgl. dazu vom VERF., Das Zeichen X in der Philosophie der Moderne, in: WERNER STEGMAIER (Hrsg.), Zeichen-Kunst. Zeichen und Interpretation V, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999, S. 231–256.

<sup>13</sup> KANT, KrV, B XI.

der modernen Physik ab, die Vernunft solle von der Natur das »lernen«, was sie selbst in sie »hineinlegt«,<sup>14</sup> einem Einfall, den er nun in der Metaphysik »nachzuahmen« »versuche«.<sup>15</sup> Er betrachtete seine *Kritik der reinen Vernunft* im ganzen als ein »Experiment«,<sup>16</sup> das, auch wenn es »befremdlich« anmuten mochte, aus den »endlosen Streitigkeiten« der Metaphysik<sup>17</sup> herausführen konnte. Die Vernunft, zu deren »*Selbsterhaltung*«<sup>18</sup> Kant dieses Experiment anstellte, war dabei selbst Teil des Experiments.<sup>19</sup>

Erst Nietzsche stellte die Autonomie der Person und die Vernunft, die sie begründen sollte, provozierend als Erfindungen heraus. »Kant wollte im Grunde beweisen,« schrieb er in *Jenseits von Gut und Böse*, »dass vom Subjekt aus das Subjekt nicht bewiesen werden könne, – das Objekt auch nicht: die Möglichkeit einer *Schein-Existenz* des Subjekts, also »der Seele«, mag ihm nicht immer fremd gewesen sein, jener Gedanke,« setzt Nietzsche hinzu, das europäische Denken nun mit nicht-europäischem Denken kontrastierend, »welcher als Vedanta-Philosophie schon einmal und in ungeheurer Macht auf Erden dagewesen ist«<sup>20</sup>. Dennoch, fährt er in der *Genealogie der Moral* fort, müsse man dankbar sein für Kants »resolute Umkehrungen der gewohnten Perspektiven und Werthungen«, mit denen er dem europäischen Denken geholfen habe, sich »vor der gefährlichen alten Begriffs-Fabelei« zu hüten, »welche ein »reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subjekt der Erkenntnis« angesetzt hat«<sup>21</sup>. »Die wahre Welt« sei, wie es dann in der *Götzen-Dämmerung* heißt, auf dem Weg, »endlich zur Fabel« zu werden, durch Kant »unerreichbar, unbeweisbar, unversprechbar« geworden, »aber schon als gedacht ein Trost, eine Verpflichtung, ein Imperativ« geblieben<sup>22</sup>.

Nietzsche schloß hier an. Daß die autonome Person sich als Erfindung herausstellte, war jedoch für ihn kein Einwand gegen sie, nur gegen ihre Begründung. Er begann, die »Freude am X« als »ein neues Glück« des

<sup>14</sup> KANT, KrV, B XIV.

<sup>15</sup> KANT, KrV, B XVI.

<sup>16</sup> Vgl. KANT, KrV, B XVIII Anm., B XX u. B XXI Anm.

<sup>17</sup> Vgl. KANT, Prolegomena, S. 320; KrV, Vorrede A VIII.

<sup>18</sup> IMMANUEL KANT, Was heißt: Sich im Denken orientieren?, Akademieausgabe Bd. VIII, Berlin 1903, S. 147.

<sup>19</sup> Vgl. KANT, KrV, B XVIII Anm.: Die »dem Naturforscher nachgeahmte Methode [der Kritik der reinen Vernunft] besteht [...] darin: die Elemente der reinen Vernunft in dem zu suchen, was sich durch ein Experiment bestätigen oder widerlegen läßt.«

<sup>20</sup> FRIEDRICH NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse* 54, Kritische Studienausgabe, hg. v. G. Colli u. M. Montinari, Bd. 5, Berlin/New York/München: de Gruyter 1988, S. 73 (im folgenden abgekürzt als KSA und Bandnummer, ggf. folgt die Nummer des Nachlaßfragments).

<sup>21</sup> FRIEDRICH NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral* 3, 12, KSA 5, S. 364.

<sup>22</sup> FRIEDRICH NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, S. 80.

Philosophen zu schätzen<sup>23</sup>, betrachtete es als Auszeichnung eines Philosophen, dort, wo andere Gewißheiten brauchen, sich Ungewißheiten eingestehen und sie ertragen zu können und in ihnen neue Möglichkeiten des Denkens zu entdecken. Gerade in Fragen der Moral schien ihm »der eigentliche Werthmesser« zu sein: »Wie viel Wahrheit *erträgt*, wie viel Wahrheit *wagt* ein Geist?«<sup>24</sup> Wahrheit in Fragen der Moral ertragen und wagen zu können, bedeutete für ihn, Moralbegriffe als Fiktionen hinnehmen zu können, ohne sie zu verwerfen, sie als Fiktionen sehen und dennoch nach ihnen handeln zu können. Wenn Wahrheit nur die Beziehung eines X auf ein X oder nur eine »Art von Irrthum« sein kann, ohne die *wir* nicht leben könnten, kommt es nicht mehr auf das Fiktive der Fiktionen, sondern auf ihre Lebensnotwendigkeit an: »Der Werth für das Leben entscheidet zuletzt.«<sup>25</sup>

Nietzsche konnte so Recht und Moral neu sehen, Recht als Festlegung von Machtverhältnissen, Moralen als »Willen zur Macht«, die in der Regel zu »schwach« sind, um sich ihren Machtwillen eingestehen zu können, und die Illusion brauchen, ein »Vorrecht vor jeder Macht« zu haben.<sup>26</sup> Auch moralische Autonomie wäre danach ein Begriff, um Machtverhältnisse zu regeln; er hielt die Mächtigen, »die Starken«, dazu an, sich an allgemeine Gesetze zu halten, statt von ihrer Macht Gebrauch zu machen.<sup>27</sup>

Werden sich nun die, folgte er daraus, die nicht »stark« genug dazu sind – und das sind die meisten –, ihrer moralischen Selbstillusionierung bewußt, muß es zum »Nihilismus« kommen, zur Enttäuschung, daß es mit den »obersten Werthen« ihrer Moral »nichts« war.<sup>28</sup> Nietzsche hat Europa am schärfsten hierdurch charakterisiert, durch den »europäischen Nihilismus«. Er verstand ihn als »Crisis« einer »Moral-Hypothese«, die als »adäquate Erkenntniß« gegolten hatte und nun als bloße Erfindung erkennbar war.<sup>29</sup> Als Folgen dieser »Crisis« erwartete er schwere Erschütterungen für das 20. und das nächste Jahrhundert, ein Verzweifeln an *allem* Sinn, nachdem der *eine* Sinn verloren war, »Selbsterstörung der Schlechtweggekommenen«, die einen »Willen zur Zerstörung« freisetze, einen Willen zur Macht in der pervertierten Gestalt, daß »sie die Mächtigen *zwingen*, ihre Henker zu sein.«<sup>30</sup>

<sup>23</sup> FRIEDRICH NIETZSCHE, Die Fröhliche Wissenschaft, Vorrede 3, KSA 3, S. 350.

<sup>24</sup> FRIEDRICH NIETZSCHE, Ecce homo, Vorwort 3, KSA 6, S. 259.

<sup>25</sup> FRIEDRICH NIETZSCHE, Nachlaß April – Juni 1885, KSA 11, 34 [253], S. 506.

<sup>26</sup> NIETZSCHE, Zur Genealogie 3, 23, S. 396.

<sup>27</sup> Vgl. NIETZSCHE, Zur Genealogie 1, 13, S. 280. Nietzsche setzt hier (wie auch sonst) beim Begriff der Willensfreiheit an. Vgl. vom VERE., Nietzsches »Genealogie der Moral. Werkinterpretation, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994, S. 124–127.

<sup>28</sup> Vgl. FRIEDRICH NIETZSCHE, Nachlaß Herbst 1887, KSA 12, 9 [35], S. 350.

<sup>29</sup> Vgl. FRIEDRICH NIETZSCHE, Nachlaß Sommer 1886 – Herbst 1887 (Lenzer Heide-Entwurf), KSA 12, 5 [71], S. 211–217.

<sup>30</sup> NIETZSCHE, Lenzer Heide-Entwurf, KSA 12, S. 215f.

Dennoch gab Nietzsche den Begriff der Autonomie nicht auf; im Gegenteil, er gab ihm noch größeres Gewicht. Sein Gedanke war: Daß die Autonomie des Einzelnen, seine Verantwortung für das Allgemeine, nun ohne Halt in allgemeinen Begründungen war, bedeutete nicht, daß sie entfiel, sondern daß sie nun ganz an den Einzelnen fiel. Die Verantwortung des Einzelnen erstreckt sich dann nicht mehr nur darauf, das verbindliche Allgemeine zu wahren, sondern auch und noch mehr darauf, verbindliches Allgemeines zu »schaffen«. Wenn der Einzelne nicht mehr *voraussetzen* darf, daß er durch Vernunft an Gesetze gebunden ist, hat er selbst die Verantwortung dafür, Begriffe wie »Vernunft«, »Gesetz« und »Autonomie« ins Spiel zu bringen. Nicht mehr *durch* die Moral und ihre Begriffe verantwortlich zu sein, heißt nach Nietzsche, *für* die Moral und ihre Begriffe verantwortlich zu sein. Kant habe sich noch die Aufgabe stellen können, einen »grossen Thatbestand von Werthschätzungen« – Kant selbst sagte: »die gemeine sittliche Vernunftkenntnis«<sup>31</sup> – lediglich »festzustellen und in Formeln zu drängen«<sup>32</sup>. Er sei darin – nach Nietzsche, aber auch nach Kants eigenem Selbstverständnis – »nur ein grosser Kritiker« gewesen.<sup>33</sup> Nun, nach dem europäischen Nihilismus, stelle sich jedoch, so Nietzsche, eine weit schwerere, »harte, ungewollte, unabweisliche Aufgabe«, die »Gesetzgebung« aus eigener Verantwortung.<sup>34</sup>

Dies gilt nach Nietzsche für jeden Einzelnen und für den Philosophen nur in besonderem Maß. »Angesichts einer Welt der »modernen Ideen«, welche Jedermann in eine Ecke und »Spezialität« bannen möchte,« schreibt er, »würde ein Philosoph« – »falls es heute Philosophen geben könnte«, fügt er hinzu, und er zweifelt daran – »[...] den Werth und Rang [des Menschen] darnach bestimmen, wie viel und vielerlei Einer tragen und auf sich nehmen, wie *weit* Einer seine Verantwortlichkeit spannen könnte.«<sup>35</sup> In seiner *Genealogie der Moral*, in der er »die lange Geschichte von der Herkunft der *Verantwortlichkeit*« zu entschlüsseln versucht, vermutet er am »Ende des ungeheuren Prozesses«, dort, »wo der Baum endlich seine Früchte zeitigt, wo die Societät und ihre Sittlichkeit der Sitte endlich zu Tage bringt, *wozu* sie nur das Mittel war [...] als reifste Frucht an ihrem Baum das *souveraine Individuum*, das nur sich selbst gleiche, das von der Sittlichkeit der Sitte wieder losgekommene, das autonome übersittliche Individuum«. In Klamm-

<sup>31</sup> Vgl. KANT, Grundlegung, Titel des ersten Abschnitts.

<sup>32</sup> NIETZSCHE, Jenseits 211, S. 144.

<sup>33</sup> NIETZSCHE, Jenseits 210, S. 144.

<sup>34</sup> NIETZSCHE, Jenseits 212 u. 211, S. 145f. – Vgl. dazu JOSEF SIMON, Der Philosoph als Gesetzgeber, in: V. Gerhardt/N. Herold (Hrsg.), Perspektiven des Perspektivismus. Gedenkschrift für F. Kaulbach, Würzburg: Königshausen und Neumann 1992, S. 203–218.

<sup>35</sup> NIETZSCHE, Jenseits 212, S. 146.

mern setzt er hinzu: »denn ›autonom‹ und ›sittlich‹ schließt sich aus«. Moralisch ist danach nicht schon, wer nach allgemeinen Begriffen gut ist, sondern wer »für sich selbst gut sagen darf«, und autonom nicht schon, wer sich dem, was als Gesetz gilt, unterwirft, sondern wer es aus eigener Kraft verantworten kann, ihm zu folgen – oder nicht. Im »autonomen übersittlichen Individuum« wird, so Nietzsche, das »Macht-« zum »Freiheits-Bewusstsein«, und das »Bewusstsein dieser seltenen Freiheit, dieser Macht über sich«, zum »stolzen Wissen um das ausserordentliche Privilegium der *Verantwortlichkeit*«. <sup>36</sup>

Was den europäischen Nihilismus betrifft, könnten die Erfahrungen des 20. Jahrhunderts die Vermutungen Nietzsches auf erschreckende Weise bestätigt haben. <sup>37</sup> Max Horkheimer und Theodor W. Adorno haben in ihrer *Dialektik der Aufklärung* nachzuzeichnen versucht, wie das auf eine allgemeine Menschenvernunft gegründete Konzept der Autonomie der Person pervertiert werden konnte. <sup>38</sup> Totalitäre Regime konnten die Bereitschaft und den Stolz der Einzelnen, Gesetze um der Gesetze willen einzuhalten, leicht nutzen, um sie zu »willigen Vollstreckern« ihrer Verbrechen zu machen. <sup>39</sup>

<sup>36</sup> NIETZSCHE, Zur Genealogie 2, 2, S. 293.

<sup>37</sup> Nietzsche hat nicht versucht, die »Crisis« aufzuhalten, die er erwartete. Das hat ihm schwere moralische Vorwürfe eingetragen. Aber Nietzsche sah keinen Sinn darin, eine Entwicklung, deren Ursprung er in der Moral vermutete, durch Appelle an eben diese Moral aufzuhalten. Vgl. Nachlaß November 1887 – März 1888, KSA 13, 11 [411], S. 189: »Große Dinge verlangen, daß man von ihnen schweigt oder groß redet: groß, das heißt cynisch und mit Unschuld.« Es handelt sich um eine Notiz zur Vorrede eines Werkes »Der Wille zur Macht«, das Nietzsche damals plante. Er fährt dort fort: »Was ich erzähle, ist die Geschichte der nächsten zwei Jahrhunderte. Ich beschreibe, was kommt, was nicht mehr anders kommen kann: die *Heraufkunft des Nihilismus*.« Und weiter: »Der hier das Wort nimmt, hat [...] Nichts bisher gethan als *sich zu besinnen*: als ein Philosoph [...]«.

<sup>38</sup> Kant selbst dachte, was lange übersehen wurde, »die allgemeine Menschenvernunft« so, daß darin »ein jeder seine Stimme hat« (KrV A 752/B 780), und das hieß für ihn, daß darin jeder eine *andere* Stimme hat – er dachte die Vernunft immer schon im Gegensatz von »eigener« und »fremder Vernunft«. Vgl. dazu JOSEF SIMON/WERNER STEGMAIER (Hrsg.), *Fremde Vernunft. Zeichen und Interpretation IV*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998, Vorwort. Zur Kritik an Habermas' Konzept der Autonomie der Vernunft vgl. GÜNTER ROHRMOSER, Art. Autonomie, in: H. Krings/H.M. Baumgartner/Chr. Wild (Hrsg.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Studienausgabe, Bd. 1, München 1973, 156f.

<sup>39</sup> Darin immerhin könnte DANIEL JONAH GOLDHAGEN (Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust, Berlin 1996) etwas Richtiges getroffen haben. Vgl. dazu vom VERF., *Ethischer Widerstand. Zum Anfang der Philosophie nach der Schoa im Denken von Emmanuel Levinas*, in: Trumah. Zeitschrift der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg 6 (1997), S. 46f. (Anm. 33).

## 2. Das griechische Denken der Autarkie

Wir könnten damit schließen. Das Ergebnis wäre dann, daß die Autonomie der Person eine Erfindung ist, ohne die Europäer nicht leben können, die jedoch, *als* Erfindung, stets in der Gefahr des Nihilismus und seiner katastrophalen Folgen steht. Aber gerade nach den Erfahrungen des letzten Jahrhunderts wird man die Verantwortlichkeit des Einzelnen für das Gesetz nicht aufgeben dürfen; es gibt zu ihr keine annehmbare Alternative. Doch man wird versuchen müssen, sie nun anders zu denken, als Freiheit zugleich *gegenüber* dem Gesetz. Das »Experiment« mit dem Begriff der Autonomie der Person ist vergleichsweise jung, nur wenige hundert Jahre alt. Zuvor wurde das Verhältnis des Einzelnen zum Gesetz auch im europäischen Denken anders gedacht.

Nietzsche verweist mit seinem Begriff des »souverainen Individuums« auf die griechische Antike zurück. Versuchen wir, hier anzuknüpfen. »*Souverän*« hatte ursprünglich einen politischen Sinn, hat inzwischen aber auch einen pragmatischen und einen moralischen Sinn bekommen. Politisch souverän ist, wer Auseinandersetzungen um Macht »überlegen« besteht. Pragmatisch souverän ist dann, wer beim Handeln überhaupt Herr der Situation bleibt. Moralisch souverän wäre entsprechend, wer beim Handeln moralische Herausforderungen überlegen besteht. Die stärksten moralischen Herausforderungen aber sind andere Moralen. Moralische Souveränität wäre danach ein überlegener Umgang mit anderen Moralen. Überlegen wäre er darin, daß er auf Anerkennung bei anderen Moralen stößt, wiewohl sie andere sind.

Souveränität in diesem dreifachen Sinn wurde in der griechischen Antike als *Autarkie* gedacht. ἀρκεῖν, ἀρκεῖσθαι bedeutete »tüchtig, stark sein, Gefahren für sich selbst und andere abwehren können, auf eigenen Füßen stehen, Herr seiner selbst sein, mit den eigenen Kräften angemessen umgehen« und das heißt dann auch »sich mit dem zu Gebote Stehenden begnügen können«. Nicht Gesetze, sondern Kräfte stehen hier im Vordergrund, ökonomische, körperliche, politische, militärische, aber auch geistige und sittliche Kräfte, alles, was von andern unabhängig machen konnte. Autarkie war nicht in Bezug auf ein übergeordnetes Allgemeines, sondern *in Bezug auf konkurrierende Andere* gedacht; ihnen gegenüber hatte man zu bestehen, und man bestand ihnen gegenüber, indem man sich vor ihnen auszeichnete.

Die Hauptsorge der griechischen Polis war so die *Organisation der Kräfte*. Noch Platon und Aristoteles haben herausgearbeitet, wie die Autarkie des Einzelnen und die Autarkie der Polis einander bedingten. Die Stärke der Einzelnen in der Polis machte die Autarkie der Polis im ganzen, und die Stärke der Polis im ganzen die Autarkie des Einzelnen möglich, bewahrte ihn vor Übermächtigkeit und Sklaverei. Ein Gemeinwesen, das wie die

griechische Polis nahezu ohne Institutionen war, konnte nur versuchen, ein Gleichgewicht der Kräfte herzustellen, ein Gleichgewicht, das jedoch immer gefährdet war. Denn die Stärke des Einzelnen, die den Bestand der Polis gewährleistete, bedrohte zugleich ihre innere Ordnung; starke Einzelne konnten sich jederzeit zu Tyrannen aufschwingen. Daran änderte auch die Demokratie nichts, im Gegenteil: Das Gesetz politischer Gleichheit steigerte noch den Willen zur Auszeichnung voreinander, weil nun eine weit größere Zahl in die Konkurrenz eintreten konnte.<sup>40</sup>

So blieb nur, auf ein *Ethos der Selbstbeherrschung* zu drängen, der Selbstbeherrschung des Einzelnen gegenüber dem Ganzen,<sup>41</sup> und in diesem Zusammenhang, also als Mittel der Selbstbeherrschung, konzipierten Platon und Aristoteles den Begriff der Vernunft, der dann das europäische Denken prägte. Vernunft als Mittel der Selbstbeherrschung aber schloß Freiheit nicht nur für das Gesetz, sondern auch gegenüber dem Gesetz ein. Man wußte sich frei darin, sich nach eigenem Ermessen Gesetzen zu unterwerfen oder nicht. Platon und Aristoteles rechneten denn auch mit einer nur begrenzten Wirksamkeit der Vernunft und zumindest Aristoteles auch nicht mit einer dauernden Stabilität politischer Ordnungen. Stabilität war nach aller Erfahrung erst in einem Kreislauf der Ordnungen zu erwarten, in dem abwechselnd einzelne, einige und alle die Macht und damit die Verantwortung für die Gesetze übernahmen.<sup>42</sup>

Das europäische Denken gab auch in der Moderne das Konzept der Autarkie, das auf Stärke setzt, nicht einfach zugunsten des Konzepts der Autonomie, das auf Vernunft setzt, auf. In der modernen politischen Philosophie wurde die Autarkie zum Konzept der Souveränität des Fürsten, die Autonomie zum Konzept der Souveränität des Volkes; es brauchte jahrhundertelange Auseinandersetzungen, um zwischen beiden einen Ausgleich zu finden. In der modernen Rechtsphilosophie wurden Autarkie und Autonomie zu Konzepten eines rein politischen und eines rein vernünftigen Gesetzes; alle Versuche, sie zusammenzudenken, haben bis heute nicht zu einem befriedigenden allgemeinen Begriff des Gesetzes geführt.<sup>43</sup>

<sup>40</sup> Vgl. CHRISTIAN MEIER, Die Entstehung des Politischen bei den Griechen, Frankfurt am Main 1980, und JEAN-PIERRE VERNANT, Die Entstehung des griechischen Denkens, Frankfurt am Main 1982 (frz.: Les origines de la pensée grecque, 1962).

<sup>41</sup> Vgl. MICHEL FOUCAULT, Sexualität und Wahrheit, Bd. 2: Der Gebrauch der Lüste, übers. v. U. Raulff u. W. Seitter, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986, bes. S. 84–103 (»Enkrátēia«).

<sup>42</sup> Vgl. ALEXANDER DEMANDT, Der Idealstaat. Die politischen Theorien der Antike, Köln/Weimar/Wien 1993. Zu den Versuchen im 4. Jahrhundert, die athenische Demokratie zu stabilisieren, vgl. MOGENS HERMAN HANSEN, Die athenische Demokratie im Zeitalter des Demosthenes. Struktur, Prinzipien und Selbstverständnis, Berlin 1995.

<sup>43</sup> Vgl. KRAWIETZ, Art. Gesetz I, Sp. 492.

### 3. Das jüdisch-christliche Denken der Heteronomie

Beiden Konzepten gemeinsam war die Ablehnung der Heteronomie, der Auferlegung von Gesetzen durch andere oder anderes. Doch auch das Konzept der Heteronomie gehört zum ältesten Bestand europäischen Denkens. Es blieb in der *Tradition des Judentums und des Christentums* stets gegenwärtig. Gesetzgeber ist hier der eine allmächtige Gott, der jeden Begriff für sich verbietet. Er behält sich auch die Unterscheidung von Gut und Böse vor – bei Strafe von Leid und Tod, wenn die Menschen sie sich dennoch anmaßen. Die Bibel nimmt anders Stellung zur moralischen Autonomie: sie führt sie nicht als höchsten Wert, sondern als größtes Unglück und schwerste Belastung der Menschen ein, weil die Menschen ihr nicht wie Gott gerecht werden können.<sup>44</sup> Menschen sind auch und vor allem nicht imstande, den Sinn des Handelns Gottes einzuschätzen. Sie haben darum seinen Befehlen und Gesetzen zu gehorchen, ohne ihren letzten Sinn einsehen zu können, und sind darin heteronom.<sup>45</sup>

In der christlichen Tradition seit Augustinus führte das Konzept der Heteronomie zur *Wendung nach innen*. Gott war nun zum Beobachter des Einzelnen geworden, der in seiner unbeschränkten Einsicht die Sündigkeit des Menschen in einer Tiefe durchschaut, die nicht nur kein anderer, sondern auch der Sündige selbst nicht ermessen kann. Das »Innere« des Menschen, das nur Gott sehen kann, wird zum Ort des moralischen Gewissens und der moralischen Gesinnung und damit zur Voraussetzung des Konzepts auch der moralischen Autonomie.

Auch das Konzept der Heteronomie versuchte man in langen Auseinandersetzungen mit den Konzepten der Autarkie und der Autonomie auszugleichen oder in sie aufzuheben. Kierkegaard brach dann entschieden mit solchen Versuchen. Er bestand in seinem Denken des Christlichen auf der Heteronomie des Einzelnen und verstand den Einzelnen von dieser Heteronomie her. Mit seinem Konzept eines »Verhältnisses, das sich zu sich selbst verhält,« begriff er das Selbst wiederum als schwieriges »Gleichgewicht,« das

<sup>44</sup> Vgl. LEO STRAUSS, Jerusalem and Athens. Some Preliminary Reflections, in: DERS., Studies in Platonic Political Philosophy, with an Introduction by Thomas L. Pangle, Chicago/London: The University of Chicago Press 1983, S. 147–173, hier S. 157.

<sup>45</sup> Auch der Bund (berit), den Gott mit dem erwählten Volk geschlossen hat, ist nicht als ein Vertrag zwischen gleich Mächtigen zu verstehen, sondern folgt dem Modell einer Friedens- (shalóm) und Treue-Zusicherung (emunáh) eines Stärkeren gegenüber einem Schwächeren. Vgl. J. HEMPEL, Art. Bund II: Im AT, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 3. Aufl. Tübingen 1957, Bd. 1, Sp. 1513–1516, zur neueren Diskussion JAN ASSMANN, Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel, München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung 1992, S. 78, Anm. 106.

stets Störungen durch »Anderes« ausgesetzt bleibt und in dem man nur »verzweifelt« sei es »nicht man selbst«, sei es »man selbst sein wollen« kann.<sup>46</sup>

Die *Verzweiflung*, der Zusammenbruch ebenso der eigenen Kräfte wie alles verbindlichen Allgemeinen, wird so zur letzten Bestimmung der Existenz des Einzelnen. Dem Einzelnen fällt damit nicht nur wie bei Nietzsche die Entscheidung über alles Allgemeine zu, ihm ist für diese Entscheidung auch noch die Souveränität entzogen. Er steht, so Kierkegaard, vor dem »Paradox«, daß der Andere, der ihn in Verzweiflung bringt, nicht *als* Anderer, daß Gott nicht als Gott zu erkennen ist, wenn er als Mensch auftritt, und in dieser Paradoxierung seines Denkens fällt seine *Entscheidung* für oder gegen Gott, für oder gegen den Glauben, ohne daß er es wollen könnte oder auch nur bemerken würde.<sup>47</sup> Auch seine Entscheidung fällt also noch heteronom. Aber er kann dies wissen, und so kann er sich zuletzt wissentlich für die Ungewißheit als solche entscheiden.

In Kierkegaards radikalem Konzept der Heteronomie werden nicht nur alle Formulierungen von verbindlichem Allgemeinem problematisch, auch die Bemühung, die Verantwortung des Einzelnen auf die transzendente Subjektivität zu begründen, erscheint nun als Versuch, sie in der »Anonymität« eines zeitlosen Allgemeinen aufzuheben und damit zum Verschwinden zu bringen. Die Anonymität des zeitlosen Allgemeinen ist für Kierkegaard »der höchste Ausdruck des Abstrakten, Unpersönlichen, Reuelosen, Unverantwortlichen,« und als solcher »ein Hauptquell der modernen Demoralisation«. Dies gelte in besonderem Maß für Schriftsteller. Sie suchten als Einzelne in der Regel hinter einer Mitteilung zurückzutreten, die unpersönlich, allgemein sein soll. Der Einzelne werde dabei »ein X, ein unpersönliches Etwas, das vermittelt des Drucks sich abstrakt an Tausende und aber Tausende wendet, aber selber ungesehen ist, ungekannt, so versteckt, so anonym, so unpersönlich wie möglich lebend, vermutlich damit der Widerspruch nicht offenbar und auffallend werde zwischen dem ungeheuerlich großen Mitteilungsmittel und dem, daß er nur ein einzelner Mensch ist.«<sup>48</sup>

<sup>46</sup> SÖREN KIERKEGAARD, Die Krankheit zum Tode, übers. v. E. Hirsch, in: Ges. Werke, hrsg. v. E. Hirsch u. H. Gerdes, 24. u. 25. Abt., Düsseldorf 1954, S. 8f.

<sup>47</sup> Vgl. SÖREN KIERKEGAARD, Philosophische Brocken, übers. v. E. Hirsch, in: Ges. Werke, 10. Abt., Düsseldorf/Köln 1960, S. 21 ff. (Zweites und Drittes Kapitel und Beilage) und DERS., Einübung im Christentum, Ges. Werke, 26. Abt., Nr. II, S. 125 ff. (Gedankliche Bestimmung des Ärgernisses).

<sup>48</sup> SÖREN KIERKEGAARD, Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller, in: DERS., Die Schriften über sich selbst. Ges. Werke, 33. Abt., Köln 1960, Nachdruck Gütersloh 1985, S. 51 f. Kierkegaard fährt fort: »... vielleicht auch weil er jene Aufsicht fürchtet, die das Dasein doch eigentlich über jeden haben sollte, der andere lehren will, daß man ihn sieht, ihm, sein persönliches Existieren und dessen Verhältnis zur Mitteilung.«

Die *jüdische Tradition* hat den Gedanken der Heteronomie mit einem ausgeprägten Gesetzesdenken verbunden und den Einzelnen so gedacht, daß es an ihm und in seiner Verantwortung liegt, beides in ein lebbares Gleichgewicht zu bringen. Sie gab dem Einzelnen einerseits Anhalt am Gesetz und erzog ihn andererseits dazu, dessen Unbegreiflichkeit zu ertragen. Es hatte wie kein anderes Bestand im europäischen Denken. Auch hier wurden immer neue Vermittlungen versucht, zuerst mit dem griechischen, dann mit dem griechisch-christlichen Denken. Dennoch blieb das jüdische Gesetz ein Gesetz von eigener Art, ein Gesetz, bei dem *nicht nach Recht und Moral, sondern nach Befolgung und Auslegung* unterschieden wird.

Das jüdische Gesetz ist im ganzen Ergebnis einer Auslegung, der Auslegung der Tora. In ihr wird die halachische Auslegung von der aggadischen Auslegung unterschieden. Die halachische Auslegung ist die Auslegung auf die Gesetze des beobachtbaren Verhaltens hin, die streng zu befolgen sind und die eine Rechtssprechung durch die Rabbinen ermöglicht. In der aggadischen Auslegung geht es um den Sinn der Gesetze. Er liegt nicht schon im vorgeschriebenen Verhalten, sondern in der Heiligung des Lebens im ganzen. Hier kann und darf man nie zu letzten Entscheidungen kommen. Die Tora ist nie zu Ende zu denken. Sie ist »Weisung« im ganzen, und darum kann und muß auch scheinbar Entlegenes und Widersprüchliches in ihr miteinander verknüpft werden.

Beide, halachische und aggadische Auslegung, sind aufeinander angewiesen und dennoch von unterschiedlicher Verbindlichkeit. Sie eröffnen dadurch einen Spielraum von Praxis und Theorie einerseits, Festigkeit und Flüssigkeit andererseits, wobei aber – anders als in der griechisch-christlichen Tradition des europäischen Denkens – nicht die Theorie, sondern die Praxis feststehen soll. Das Denken soll sich frei bewegen, aber sich niemals von der Praxis lösen; es hat sich nicht an sich selbst, sondern an der Tora zu bewahren.

Im Spielraum von Praxis und Theorie, Festigkeit und Flüssigkeit kommt in der jüdischen Tradition alles auf den Einzelnen an. Er soll dem Gesetz zugewandt bleiben; das Studium der Tora soll sein ganzes Nachdenken beanspruchen und sein Leben so weit wie möglich ausfüllen.<sup>49</sup> Aber es soll zugleich diesem Leben dienen. Wie es ihm dienen kann, ist wiederum Sache der Auslegung, der Auslegung des Einzelnen. Wurden solche Auslegungen wertvoll auch für andere, wurden sie unter dem Namen des Auslegers festgehalten. Andere konnten dann in seinem Namen zu weiteren

<sup>49</sup> Vgl. DANIEL KROCHMALNIK, »Du sollst darüber nachsinnen Tag und Nacht«. Glauben und Lernen in der jüdischen Tradition, in: Glaube und Lernen. Zeitschrift für theologische Urteilsbildung 11 (1996), S. 73–83.

Auslegungen und Auslegungen der Auslegungen kommen, die wiederum unter den Namen der Ausleger festgehalten wurden. Die *Verantwortung für die Auslegungen* sollte immer erkennbar bei den Einzelnen bleiben; sie wurden nicht oder nur unter großen Bedenken und Widerständen in anonyme Systeme aufgehoben. Stattdessen entstand ein Geflecht von Auslegungen, das immer weiteren Auslegungen offenstand, aber bald auch schon schwer durchschaubar war – in der Sicht der griechisch-christlichen Philosophie war es willkürlich, widersprüchlich und wirr. So blieben sich die Traditionen im wesentlichen fremd.

In der Gegenwart hat vor allem *Emmanuel Levinas* das Denken der Heteronomie in der jüdischen Tradition für die Philosophie und die Ethik fruchtbar zu machen versucht. Er stellte dabei das Denken der Autonomie, das die Schoa nicht verhindert, sondern vielleicht sogar ermöglicht hat, im ganzen in Frage.<sup>50</sup> Das Denken der Heteronomie<sup>51</sup> schien Levinas das einzige, das die Verantwortung des Einzelnen für das Gesetz, aber auch seine Freiheit gegenüber dem Gesetz noch wahren konnte. Er deutete die Heteronomie ethisch, als Verantwortung, die irgendein anderer dem Einzelnen auferlegt. Der Andere ist dabei wie Gott als ein unbegreiflich Anderer gedacht, als Anderer, mit dem der Einzelne nicht schon eine gemeinsame Vernunft und gemeinsame Begriffe teilt.<sup>52</sup>

Gemeinsame Begriffe einer gemeinsamen Vernunft verbinden den Einzelnen und den Andern, so Levinas, als ein Drittes, an dem beide Anteil haben, ohne daß sie *aneinander* Anteil nehmen müßten; im Blick auf die gemeinsame Vernunft werden beide als Individuen gleichgültig, und so werden sie auch füreinander gleichgültig. Wird aber das Verhältnis von Individuen ohne ein solches Drittes gedacht, sind sie einander unmittelbar ausgesetzt; der Einzelne wird von Andern heimgesucht und mit der Verantwortung für ihn belastet. So wird er *durch* den Andern Subjekt einer Verantwortung *für* den Andern.

<sup>50</sup> Vgl. insbesondere die Abhandlung »Die Philosophie und die Idee des Unendlichen« und hier vor allem den ersten Abschnitt (»Autonomie und Heteronomie«), in: EMMANUEL LEVINAS, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, übers., hrsg. u. eingel. v. W. N. Krewani, Freiburg/München: Alber 1983, S. 185–188.

<sup>51</sup> Levinas beruft sich mehrfach ausdrücklich auf Kierkegaard. Vgl. insbesondere die Abhandlung »Rätsel und Phänomen«, in: LEVINAS, *Spur des Anderen*, S. 246 u. 257, und »Zur Lebendigkeit Kierkegaards«, in: EMMANUEL LEVINAS, *Außer sich. Meditationen über Religion und Philosophie*, hrsg. u. aus dem Frz. übers. v. F. Miething, München 1991, S. 74–78 (dort auch Levinas' Abgrenzung von Kierkegaard).

<sup>52</sup> Vgl. EMMANUEL LEVINAS, *Die Philosophie und die Idee des Unendlichen*, in: *Außer sich*, S. 200: »Der Andere muß Gott näher sein als Ich.«

Wenn die autonome Vernunft eine »Erfindung« ist, um dem Einzelnen Freiheit *für* das Gesetz, jedoch nicht *gegenüber* dem Gesetz zu lassen, so stellt ihr Levinas eine *heteronome Verantwortung* gegenüber, für die sich der Einzelne nicht entscheiden, die er weder annehmen noch ablehnen kann, und die eine Verantwortung ohne Kriterien und darum unbegrenzt ist. Nach dem Konzept der heteronomen Verantwortung gibt es kein moralisches Recht, die Verantwortung des Einzelnen durch allgemeine Normen einzuschränken, und kein moralisches Recht zu Institutionen, die die Wahrung solcher Normen zu übernehmen hätten. Auch und gerade nach den »Hitlerschen Triumphen« (trionphes hitlériens), die allen Institutionen des Guten und Gerechten, offiziellen und nicht-offiziellen, öffentlichen und privaten, leicht und schnell ein Ende gesetzt hätten, erkennt Levinas die Bedeutung der »jüdischen Lebensform« (la condition juive) in der »Verpflichtung, die ganze Menschlichkeit des Menschen in der nach allen Winden offenen Laubhütte des Gewissens unterzubringen« (l'obligation d'abriter toute l'humanité de l'homme dans la cabane, ouverte à tous les vents, de la conscience). Daß damit die »Würde« (dignité) der Menschheit »sich dem Gemurmel einer subjektiven Stimme verdankt und sich in keiner objektiven Ordnung mehr spiegelt und absichert« (reste à la merci des murmures d'une voix subjective et ne se reflète ni ne se confirme plus dans aucun ordre objectif), sei »das Risiko, von dem die Ehre des Menschen abhängt« (voilà le risque dont dépend l'honneur de l'homme): »Aber vielleicht ist es dieses Risiko, in dem der Sinn der bloßen Tatsache liegt, daß in der Menschheit sich die jüdische Lebensform konstituiert (Mais c'est peut-être ce risque que signifie le fait même que dans l'humanité se constitue la condition juive). Das Judentum ist die Menschlichkeit an der Grenze der Moral ohne Institutionen (Le judaïsme, c'est l'humanité au bord de la morale sans institutions).«<sup>53</sup>

<sup>53</sup> EMMANUEL LEVINAS, *Sans nom*, in: DERS., *Noms propres*, Montpellier: Fata Morgana 1976, S. 141–146, hier S. 144f., deutsch in: EMMANUEL LEVINAS, *Eigennamen. Meditationen über Sprache und Literatur, Textauswahl und Nachwort* von F. Ph. Ingold, aus dem Franz. übers. v. F. Miething, München 1988, S. 101–106, hier S. 105 (in abweichender Übersetzung). – Ein Recht auf Institutionen entsteht nach Levinas erst, wenn über den Einzelnen und den Anderen hinaus Dritte ins Spiel kommen, also das Problem allgemeiner Gerechtigkeit entsteht (vgl. EMMANUEL LEVINAS, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, aus dem Frz. v. Th. Wiemer, Freiburg/München: Alber 1992, S. 343ff.; frz.: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, *Phaenomenologica* 54, La Haye 1974, S. 200ff.). Die Rechtsordnung darf aber auch dann nicht zum Selbstzweck werden (vgl. EMMANUEL LEVINAS, *Philosophie, Gerechtigkeit und Liebe. Ein Gespräch mit R. Fornet und A. Gomez* am 3. und 8. Oktober 1982, in: DERS., *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, aus dem Frz. v. F. Miething, München/Wien 1995, S. 132–153, bes. S. 132–135). Es kann unvermeidlich sein, den Einen für den Andern zu opfern, aber niemals darf der Einzelne für ein Allgemeines geopfert werden. – In dieser Bindung des Allgemeinen an den Einzelnen hat JACQUES DERRIDA die vornehmste Aufgabe der Dekonstruktion

#### 4. Autonomie, Autarkie und Heteronomie in der alltäglichen Orientierung der Gegenwart

Wir könnten damit zum zweiten Mal schließen. Das Ergebnis wäre nun, daß im europäischen Denken dem Konzept der Autonomie der Person die Konzepte der Autarkie und der Heteronomie vorausgingen, neben ihm fortbestanden und neu gegen es geltend gemacht wurden. Es gibt keinen Ort, von dem aus abstrakt über das Vorrecht eines dieser Konzepte entschieden werden könnte. Fragen wir stattdessen abschließend, wie diese Konzepte in die alltägliche Orientierung der Gegenwart eingegangen sind. Wir müssen uns wieder auf wenige Hinweise beschränken.<sup>54</sup>

Wir legen in der alltäglichen Orientierung ebenso Wert auf Autarkie, auf Freiheit durch Stärke, wie auf Autonomie, auf Freiheit durch Vernunft, und können auch zur Heteronomie, der Freiheit durch Andere, fähig sein. Autarkie scheint von besonderer Bedeutung in Wirtschaft und Politik, Erziehung und Kunst zu sein, Autonomie in Recht, Moral und Wissenschaft, Heteronomie in Religion und Ethik.<sup>55</sup> Wir vermuten in all diesen Bereichen *unterschiedliche Gesetzlichkeiten* und stellen uns von Fall zu Fall auf sie ein und unter ihnen um.<sup>56</sup> Gewöhnlich macht das keine Schwierigkei-

gesehen und im Hinblick darauf die Dekonstruktion geradezu Gerechtigkeit genannt: »Die Dekonstruktion ist die Gerechtigkeit.« (in: Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«, aus dem Frz. v. A. G. Düttmann, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1991, S. 30).

<sup>54</sup> Zum Näheren vgl. VERF., Weltabkürzungskunst. Orientierung durch Zeichen, in: Josef Simon (Hg.), Zeichen und Interpretation, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994, S. 119–141; Praktische Vernunft und ethische Orientierung, in: Internationale Zeitschrift für Philosophie 1994/1, S. 163–173; Das Gute inmitten des Bösen. Ethische Orientierung aus Zeichen in der jüdischen Tradition, in: Josef Simon (Hrsg.), Orientierung aus Zeichen. Zeichen und Interpretation III, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997, S. 107–138, Niklas Luhmanns Systemtheorie und die Ethik, in: ETHICA 6.1 (1998), S. 57–86.

<sup>55</sup> Damit sind grob die Funktionssysteme der Kommunikation einer modernen Gesellschaft erfaßt, die Niklas Luhmann in seiner Theorie sozialer Systeme unterscheidet. Vgl. zur Übersicht N. LUHMANN, Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?, Opladen 1986. Zur Begründung dafür, daß hier Moral und Ethik unterschieden werden, vgl. N. LUHMANN, Ethik als Reflexionstheorie, und dazu vom VERF., Niklas Luhmanns Systemtheorie und die Ethik.

<sup>56</sup> MICHAEL HAMPE arbeitet in seiner Habilitationsschrift »Gesetz und Distanz. Studien über die Prinzipien der Gesetzmäßigkeit in der theoretischen und praktischen Philosophie« (Heidelberg 1996) die Vielfalt des Gesetzesdenkens im europäischen Denken heraus und das Geflecht, in dem es sich ausbildet. Er versteht das »Gesetz« überhaupt von der »Distanzierung« zum (beunruhigend zufälligen) Geschehen her, die jedoch niemals ohne »Engagement«, ohne aktive Anteilnahme am Geschehen, bleibe (mit scharfer Zurückweisung von Heideggers »scheinheiliger« (S. 90) Gelassenheit). Philosophie habe die Funktion, im Wechselspiel von Engagement und Distanzierung zu »Umorientierungen« (S. 51) zu verhelfen. Sie ver helfe den Individuen damit zur Autonomie im Sinne der Selbsterhal-

ten. Die Leichtigkeit, mit der man sich auf unterschiedliche Gesetzlichkeiten einstellt und unter ihnen umstellt, ist eben das, was man »Orientierung« nennt: sich ohne Schwierigkeiten in wechselnden Situationen zurechtzufinden und mit deren Herausforderungen fertigwerden zu können. Orientierung ist darin »autark« und »souverän«; sie ist der Anfang aller Autarkie und Souveränität.

Orientierung ist in der Regel aber auch *heteronom*. Stets an einen Standpunkt gebunden, der unablässig wechselt, rechnet sie stets mit anderen Standpunkten und anderen Orientierungen von diesen anderen Standpunkten aus. Da man nur die allerwenigsten Erfahrungen selbst machen kann, braucht man solche anderen Orientierungen zur eigenen Orientierung, orientiert sich stets auch an anderen Orientierungen und verläßt sich bis auf weiteres auf sie. Jedoch nur bis auf weiteres. Im Deutschen sagt man, man orientiere sich *an* etwas: Man folgt nicht geradewegs dem, woran man sich orientiert, sondern »behält es nur im Auge«, um seinen eigenen Weg zu finden. Man braucht und nutzt es als Anhaltspunkt.

Was man als *Anhaltspunkte* nutzt, hängt von der jeweiligen Situation ab, und im Weitergehen wechselt man darum die Anhaltspunkte. Die Orientierung ist an keinen von ihnen dauernd gebunden, keiner braucht definitiv zu sein. Man hält in der Regel an einem Anhaltspunkt nur fest, bis sich ein anderer anbietet, und man vermeidet gewöhnlich auch, sich auf nur einen Anhaltspunkt zu verlassen. Man verläßt sich auf Anhaltspunkte erst, wenn mehrere zusammenpassen, und dabei sind sie um so hilfreicher, je unabhängiger sie voneinander sind. Sie sind in der Regel nicht nur *disparat*, sondern auch *von unterschiedlicher Verbindlichkeit*; den einen wird man weniger leicht aufgeben als den andern. Es geht dabei stets in erster Linie um Praxis, darum, weitergehen, weitermachen, weiterleben zu können; alle Theorie knüpft an sie an und kann und muß dabei im Fluß bleiben.

Wir brauchen kaum mehr darauf aufmerksam zu machen, wie sehr die Strukturen der alltäglichen Orientierung, sofern sie hier richtig beschrieben sind, den Strukturen der »Weisung« in der jüdischen Tradition gleichen. Es war auch ein jüdischer Philosoph, Moses Mendelssohn, der den Begriff der

tung unter wechselnden Umständen (vgl. S. 40). Steigerung der Distanzierungsfähigkeit ist danach zugleich Steigerung der Wahrnehmung von Gesetzlichkeit und Steigerung der Individualität, im Sinne der Kompetenz, »Beschreibungen einer Gesetzmäßigkeit durch die Instantiierung einer weiteren Gesetzmäßigkeit zu geben« (S. 66f.). – Nicht anschließen kann ich mich Hampes hierarchischem Konzept schrittweise aufeinander aufbauender und fortschreitend determinierender Gesetzlichkeiten, das die physikalischen Gesetze zu Grundgesetzen macht, und Hampes Deutung des Gesetzes überhaupt als »Zwang« (S. 91 ff.), die von der politischen Gewalt als Grunderfahrung ausgeht. Zwang wird nur dort erfahren, wo er auch ausbleiben kann, und das gilt im strengen Sinn nur von politischer Gewalt und auch nur so lange, wie sie nicht durch Gesetze geregelt ist.

Orientierung in die Philosophie eingeführt hat.<sup>57</sup> Von ihm hat ihn Kant in seinem Aufsatz: »Was heißt: Sich im Denken orientieren?« übernommen.<sup>58</sup> Orientierung ist nach Kant ein »Bedürfnis« der Vernunft. Über Raum und Zeit erhaben, ist die Vernunft autonom, zugleich aber unfähig, sich in der Welt zurechtzufinden. Als autonome kann sie das Handeln nach dem kategorischen Imperativ ausrichten, und das Handeln nach dem kategorischen Imperativ ausrichten, heißt für Kant zuletzt, »sich im Denken [zu] orientieren«. Doch gehandelt wird dann in Raum und Zeit, und auch dazu bedarf die Vernunft der Orientierung, der räumlichen und zeitlichen Orientierung, der Orientierung über die Umstände, die Situation des Handelns überhaupt. Darin aber wird sie heteronom; die alltägliche Orientierung zum Handeln überschreitet insofern die Autonomie der Vernunft, macht sie erst in der Welt handlungsfähig.

Damit zeichnet sich ab, welchen Ort die moralische Autonomie ihrerseits in der alltäglichen Orientierung hat. »Unbedingt«, ohne Rücksicht auf Umstände und Folgen, moralisch zu handeln, wie es der kategorische Imperativ gebietet, heißt, die Orientierung im übrigen zu unterbrechen. Es wird dann *nur noch* auf Gründe der Vernunft geblickt, und man fragt fürs erste nicht, wie sich das im Folgenden auswirken wird. Doch auch wenn man beim unbedingten moralischen Handeln auf die Folgen *zunächst* keine Rücksicht nimmt, muß man doch *nachher* mit ihnen fertigwerden. Man muß den Anschluß wieder finden, die Orientierung im ganzen wiederherstellen und sich dabei wieder auf Heteronomie einlassen. In der alltäglichen Orientierung berücksichtigt man das in der Regel bereits vorher und geht darum behutsam mit dem moralischen Handeln um. Man bringt es nur in besonderen Situationen zur Geltung, wenn es anders nicht mehr zu gehen scheint. Geschieht das moralische Handeln so, kann man von *ethischer Orientierung* sprechen. In der so verstandenen ethischen Orientierung bleibt die Berufung auf moralische Autonomie eine Ausnahme auf Zeit und muß es bleiben.

<sup>57</sup> Moses Mendelssohn an die Freunde Lessings (1786), in: Ges. Schriften, Jub.ausg., Bd. 3, 2, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974, S. 98. Vgl. Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes (1785), Ges. Schriften 3, 2, S. 82. S. auch S. 52 u. 202f.

<sup>58</sup> Vgl. vom VERF., »Was heißt: Sich im Denken orientieren?« Zur Möglichkeit philosophischer Weltorientierung nach Kant, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 17 (1992), S. 1–16.

## Summary

In modernity, the hermeneutics of ethical orientation encounters the task of referring first to the concept of autonomy, which itself is bound to the concept of reason. According to Kant, reason has been the faculty of ordering the particular from the standpoint of an uppermost law. But for action in the world, reason additionally requires an orientation and must *receive* its reference points. In this, reason is heteronomous. Greek antiquity takes for granted the aspiration to autarchy, which must be acquired and maintained throughout disputes with others, and thus always remains in a play of powers. The still-older Jewish tradition begins as a hermeneutics of the Torah, which itself means ›orientation‹. This study sets out to show how autonomy, autarchy and heteronomy partake in daily orientation today.

## Zusammenfassung

Die Hermeneutik der ethischen Orientierung sieht sich in der Moderne zuerst an den Begriff der Autonomie verwiesen, der seinerseits an den Begriff der Vernunft gebunden ist. Vernunft ist nach Kant das Vermögen der Ordnung des Einzelnen von einem obersten Gesetz aus. Zum Handeln in der Welt bedarf die Vernunft jedoch des Supplements einer Orientierung, deren Anhaltspunkte sie sich *geben* lassen muß. Darin ist sie heteronom. Die griechische Antike ging vom Streben nach Autarkie aus, die in Auseinandersetzung mit anderen erworben und behauptet werden muß. Sie bleibt so immer im Spiel der Kräfte. Die noch ältere jüdische Tradition setzt als Hermeneutik der Tora an, die ihrerseits ›Orientierung‹ bedeutet. In der Studie wird gezeigt, wie Autonomie, Autarkie und Heteronomie in die alltägliche Orientierung der Gegenwart eingegangen sind.